

# PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Escuela de Posgrado



De España al Perú: la trasmisión de la filosofía en el siglo  
XVI y XVII. El caso de la *Logica in via Scoti* de Jerónimo  
de Valera

Tesis para obtener el grado académico de Magíster en Historia  
que presenta:

*Lic. Jean Christian Egoavil Ríos*

Asesor:

*Dr. Carlos Martín Gálvez Peña*

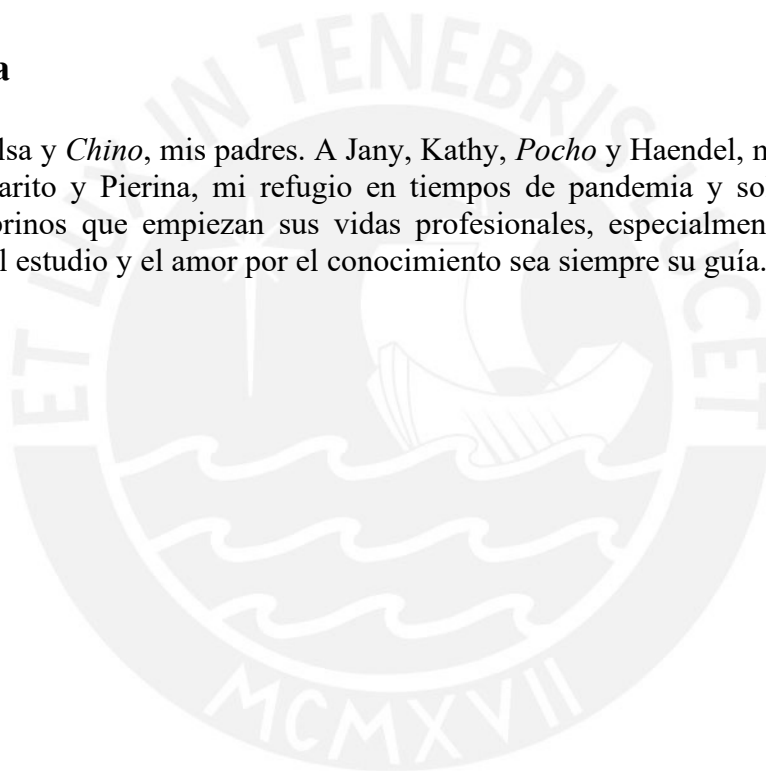
Lima, 2022

## Resumen

El objetivo principal de esta investigación es la reconstrucción histórica del proceso intelectual que explica la aparición del libro *Logica in via Scoti* (Lima, 1610) de Fr. Jerónimo de Valera, primer testimonio filosófico producido y publicado en América del Sur. La importancia de este texto radica en su primicia americana para la filosofía virreinal y su opción por el pensamiento de Juan Duns Escoto (1266-1308), el célebre filósofo franciscano del siglo XIII. Esta obra marca el inicio de la producción filosófica en el Perú cuya principal centuria fue el siglo XVII con una clara preeminencia filosófica por los temas lógicos y lingüísticos, aspecto que caracteriza principalmente a la filosofía virreinal. En ese sentido, la tesis central de esta investigación se sostiene sobre tres argumentos. En primer lugar, el argumento a favor de la reconstrucción de la historiografía filosófica virreinal. Este permite ubicar la obra del padre Valera en sus reales dimensiones históricas e intelectuales, de modo que la lectura de una repetición del escolasticismo en el Perú se destierra por una perspectiva más acorde a la historia intelectual durante el virreinato. En segundo lugar, el argumento de la primicia franciscana americana que ofrece una lectura novedosa e interconectada de la historia intelectual del franciscanismo de ambas partes del mundo, especialmente toma en cuenta la proyección del escotismo al orbe americano en un contexto de álgidos debates. Finalmente, el tercer argumento es el vínculo de la *Logica in via Scoti* con la historia de la lógica occidental, especialmente si se tiene en cuenta el contexto histórico peruano en el cual fue producido este libro que priorizó las preocupaciones lógicas y lingüísticas en pos de una nueva perspectiva evangelizadora.

## **Dedicatoria**

Dedicado a Elsa y *Chino*, mis padres. A Jany, Kathy, *Pocho* y Haendel, mis hermanos. A Ronnie, Karito y Pierina, mi refugio en tiempos de pandemia y soledad. A mis pequeños sobrinos que empiezan sus vidas profesionales, especialmente a Diego e Imanol, que el estudio y el amor por el conocimiento sea siempre su guía.



## **Agradecimientos**

Este texto no se escribió solo ni fue fruto de la suerte. Ha sido un proceso largo en el cual incluyo a muchas personas. A Carlos Gálvez Peña mi agradecimiento por asesorarme desde el primer día que le comenté mi proyecto, cuando en los pasillos de la Universidad del Pacífico y café en mano me animó a cursar la maestría en historia. A Lucho Bacigalupo por sus sugerentes seminarios sobre el pensamiento medieval. Me asesoró sobre Duns Escoto y me proyectó hacia el inexplorable pensamiento americano. A mis maestros franciscanos Fr. Dante de Ocopa, Fr. Gustavo Leonardo y Fr. Antonio Goicoechea por enseñarme la rigurosidad del estudio y una vida sobria, sencilla y serena en la tibieza de los claustros del convento de Ocopa. A mis amigos de la Universidad del Pacífico que durante estos años fue mi segundo hogar: Alonso Villarán, Jorge Wiese, Carlos Gatti, Martina Vinatea, Paola Corrente, Elio Vélez y Paco Tumi. A Carlita Rodríguez, Daphne Cornejo y Ale Chung, mis cómplices de cafés, pastelillos y de carcajadas que aún se oyen en las oficinas del Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

## Índice

Resumen .....	2
Introducción.....	8
1.-Historiografía de la <i>filosofía virreinal</i> en el Perú: siglos XVI y XVII.....	15
1.1.-Planteamiento del problema, definición de términos y periodización .....	15
1.1.1- La cuestión sobre la historiografía de la filosofía virreinal.....	15
1.1.2.- La terminología en torno a la filosofía virreinal. ....	25
a.-Sobre el término «virreinato».....	28
b.-Sobre el término «escolástica».....	33
c.-Interpretaciones sobre la historia de la filosofía virreinal (o colonial).....	39
d.-Sobre el uso del término «filosofía virreinal».....	44
1.1.3.- Función del término «filosofía virreinal.».....	46
1.1.4.- Periodización y límites temporales .....	48
1.1.5.- La filosofía virreinal como objeto de estudio .....	52
1.2.-Principios teóricos fundamentales: principio de continuidad y principio de propiedad .....	55
1.2.1.- Justificación histórica del uso teórico de los principios de «continuidad» y «propiedad» .....	55
1.2.2.-Carácter analítico de los principios de continuidad y de propiedad para la historiografía de la filosofía virreinal .....	61
1.3.- La hermenéutica de las fuentes escritas para la historiografía de la filosofía virreinal.....	65
1.4.-Las <i>crónicas conventuales</i> y documentos universitarios: fuentes para la historiografía de la filosofía virreinal .....	69
1.4.1.-Crónicas conventuales: órdenes religiosas y escuelas filosóficas.....	69
a.-Antonio de la Calancha (1584-1654) .....	73
b.-Buenaventura de Salinas y Córdoba (1592-1654).....	76
c.-Diego de Córdoba y Salinas (1591-1684) .....	79
1.4.2.-Fuentes universitarias: constituciones e informes. ....	81
1.5.- Hacia una mejor comprensión de nuestros orígenes filosóficos .....	88
1.5.1.-La generación de los «carolinos» y una abrupta ruptura.....	88
1.5.2.-La generación del Novecientos y «el gran olvido» de la filosofía virreinal .....	92
1.5.3.- Hacia una renovada comprensión de la filosofía virreinal peruana. ....	95
2.-De España al Perú: la escuela filosófica franciscana, sus debates e importancia para nuestra historia intelectual .....	100

2.1.-La Orden de Frailes Menores y su paradójico devenir intelectual. matices e interconexiones.....	100
2.1.1.-Una sucinta perspectiva histórica franciscana.....	100
2.1.2.-El devenir intelectual del franciscanismo.....	109
2.1.3.- La “matriz franciscana” y la cuestión de sus escuelas. ....	119
2.2.-Los franciscanos hispánicos y su historia intelectual: el <i>Studium Generale</i> , el escotismo y sus debates. ....	125
2.2.1.- Los «studia generalia» y la España franciscana: escenarios y tensiones. ....	125
a.-Primer escenario: el <i>studium generale</i> de Salamanca.....	130
b.-Segundo escenario: los <i>studia generalia</i> de las provincias de Aragón, Santiago y Extremadura.....	136
2.2.2.- La querrela universitaria en España contra la «ratio studiorum» de Juan Duns Escoto. ....	140
a.-El debate externo de la orden franciscana: entre Agustín, Tomás y los doctores menores.....	142
a.1.-El juramento por la Universidad de Salamanca de 1627.....	145
b.2.-El Memorial franciscano de 1628. ....	149
b.-El debate interno de la Orden Franciscana: hacia la fórmula «in via Scoti» .....	152
2.3.- La Orden franciscana en el Perú y el desarrollo del escotismo peruano.....	157
2.3.1. <i>Los albores del franciscanismo en el Perú</i> .....	157
2.3.2. <i>Los menores en el Perú: llegada e inicio de la escuela franciscana</i> .....	162
2.3.2 <i>Fundación de la Provincia Franciscana del Perú y la política académica</i> . ....	166
3.-JERÓNIMO DE VALERA Y LA <i>LOGICA IN VIA SCOTI</i> : EL ESCOTISMO HISPANOAMERICANO, HISTORIA DE LA LÓGICA Y DE LA FILOSOFÍA VIRREINAL PERUANA .....	177
3.1.-Fundamentos filosóficos escotistas: de Europa a América .....	177
3.1.1.- Síntesis filosófica de Juan Duns Escoto (1266-1308).....	177
3.1.2.-Principales planteamientos filosóficos escotistas.....	193
3.1.3.- El escotismo y los escotistas: entre Europa y América, una tradición entre ambos mundos .....	201
3.2.-Jerónimo de Valera, la <i>Logica in Via Scoti</i> y el escotismo peruano. siglos XVI y XVII.....	212
3.2.1.- Jerónimo de Valera: vida, obra e interconexiones filosóficas.....	212
3.2.2.- La imprenta y las condiciones de su confección y publicación. Contextualizando la «Logica in via Scoti». ....	217
3.2.3.- La «Logica in via Scoti» en la historia de la lógica: genealogía y desarrollo. 227	

3.2.4.- Claves e importancia de la «Logica in via Scoti» en la historia intelectual peruana .....	246
a.-Las sùmulas de lùgica.....	254
b.-La filosofìa de la lùgica.....	259
CONCLUSIONES.....	267
Anexo 1 .....	272
BIBLIOGRAFÍA.....	282



## Introducción

¿Por qué el primer libro de filosofía producido e impreso en el virreinato del Perú fue un tratado de lógica? ¿Qué razones existen para que el primer testimonio filosófico no haya sido un tratado metafísico, teológico o moral? Estas y otras preguntas pueden plantearse en torno a la obra del franciscano criollo Fr. Jerónimo de Valera (1568-1625), el célebre libro, cuyo título abreviado es *Logica in via Scoti*. Esta obra fue publicada en Lima el año 1610 y fue fruto de un proceso pausado de escritura por parte del insigne fraile y a simple vista no parece mostrar nada nuevo. Sin embargo, esta perspectiva es un espejismo en la historia intelectual peruana, pues detrás de la producción del franciscano subyacen acontecimientos históricos y redes de discusiones intelectuales complejas, cuyos vectores de fuerza han encausado la producción de este primer tratado de filosofía en América del Sur y explican la preeminencia lógica de su contenido y la temprana fecha de su publicación en el siglo XVII.

Esta publicación marca el inicio de la centuria más importante en producción filosófica en el Perú virreinal, cuya interesante preeminencia por las cuestiones lógicas es el rasgo más distintivo en un *corpus* escrito casi en su totalidad en latín. El siglo XVII no solo fue la época del afianzamiento de la identidad criolla en los aspectos sociales y culturales, sino, además, contextualiza el trabajo filosófico de eminentes pensadores como Juan Espinoza Medrano (1629-1688) o los hermanos Leonardo de Peñafiel (1597-1657) y Alonso de Peñafiel (1594-1657), cuyas obras muestran también prioridad por dichas cuestiones. De modo que, la historia de la filosofía en el Perú virreinal del siglo XVII tiene como época eje central la preocupación por asuntos lógicos (y vinculados con la lógica) que hasta nuestros días no se ha estudiado a profundidad. Es decir, se requieren estudios historiográficos que expliquen con claridad las razones del contexto histórico e intelectual que motivaron la producción filosófica en el Perú virreinal. En ese sentido, esta tesis se esfuerza por estudiar este período de nuestra historia filosófica tan importante (y tan poco indagado) que puede afirmarse, sin lugar a dudas, como el período originario del pensamiento peruano.

El tema central de esta tesis se enfoca en las causas históricas e intelectuales que condujeron a la confección de la *Logica in via Scoti*, obra pionera de las publicaciones filosóficas en el Perú. Estas razones se agrupan en dos conjuntos: las causas históricas



que contextualizan el *antes* y el *durante* de la producción del padre Valera y las causas intelectuales que encausaron al planteamiento original del fraile chachapoyano. El primer grupo indaga todos los puntos con respecto al contexto histórico que cubre la redacción de la *Logica in via Scoti*. En ese sentido, se estudia el proceso histórico del traslado desde Europa hacia el virreinato peruano de las principales escuelas filosóficas (*translatio studiorum*), con especial énfasis en la escuela franciscana, durante el siglo XVI y su consolidación en los claustros universitarios limeños para luego formular nuevas perspectivas filosóficas a fines del mismo siglo en un contexto social e histórico con profundos y trascendentales cambios. En ese sentido, es importante mencionar los cambios de perspectiva que implicaron las nuevas campañas de evangelización, cuyo enfoque sobre el aspecto lingüístico se evidenciaron en las normas del trascendental Tercer Concilio limense (1583-1591) y fueron causa de la preeminencia lógica de la filosofía virreinal.

El segundo grupo, que examina las causas intelectuales de la redacción de la obra del padre Valera, se enfoca en el rol que cumplieron las principales escuelas de pensamiento, especialmente la escuela franciscana con la filosofía de Juan Duns Escoto (1266-1308). Es importante mencionar que el escotismo formulado y asumido oficialmente en la *Logica in via Scoti* gracias al apoyo recibido por las autoridades franciscanas en el Perú fue una primicia americana con respecto a toda la orden, puesto que, al momento de su publicación (Lima, 1610) la orden franciscana debatía internamente por la opción preferencial de uno de los doctores emblemáticos de la seráfica institución (San Buenaventura, Juan Duns Escoto o Guillermo de Ockham) que fue oficializado recién en el Capítulo General de Toledo en 1633, es decir, más de dos décadas después de su oficialización en el Perú. La principal razón filosófica de la preferencia por la filosofía escotista en el Perú es la versatilidad de las tesis ontológicas, la cual permite la formulación de una nueva perspectiva lógica, tan útil para la propuesta de una campaña de evangelización, especialmente en la redacción de gramáticas, vocabularios y catecismos en quechua y aymara.

La tesis central de esta investigación sostiene que la importancia de la *Logica in via Scoti* de Fr. Jerónimo de Valera radica en un doble aspecto. En primer lugar, desde el histórico, al tratarse del primer testimonio filosófico escrito y publicado en el orbe sudamericano (Lima, 1610), expresa en su preeminencia lógica el devenir de las complejas circunstancias sociales, políticas e históricas de los siglos anteriores. El encuentro de

ambos mundos produjo cuestiones de las cuales la *cuestión indiana* o el problema de la naturaleza del indiano en el siglo XVI fue el marco general en el cual se gestó a fines del mismo siglo el *giro* hacia una cuestión de carácter más lógica y lingüística con la necesidad de una mejor comprensión entre las mentalidades europeas e indianas evidenciada palpablemente en las nuevas campañas de evangelización las cuales exigieron la redacción de gramáticas, vocabularios y catecismos de las lenguas andinas tal como exigió el Concilio Tercero de Lima (1583-1591).

En segundo lugar, la indagación de la historia intelectual demuestra que la obra del padre Valera es una aproximación genuina y original al tratarse de un planteamiento de preeminencia lógica. Además, la primicia intelectual que supuso el desarrollo de una propuesta escotista desde América del Sur para la totalidad de la orden franciscana es una señal inequívoca del rol que desempeñaron los franciscanos peruanos en el siglo XVI y XVII con la primera aprobación de la preferencia del escotismo en el orbe occidental. La publicación de la *Logica in via Scoti* en 1610 fue respaldado por un largo proceso de formación de la *inteligencia franciscana* peruana desde que se fundaron los primeros conventos menores en nuestra tierras y de la primera provincia franciscana en esta parte del continente. La primicia escotista peruana con la publicación de la obra del padre Valera antecede más de dos décadas antes de que en el Capítulo General de Toledo de 1633 la orden franciscana optara oficialmente por el pensamiento escotista.

Los principales argumentos que apoyan esta tesis son tres y guardan una estrecha relación con los objetivos y la estructura de los capítulos de esta tesis. En primer lugar, el «argumento a favor del modelo historiográfico de la filosofía virreinal» que permite estudiar la obra del padre Valera en sus dimensiones más reales. No empleo otros modelos historiográficos como aquellos que han sido empleados durante los últimos años con respecto al estudio de la historia del pensamiento americano de los siglos XVI y XVII. Me refiero, por ejemplo, al modelo historiográfico de la “segunda escolástica” gestada a partir de la renovación de los estudios medievales a inicios del siglo pasado bajo el modelo de la historiografía del neotomismo, pues esta aproximación interpreta la historia intelectual americana como un corolario del escolasticismo medieval. El argumento de la historiografía de la filosofía virreinal es un modelo teórico que propone sus propios principios analíticos y plantea una lectura historiográfica genuina. En ese sentido, los principios analíticos de *realidad*, *propiedad* y *continuidad* junto a la hermenéutica dilthiana de análisis de fuentes (propuesta hermenéutica de Wilhelm Dilthey [1833-

1911]) ofrecen el esquema historiográfico coherente y ensaya su aplicación a toda la historia filosófica peruana de los siglos XVI y XVII verificando y comprobando la consistencia de sus principios. Por tanto, la justificación en la propuesta de este argumento radica en la necesidad de situar realmente la obra del padre Valera, más aún si se tiene conocimiento de que es la primera obra de filosofía publicada en América del Sur. La historiografía de la filosofía virreinal aporta el primer soporte a la tesis central de esta investigación y permite verificar la objetividad del tema de estudio con la cual es posible construir los otros dos argumentos que componen esta investigación.

El segundo argumento que contribuye a la consistencia de la tesis es el que denomino el «argumento de la primicia franciscana americana». La historia de la orden de frailes menores en América demuestra que no fue una historia apacible. Más bien, en gran medida, muchos de los debates y conflictos tanto *internos* como *externos* de la seráfica institución fueron proyectados al territorio americano. Uno de estos debates fue sobre la opción de un pensador emblemático para toda la orden franciscana. Se debatió con mucha dosis de ingenio y pasión a favor de tres pensadores: San Buenaventura (1221-1274), Juan Duns Escoto (1266-1308) y Guillermo de Ockham (1285-1347). Este debate se complejizó cuando las sospechas de herejía (teológica y política) se extendió sobre los dos últimos. La orden debía elegir entre los tres, pero la encrucijada se debatía tanto internamente como externamente a la institución, pues los miembros de las otras órdenes religiosas (dominicos y jesuitas especialmente) difundieron la polémica franciscana a las aulas universitarias españolas. El principal y decisivo aporte peruano fue la primicia que significó la temprana preferencia por Duns Escoto. Esta prioridad fue respaldada por los documentos legales aprobados en los importantes capítulos provinciales celebrados en el Perú que condujo a su culminación con la publicación de la *Logica in via Scoti* del padre Valera. Este argumento, por tanto, contribuye a reforzar la consistencia de la tesis central de esta investigación resaltando la importancia de la obra franciscana en sus aspectos histórico e intelectual.

En tercer lugar, el «argumento del vínculo con la historia de la lógica» por parte de la *Logica in via Scoti* permite no solo corroborar la importancia de la obra del padre Valera, sino también verificar el carácter genuina y original de la filosofía virreinal, es decir, sostener que la novedad de la propuesta filosófica está precisamente en el aporte de la lógica a partir de un contexto social e histórico como fue el virreinato peruano donde las exigencias de una nueva campaña de evangelización proyectó un nuevo horizonte de

preocupaciones filosóficas (lógico-lingüísticas) o el problema por el entendimiento de las mentalidades. No es casual entonces que el Tercero Concilio Limense de fines del siglo XVI haya propuesto las normativas para la elaboración de gramáticas, vocabularios y catecismos y que breves años posteriores haya sido publicada la *Logica in via Scoti*, primera obra filosófica en esta parte del continente, con una clara preeminencia lógica. Es decir, el devenir de la lógica en Occidente durante los siglos XVI, XVII y XVIII en realidad es una historia rica, interesante y variopinta con el aporte americano (o peruano) que abre el abanico de perspectivas de aportes lógicos al devenir intelectual de Occidente. En efecto, este argumento redondea la tesis central de esta investigación al corroborar el devenir de la historia intelectual de América del Sur, la importancia del escotismo por medio de la primicia peruana y su vínculo estrecho con la historia de la lógica en Occidente.

Ante la escasez de estudios que aborden esta etapa de nuestra historia intelectual, el esfuerzo desplegado en las páginas de este texto ha hecho que los capítulos sean por momentos largos y hasta en cierto punto fatigoso, sin embargo, justificó esta amplitud, dado que el objeto de estudio de esta tesis necesita un modelo historiográfico pertinente, lo cual demandó el planteamiento y construcción de uno. Asimismo, la historia intelectual de la orden franciscana en el Perú debe ser leída dentro de su historia institucional y su álgida y conflictiva historia intelectual en España durante los siglos XV y XVI, pues, como se demuestra en este estudio, muchas de las propuestas americanas son respuestas a dichas disputas. Asimismo, al tratarse de un texto que tiene como eje central a la propuesta filosófica de Duns Escoto, autor de trascendental importancia para la historia del pensamiento occidental en general, es fundamental estudiar historiográficamente el pensamiento escotista en Europa, especialmente en España, y su traslado al Perú con la constitución de la escuela escotista peruana y su principal referente como fue el padre Valera. Finalmente, los capítulos se alargan y fatigan con el esfuerzo de justificar el vínculo de la *Logica in via Scoti* con la compleja y rica historia de la lógica en Occidente. Además, si tenemos en cuenta el contexto histórico que envuelve la publicación de la obra del padre Valera, el tema se complejiza más al analizar detalladamente la propuesta en un cuadro histórico y social de fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII con el planteamiento del *giro indiano*. Pido disculpas al lector por el tamaño de las páginas y me responsabilizo por los deslices y errores que pude haber cometido en la redacción de esta tesis.

El texto se compone de tres capítulos. El primero desarrolla el primer argumento del modelo de la historiografía de la filosofía virreinal, para ello se propone un esquema analítico y teórico con el cual se estudian las fuentes como crónicas conventuales, documentos universitarios y legales del siglo XVI y XVII que justifiquen y evidencien dicha historiografía. Asimismo, y como ejercicio fundamental que garantice la coherencia del esquema historiográfico, se examina la terminología empleada y se plantea una nueva periodización más acorde con este modelo historiográfico. El segundo capítulo estudia el desarrollo histórico e intelectual de la orden franciscana antes y durante su traslado y proyección al territorio americano. Luego se analiza la creación de la provincial franciscana en el Perú y su inmediata política académica que contribuyó a la formación de la escuela franciscana en el Perú y su preferencia por la filosofía de Duns Escoto. Finalmente, el tercer capítulo estudia la genesis histórica de la *Logica in via Scoti*, especialmente con respecto a sus vínculos con las obras lógicas y su contexto en el cual se produce. Si bien es cierto, esta tesis no es una investigación filosófica, sino histórica, por momentos hago algunas disquisiciones y aclaraciones filosóficas siempre teniendo en cuenta que contribuyan a aclarar algún aspecto histórico del objeto de estudio de esta tesis. Finalmente, anexo el índice general de la obra de Jerónimo de Valera traducido y editado críticamente del latín al español de manera que el lector interesado en ahondar algún punto de la propuesta escotista pueda acceder con cierta facilidad.

El trabajo para la redacción final de este texto ha sido pausado y sostenido. La formación filosófica recibida por parte de mis maestros franciscanos en el convento de Santa Rosa de Ocopa fue de crucial importancia. El estudio metódico del latín fue la llave maestra para introducirme al conocimiento del complejo mundo filosófico de Occidente, pues luego del griego, el latín fue por más de 1700 años la *lingua franca* con la que pensaron y escribieron los más ilustres filósofos, entre los cuales, cabe reconocer también a los americanos. Fr. Dante de Ocopa fue el paciente y riguroso maestro de esta asignatura, sus clases matutinas en el claustro del estudiantado empezaban con notas a Cicerón, Horacio o San Agustín así como las meriendas eran degustadas con algún pasaje de la Vulgata de San Jerónimo. El conocimiento y estudio del pensamiento de Duns Escoto fue posible gracias a las magistrales clases de Fr. Antonio Goicoechea, el sabio fraile, cuya oceánica erudición brillaba junto a su testimonio de vida austera y sobria. Sus clases vespertinas eran en el claustro del noviciado junto a una hermosa biblioteca y de vez en cuando caminábamos por el campo emulando a los peripatéticos o los viejos escolarcas

aristotélicos. Por su parte, Fr. Gustavo Leonardo fue el maestro de las disquisiciones lógicas y filosóficas. Sus clases eran un entrenamiento pugilístico para la mente, nuestros oponentes nada más y nada menos Aristóteles, Sexto Empírico, Alejandro de Afrodisia, los estoicos, los lógicos medievales, Leibniz y Kant. Todo esto que expreso es motivo de agradecimiento a estos hermanos menores y un humilde homenaje de parte de este siempre discípulo suyo.

Debo añadir la formación en filosofía medieval que recibí de Luis Bacigalupo cuando fue mi asesor para la redacción de la tesis de licenciatura. El estudio paciente que debí emprender del pensamiento medieval para comprender la filosofía de Duns Escoto fue bien guiada por él, y mediante sus enseñanzas recibí la metodología y disciplina germanas de su *Doktorvater* el erudito escotista Ludger Honnefelder. Asimismo, la formación de historiador que complementa mi perspectiva intelectual fue guiada (y sigue siendo) por Carlos Gálvez Peña. Él me brindó las sugerencias históricas y teóricas para estudiar con serenidad y rigurosidad la cultura americana de los siglos XVI y XVII. Esta tesis no hubiese sido redactada sin el asesoramiento de Carlos. Por otro lado, debo reconocer la cultura virreinal que adquirí en el Proyecto Estudios Indianos en las oficinas del Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico. Las conversaciones, lecturas y congresos compartidos con Martina Vinatea y Elio Vélez han sido fundamentales para perfilar mis intereses filosóficos virreinales. Finalmente, mis maestros en la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica me brindaron herramientas esenciales para mi formación de historiador. Esta investigación propone una lectura nueva de una parte de nuestra historia intelectual y en tanto propuesta es un producto abierto a las correcciones y modificaciones que se puedan surgir, pues, como afirma el sabio doctor Escoto *in processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis* (“en el proceso de la generación humana siempre crece la noticia de la verdad”).

# 1.-HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA VIRREINAL EN EL PERÚ: SIGLOS XVI Y XVII

## 1.1.-PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA, DEFINICIÓN DE TÉRMINOS Y PERIODIZACIÓN

### 1.1.1- La cuestión sobre la historiografía de la filosofía virreinal

El problema aquí planteado es la elaboración de una historiografía<sup>1</sup> del pensamiento filosófico durante el virreinato peruano, especialmente en los siglos XVI y XVII, balance teórico de consideración aún pendiente, a pesar del interés cada vez mayor por esta importante etapa de nuestra historia intelectual. Se comprende por historiografía no solo el discurso histórico sobre el pasado, sino la indagación de este pasado por medio de un modelo formal constituido por principios teóricos y explicativos<sup>2</sup>, pues, si la historiografía es un ejercicio teórico con carácter científico, cuyo objetivo es ofrecer una explicación de los hechos históricos, entonces, está obligada, por su misma naturaleza, a fundamentarla a través de un modelo teórico que garantice la mayor rigurosidad en la

---

<sup>1</sup> No se discutirá sobre este término, sino en la sección siguiente donde adopto una postura sobre la comprensión de la historiografía como una disciplina científica, es decir, un sistema riguroso de principios, conceptos y deducciones. Anotaré esta breve descripción para que el lector se aproxime junto a mi propuesta sobre esta cuestión: «La historiografía puede ser definida como “la historia del discurso [...] que los seres humanos han mantenido sobre el pasado; sobre su pasado” (Charles-Olivier Carbonell, *L’Historiographie*, 1981- 2003) o como “el examen de los diferentes discursos del método histórico y de los distintos modos de escritura de la historia” (Guy Bourdè et Hervé Martin, *Les Écoles historiques*, 1997). Ella, entonces, es del interés de los historiadores por su concepción de la historia, su método y su producción. La historiografía se ha dedicado, por largo tiempo, a la historia de las ideas sobre la historia; al análisis de las obras de los historiadores.» (Offenstadt, 2009, p.81). Existe nexos evidentes entre la historiografía y la filosofía, pues en la metodología epistemológica comparten un área común donde a veces se suele confundir una con otra. Al respecto, existe del mismo modo una clásica literatura mayormente en lengua alemana: Eduard Fueter *Geschichte der neueren Historiographie*, 1936; J. Shotwell, *The History of History*, 1939, J. Thompson y B. Holm, *A History of Historical Writing*, 2 vols., 1942, Karl Brandi, *Geschichtswissenschaft*, 1952.

<sup>2</sup> El mismo término *historiografía* no solo denota una descripción o escritura de la historia. La etimología de este término ἱστοριογραφία (historiografía) es una palabra compuesta de ἱστορία (historia) y de γραφία (grafía) donde el último procede del sustantivo γραφή. Según el célebre **Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon** el significado del término γρ φ-ή, ή, *representation by means of lines* [representación por medio de líneas. Traducción mía] contiene tres grandes acepciones. **1.- drawing, delineation** [dibujo, delineación], **2.- Writing or the art of writing** [la escritura o el arte de escribir] y **3.- (γράφομαι)** as law-term [como término de derecho]. De modo que las dos primeras acepciones son las que se aproximan con mayor rigurosidad al propósito de esta investigación; es decir, al estudio minucioso de las “líneas de representación” o fundamentos con los cuales se puede escribir una historiografía de la filosofía virreinal. Asimismo, se trata de una “escritura” que sigue un esquema de análisis de fuentes documentales igualmente escritas. Puede consultarse para fuentes griegas y mayor estudio etimológico el *Thesaurus Linguae Graecae* que contiene el diccionario virtual *Little-Scott* consultado (<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=23603>)

explicación de su objeto de estudio. En tal sentido, el esquema historiográfico que se sugiere en este primer capítulo se ajustará constantemente a la rigurosidad formal de los modelos teóricos para luego corroborarlo en los materiales bibliográficos y documentales pertinentes con el fin de evidenciar la consistencia del modelo historiográfico de la filosofía virreinal<sup>3</sup>.

*¿Es posible una historiografía del pensamiento filosófico en el virreinato del Perú?* Si la respuesta es negativa, automáticamente se eliminaría toda posibilidad de estudio y comprensión de las principales ideas discutidas durante los siglos XVI y XVII (y en buena parte del XVIII, puesto que, a mediados de este siglo sucedieron hechos que modificaron el curso del pensamiento virreinal) a pesar de la existencia de evidencias materiales y textuales (Medina, 1965; Redmond, 1972; Hampe, 1999)<sup>4</sup>. Es decir, se negaría el *hecho histórico*<sup>5</sup> de la filosofía virreinal sobre la base de su evidencia misma, lo cual es una contradicción y un absurdo. En cambio, si la respuesta es afirmativa, no solo se mantiene la apertura a una comprensión del objeto de estudio, sino que exige el planteamiento de

---

<sup>3</sup> El planteamiento de dicho modelo historiográfico se inspira en el loable trabajo editorial y de coordinación de Giovanni Santinello publicado en cinco densos volúmenes: *Models of the History of Philosophy. From its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*, vol. 1 (Springer, 1993), *Models of the History of Philosophy. From the Cartesian Age to Brucker* (Springer) vol. 2, *Models of the History of Philosophy. The Enlightenment and the Kantian Age* (Springer) vol. 3, *Models of the History of Philosophy. The Age of Hegel* (Springer) vol. 4, *Models of the History of Philosophy. The Later Nineteenth Century* (Springer) vol. 5. Es decir, siguiendo la tesis central de estos volúmenes, la historiografía de la filosofía virreinal no solo es posible, sino que puede insertarse en la historia de las ideas como un modelo autónomo y original como veremos a lo largo de este capítulo.

<sup>4</sup> Sobre las fuentes textuales, se tiene que distinguir dos niveles. Las fuentes primarias cuyo cuadro más completo hasta el momento fue realizado por Redmond (1972) y que desarrollaré en los acápites siguientes y las fuentes sobre la filosofía virreinal o fuentes secundarias. Destacan Felipe Barreda y Laos (1909), José Toribio Medina, *La imprenta en Lima*, 1964 (4 tomos) de donde se cotejan títulos y autores recogidos por Redmond (1972); Manuel de Mendiburu y su monumental obra *Diccionario Histórico-biográfico*, Lima, 1931-1934, las obras de Luis Antonio Eguiguren sobre la Universidad de San Marcos que se desarrollan en los acápites siguientes y se encuentran en la bibliografía general de esta investigación. Asimismo, cabe destacar la obra de Rubén Vargas Ugarte, *Historia del Perú. Fuentes*, Lima, 1945. Raúl Porras Barrenechea, *Fuentes históricas peruanas: Apuntes de un curso universitario*, Lima, 1963. Luis Alberto Sánchez, *La literatura peruana*, Buenos Aires 1951. Sobre este, Manuel Mejía Valera (1963) dice: “Pero es en La literatura peruana (...) en especial en el tomo primero, “Boceto sobre la imitación en la literatura peruana”, y en el tercero, “Teólogos y escolásticos” donde se recoge valiosos (sic.) datos sobre filósofos y teólogos de esa época, y a menudo ofrece una justa interpretación de sus obras” (p. 20). Jorge Basadre, *Historia del derecho peruano*, Lima 1937. Sin duda, las monografías de Carlos Daniel Valcárcel citadas a lo largo de este capítulo y referenciadas en la bibliografía final. José Valega, *El virreinato del Perú*, Lima 1939, “en uno de cuyos capítulos, “Filosofía y ciencia” afirma que, en el Perú virreinal, hasta la aparición de Rodríguez de Mendoza, los filósofos estuvieron afiliados a la escolástica” (Mejía Valera, 1963, p. 23). En efecto, tanto n fuentes primarias como secundarias es innegable el hecho de una filosofía virreinal, pero ninguna ofrece una historiografía de la filosofía virreinal.

<sup>5</sup> Entiendo por *hecho histórico* a cualquier acontecimiento sucedido en un espacio y tiempo determinados. El término *hecho* es el participio del verbo *hacer*, del latín *facere*, que connota la concreción de algo en el pasado. Así, al expresar el sintagma *hecho histórico*, hago referencia a un acontecimiento (*hecho*) que es relevante (*histórico*) en este caso para la historia intelectual. *Oxford Latin Dictionary*, 1968, Oxford at the Clarendon Press, pp. 668-671.



otra importante cuestión que concreta mejor este propósito: *¿cómo explicar esta historiografía?* Pues, no solo se trata de afirmar su posibilidad, sino de demostrarla por medio de un modelo teórico coherente aplicado a los hechos registrados en los documentos de la época que se pretende estudiar.

En efecto, es indispensable proponer un *modelo teórico historiográfico*<sup>6</sup> con el cual se explique el desarrollo de la filosofía virreinal en los siglos XVI y XVII, de modo que, las limitadas interpretaciones de este período intelectual de nuestra historia como una simple continuación y repetición del escolasticismo europeo sean superadas y la *filosofía virreinal* sea considerada un fértil y original campo de investigación de una propuesta filosófica propia de esta parte del orbe en cuya *terra incognita* se enraízan los orígenes de las tradiciones filosóficas tan buscadas y anheladas como ignoradas y contrariadas durante el siglo XX por pensadores latinoamericanistas a favor de una filosofía “auténticamente” latinoamericana (Egoavil, 2020)<sup>7</sup>.

Las cuestiones anteriores son el núcleo del problema central de la historiografía de la filosofía virreinal ausente y desconocida aún en nuestros círculos académicos. Esta ausencia a menudo nos conduce a una lectura histórica errada de nuestra herencia filosófica. Nos limitamos a entenderla como una repetición de la escolástica europea de

---

<sup>6</sup> Por *modelo teórico* se entiende el ‘modo’ de explicación de una propuesta teórica, en este caso, el de la historiografía de la filosofía virreinal. Este *modelo*, en efecto, debe ser formal, objetivo y consistente. Es la parte más abstracta y la que configura el esquema o esqueleto del constructo de la historiografía, de modo que, si esta pretende ser una explicación rigurosa de los hechos históricos, ha de contener al menos un mínimo de principios formales que permitan deducir ciertas verdades. Al respecto del concepto modelo teórico, se ha consultado: Max Black (1961) *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, sobre todo el capítulo XIII, “Models and Archetypes”. Hans Freudenthal (1961) *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, Reidel Publishing Company, The Netherlands. Ernst Nagel, Patrick Suppes and Alfred Tarski (1962) *Logic, Methodology, and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*, California, Stanford University Press, especialmente, R. B. Braithwaite, H. Putnam et al., "Symposium on Models in the Empirical Sciences", pp. 224-264.

<sup>7</sup> “Pensadoras y pensadores latinoamericanos durante el siglo XX no escatimaron esfuerzos al momento de plantearse la acuciante (e incluso intrigante) duda acerca de la posibilidad de una *filosofía latinoamericana*, así como se habla, desde una perspectiva nacional, de una filosofía francesa, inglesa, española o alemana; o, desde una perspectiva histórica, de una filosofía griega, romana, medieval, moderna o contemporánea. Alimentada por la búsqueda de una identidad nacional, la pregunta por la filosofía latinoamericana surgió desde la cuestión sobre el *ser americano* luego de la conformación de las naciones y de las sangrientas luchas políticas de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. En este sentido, México, luego del triunfo de la revolución de 1910, marcó el punto de inicio de una incesante búsqueda sobre los orígenes culturales y filosóficos de la identidad del ser mexicano e, inmediatamente, esta se expandió a las demás naciones del continente” (Egoávil, 2020).

los siglos XII y XIII<sup>8</sup> mediada por una “segunda escolástica” atribuida a la España del Siglo de Oro (Giacon, 1944; Gracia, 1998b)<sup>9</sup>, de modo que, se determina con facilidad los siglos de nuestro período virreinal como “nuestra Edad Media intelectual” (Barreda, 1909; Zabalza, 1986)<sup>10</sup>. Esta borrosa visión histórica a la cual denomino como la perspectiva del *antifilosofismo virreinal* niega la posibilidad de un desarrollo filosófico propio en el Perú sobre la base de su desconocimiento que, como se constatará en varios apartados de este capítulo, especialmente en el último, se gestó gradualmente desde mediados del siglo XVIII con el advenimiento de las Reformas Borbónicas<sup>11</sup> (O’Phelan, 1983; Román, 1998; García Ayluardo 2010) y fue incorporándose al mundo conceptual

---

<sup>8</sup> Desde una perspectiva historiográfica, se entiende por “escolástica” el período de la historia del pensamiento occidental desde el siglo XII al XIV dentro de otro período mayor conocido como la Edad Media. La Escolástica se caracteriza principalmente por el gran debate suscitado por la presencia del pensamiento de Aristóteles principalmente en la Universidad de París. Fue la época en la que se escribieron las grandes síntesis teológicas y filosóficas conocidas como las *Summae*. Se suele identificar *lo medieval* con *lo escolástico* siendo una reducción que limita una comprensión más rica y profunda del período en mención. Existe una amplísima bibliografía al respecto. Puede consultarse: Gilson, Etienne (1932) *L’Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: J. Vrin. Geyer, Bernhard (1951) *Die patristische und scholastische Philosophie*. Graz, Akademische Druck. Werner, Karl (1971) *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. New York, Franklin. Grabmann, Martin (1957) *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg im Breisgau, Herder. Kretzmann, Norman, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Eleonore Stump (2008). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge Universities Press. Kenny, Anthony (2005). *Medieval Philosophy. A new history of Western Philosophy*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press. Saranyana, Joseph (2007). *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: EUNSA.

<sup>9</sup> Un reciente estudio de los profesores José Luis Fuertes Herreros, Manuel Lázaro Pullido y María Idoya Zorroza plantean una lectura acorde a la postura que adopto en esta investigación. Ver *Mística y filosofía en el Siglo de Oro*, Pamplona: EUNSA, 2017.

<sup>10</sup> No solo destaca la perspectiva de Barreda y Laos, sino que es una perspectiva común en muchísimos pensadores e intelectuales peruanos, como, por ejemplo, Manuel Vicente Villarán autor del libro *Estudios sobre educación nacional*, Lima 1923 donde “apunta que los monarcas españoles y sus representantes en las colonias combatieron la verdadera ciencia, los estudios serios que habrían despertado ideas de progreso, pero que favorecieron la propagación de la teología y la filosofía escolásticas” (Mejía Valera, 1963, p. 15). Carlos Wiese, *Apuntes de historia crítica del Perú* (época colonial), Lima, 1909. Un caso interesantísimo es el de José de la Riva Agüero cuyas ideas contrarias a la filosofía virreinal cambiaron en el transcurso de su vida marcada por una etapa positivista y otra más peruanista. “«Hubo allá en los tiempos coloniales un escolasticismo estragadísimo y caduco, que murió en ingloriosa decrepitud a manos del sensualismo enciclopedista» (citado en Mejía Valera 1963, p. 16). Más tarde, sin embargo, “mostrará aversión por las ideas enciclopedistas del siglo XVIII peruano y elogiará desmesuradamente la Escolástica.” (Mejía Valera, 1963, p. 16).

<sup>11</sup> Los estudios más importantes al respecto abordan los aspectos más relevantes de este reformismo. Puede verse Fernández, Roberto (1996) *La España de los Borbones: las reformas del siglo XVIII*. Madrid: Historia 16 temas de hoy. Domínguez Ortiz, Antonio (2005) *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial. Martínez Shaw, Carlos (1996). *El Siglo de las Luces. Las bases intelectuales del reformismo*. Madrid: Historia 16-Temas de Hoy. Ruiz Torres, Pedro (2008). *Reformismo e Ilustración*. Vol. 5 de la *Historia de España*, dirigida por Josep Fontana y Ramón Villares. Barcelona: Crítica/Marcial Pons. O’Phelan Godoy, Scarlett (1988). *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cuzco. Sarrailh, Jean: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

de los intelectuales peruanos a través del tiempo y de varias generaciones destacando con peculiar característica Felipe Barreda y Laos (1886-1973) de la denominada Generación del Novecientos (Pacheco Vélez, 1993)<sup>12</sup>. Esta perspectiva ha llegado hasta nuestros días y ha configurado gran parte de la débil visión historiográfica con la cual nos aproximamos al estudio de la filosofía en el virreinato peruano.

El *antifilosofismo virreinal*, estrictamente hablando, no fue una escuela de pensamiento ni una filosofía sistemática. Fue una actitud que devino en una perspectiva intelectual con el transcurrir del tiempo. Se gestó con la llegada de las ideas de la Ilustración europea a través de las reformas borbónicas, especialmente del ambiente académico francés, durante el siglo XVIII, aunque con antecedentes virreinales muy interesantes (Egoavil, 2021)<sup>13</sup>. Adquirió fuerza y forma con el advenimiento de las nuevas tendencias filosóficas como el positivismo, el romanticismo o el espiritualismo de fines del siglo XIX y parte del siglo XX. Asimismo, diversos sucesos políticos de trascendental importancia para la historia del Perú como el proceso de Independencia (1808-1821) y la Guerra con Chile (1879-1884) contribuyeron para que la actitud del antifilosofismo virreinal se enfoque de una manera despectiva con respecto a la tradición filosófica virreinal.

Es importante añadir una breve aclaración sobre el término *antifilosofismo*, sobre todo con respecto al prefijo «anti» que no solo denota o significa 'opuesto' o con 'propiedades

---

<sup>12</sup> Existe una amplia bibliografía al respecto. En el último acápite de este capítulo se desarrollará con mayor solvencia.

<sup>13</sup> Los ejemplos de Juan Vásquez de Acuña, de Nicolás de Olea (1635-1705) y de José de Aguilar (1652-1708) son paradigmáticos. Vásquez de Acuña fue autor de un curioso panfleto, cuyo título reza: *Galileo Galilei, Filósofo, y Matemático el más célebre* (...) consta de cuatro páginas no numeradas, pero, para efectos de este ensayo, referiremos a la numeración arábiga clásica; asimismo, el texto está escrito en ocho grandes párrafos en español e impreso en tipos bastante legibles. Actualmente se encuentra custodiado en la John Carter Brown Library en la sección *Sources of Peru: books and maps*: [https://www.brown.edu/Facilities/John Carter Brown Library/exhibitions/peru/peru/science\\_vazquez.php](https://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/exhibitions/peru/peru/science_vazquez.php). El padre Olea nació en Lima el año 1635 fue autor de importantes e interesantes libros: *Manual de filosofía* de 1687, *Curso de artes* de 1693, *Theologia Scholastica* y *Resoluciones morales y absolución de dudas* de 1694 [Saldamando menciona otras obras: *Compendium universae veteris* de 1675; *Informe sobre la fundación del Monasterio de Jesús María, Panegírico a Diego de Benavides de la Cueva; Declaración de las constituciones de la Real y Militar orden de Nuestra Señora de la Merced*, etc. Asimismo, destaca sobremanera el gran texto titulado *Summa Tripartita Scholasticae Philosophiae, sive cursus philosophicus triennis in Logicam, Phisicam et Metaphisicam Aristotelis, iuxta hodiernum scholarum*, traducido al español como «Suma tripartita de filosofía escolástica, o curso filosófico trienal en lógica, física y metafísica según las escuelas actuales» [modernas]. José de Aguilar según Torres Saldamando, estudió en el Colegio de San Martín, al igual que Olea. Fue profesor de artes (filosofía) y teología. Escribió tres tomos de un *Curso de Filosofía* publicado en Sevilla en 1701 y cinco tomos de un *Curso de teología* publicado en 1731 en Córdoba (Vargas Ugarte, *Los jesuitas del Perú*, p.131). tuvo aproximaciones a los humanistas. Fue autor, según el libro de José Toribio Medina, *La imprenta en Lima*, de un *Cursus Philosophicus dictatus Limae a P. Iosepho de Aguilar*, 1702, en tres tomos.

contrarias<sup>14</sup>, sino que, sobre esta denotación y junto al fundamento bibliográfico y documental pertinente, es posible atribuirle el significado de una perspectiva filosófica que niega la producción filosófica en el Perú durante los siglos XVI y XVII. Además, interpreta la historia de la filosofía virreinal como la continuación de la escolástica europea fraguada en una “Edad Media peruana”. Esta actitud fue común en muchas generaciones de intelectuales, algunos radicalizaron sus posturas, otros la moderaron, incluso hubo quienes al final de sus días se retractaron y relevaron el período del pensamiento *virreinal* como una etapa de gran originalidad y fecundidad intelectual, cuyos casos más paradigmáticos son Pablo de Olavide (1725-1803) y Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966)<sup>15</sup>.

Esta perspectiva identifica a la Edad Media con nuestra época virreinal, afirma que los mismos tópicos de discusión escolásticos de los siglos XII y XIII fueron trasplantados en el Perú del siglo XVI y XVII a secas. Discusiones como, por ejemplo, el problema de los universales<sup>16</sup> o el debate en torno al principio de individuación de los seres<sup>17</sup>. La perspectiva del *antifilosofismo virreinal* no interpretó el desarrollo histórico del pensamiento filosófico en el Perú de los siglos XVI y XVII bajo un esquema historiográfico pertinente, sino más bien lo comprendió bajo los patrones historiográficos propios de la ilustración del siglo XVIII y cimentados por las filosofías antimodernistas propias del siglo XIX. No es casual, entonces, que esta perspectiva filosófica haya

---

<sup>14</sup> Según la RAE. Consulta electrónica: <https://dle.rae.es/anti-#2oVh7hq>

<sup>15</sup> En mi ensayo “Entre tradiciones, novedades y paradojas: el *antifilosofismo virreinal* en el Perú” desarrollo a profundidad este tema y ofrezco no solo las evidencias necesarias para argumentar la tesis del antifilosofismo, sino también un ensayo bibliográfico donde recojo las principales fuentes.

<sup>16</sup> Al respecto, la literatura especializada más importante consultada al respecto tiene como referente a De Libera, Alain (1996) *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil. A ello se suma el extraordinario trabajo de Klima, Gyula (2015) “The Medieval Problem of Universals”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.plato.stanford.edu/entries/universals>. Klima, Gyula (2003) “Natures: the problem of universals”, en *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, McGrade, Arthur Stephen, ed. Cambridge: Cambridge Universities Press. Finalmente, en lengua española es importante mencionar el trabajo de Di Camilo, Silvana (2014). El problema del estatus ontológico del universal en Aristóteles. *Synthesis*, pp. 103-122.

<sup>17</sup> El tema de la individuación es un asunto de vital importancia en la filosofía y teología escolásticas, pues las implicancias cristológicas eran más profundas de una simple aproximación ontológica a la realidad de las entidades del mundo natural. En ese sentido, es importante consultar los trabajos de Gracia, Jorge (1987) *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*. México: UNAM. Gracia, Jorge (1994) *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*. Albany: SUNY. Faitanin, Paulo (2005) A querela da individuação na Escolástica. Aquinate. *Revista eletrônica de estudos tomistas*, Nro. 1, pp. 74-91

desprestigiado a las tendencias filosóficas que la antecedieron como infecunda y nada original.

En todo caso, el esquema historiográfico de esta perspectiva es híbrido, pues mezcla elementos de la historiografía del neoescolasticismo europeo de inicios del siglo XX, a raíz del impulso renovador de los estudios medievales otorgado por los documentos papales como la encíclica *Aeternis Patris* del Papa León XIII, cuya lectura del *continuum* del medioevo calza bien en la historiografía intelectual europea, pero no para el caso americano donde el *antifilosofismo* fuerza una interpretación y comprensión de los siglos XVI y XVII como nuestro *Medium Aevum*. Asimismo, según la misma postura, el orbe americano fue escenario no solo de la continuación de la escolástica europea, sino una simple caja de resonancia de los “avances” filosóficos de la modernidad<sup>18</sup>, de modo, que las ideas de René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790) e incluso Isaac Newton (1643-1727) solo fueron repetidas “escolásticamente” en el virreinato peruano<sup>19</sup>. En efecto, la filosofía europea estancada de los siglos XII y XIII tuvo un corolario en el espacio americano durante los siglos XVI y XVII a través de una serie de pueriles juegos sofisticados hasta que el grito de los ilustrados a abandonar la *minoría de edad* intelectual con el *Sapere aude!* kantiano (Kant, 2004)<sup>20</sup> se hizo realidad junto a la consecuente renovación espiritual de Europa (Cassirer, 1943)<sup>21</sup> y del mundo.

---

<sup>18</sup> La literatura sobre esta parte de la historia de la filosofía es abundante. No obstante, existe una selección interesante en lengua española: Sanz Santacruz, Víctor (2005) *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna*. Pamplona: EUNSA. Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988. Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1998.

<sup>19</sup> Con respecto al caso de Newton es muy interesante, ya que el clérigo Isidoro de Celis fue autor de una monumental obra donde el eje central es el pensamiento del sabio inglés. *Elementa philosophiae quibus accedunt principia matemática* fue publicada en 1787. Puede verse Egoavil, 2021.

<sup>20</sup> “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración” (Kant, 2004, p. 83) [Los subrayados son del autor]. Otros textos kantianos relacionados con la ilustración y una perspectiva distinta a la medieval, mas no contraria, son: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784); *El conflicto de las Facultades* (Edición de Roberto Rodríguez Aramayo) Alianza Editorial, Madrid, 2003.

<sup>21</sup> Para un análisis más detallado de este cambio de espíritu en la filosofía de los ilustrados, a parte del clásico estudio de Cassirer, se recomienda: Gay, Peter, *The Enlightenment: An interpretation*, W. W. Norton, New York, 1995-6 (2 vols). Hinske, M. (1981) *Was ist Aufklärung?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. Hegel, Georg Friedrich (1977) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. Hegel, Georg Friedrich (1986) *Lecciones sobre la Filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial. Croce, Benedetto (1917) *Teoría e Storia della storiografia*. Laterza, Bari. Brunschvigs, Louis (1927) *Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale*. Alcan, París.

Una interpretación de la historia filosófica del Perú durante el virreinato debe ser planteada específicamente para los siglos XVI y XVII con el objetivo de comprender la originalidad del pensamiento virreinal y su abrupta ruptura a mediados del siglo XVIII con el reformismo borbónico y las filosofías decimonónicas que impidieron las consecuencias de los planteamientos teóricos de los filósofos virreinales. No pretendo plantear las preguntas de una historia contrafáctica formuladas en el condicional del “qué hubiera pasado si” la filosofía virreinal o sus principales planteamientos hubiesen seguido su cauce intelectual natural. Es innecesario y nada riguroso proponerse el contrafactismo en la historia, pues lo más probable es que se obtenga más una absurda quimera conceptual que una evidencia demostrable, y, en función de este peligro, es más razonable *no multiplicar innecesariamente las ideas, los conceptos o los hechos históricos*, sino demostrarlas y explicarlas mediante un modelo historiográfico que garantice la coherencia de la explicación.

La perspectiva del *antifilosofismo virreinal* surgió paulatinamente a fines del siglo XVIII con el reformismo borbónico y la influencia de la ilustración francesa en el Perú, se acentuó en el XIX y se hizo común en el discurso de muchos académicos peruanos durante casi todo el siglo XX. Entre los pilares más importantes que contribuyeron en su formación destacan además de la Ilustración francesa<sup>22</sup> el positivismo comtiano<sup>23</sup> y los cambios filosóficos en Occidente durante el siglo XIX, sobre todo con respecto a la sesgada perspectiva histórica y filosófica de Georg Wilhelm Hegel (1770-1831)<sup>24</sup> y el historicismo alemán, cuyas ideas fueron leídas y aplicadas al Perú en medio de una profunda crisis política generalizada desde fines del proceso de la independencia (1809-1824) hasta fines de la Guerra con Chile (1879-1883). Bajo estas circunstancias históricas, sociales e intelectuales se interpretó el desarrollo filosófico del Perú virreinal

---

Horkheimer, Martin y Theodor Adorno (1969) *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sur Editores.

<sup>22</sup> Es interesante y sugerente consultar el estudio de Van Damme, Stéphane “*Philosophe /philosopher*”, *Cambridge Companion to French Enlightenment*, Daniel Brewer, ed. Cambridge: Cambridge University Press. En este ensayo, nuestro autor demuestra la conformación de la mentalidad o las principales directrices de la mentalidad del hombre ilustrado.

<sup>23</sup> No existe duda de la enorme influencia que tuvo el positivismo en el siglo XIX en todos los aspectos: desde las ciencias naturales hasta el nacimiento de las ciencias sociales o todo aquello que tenía que atribuirse el rótulo de “ciencia” para adquirir cierta jerarquía. Al respecto, destacan los trabajos del pensador francés: Comte, Auguste. (1973). *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Aguilar Argentina. Comte, Auguste. (1971). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar Argentina.

<sup>24</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*; traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, tres tomos. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; traducción de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1989, dos tomos,

casi por *inercia* atribuyéndole el rótulo de “escolástica”. No se puede negar una herencia del Medioevo en la cultura americana (Verlinden, 1954, Weckmann 1967 y 1984) así como no se niega una herencia clásica en los pensadores medievales, tal como reza el adagio latino *ex nihilo nihil fit*, o nada surge de la nada. Pero también es evidente que las ideas y los conceptos como productos de la racionalidad humana, así como se patrifican en el tiempo, del mismo modo, contienen una plasticidad sobre la cual pueden añadirse o restarse modificaciones. Lo que subsiste es lo que se hereda y no se puede negar este hecho como tampoco la contingencia del cambio que experimentan estas ideas que en lenguaje muy general puede denominarse “evolución”. Precisamente, la historiografía que se propone tiene como objeto de estudio el conjunto de ideas filosóficas que se formularon y discutieron en el Perú de los siglos XVI y XVII. Asimismo, indaga sus orígenes y sus características, sus relaciones e interconexiones con la historia intelectual occidental para reconocer su importancia y evitar lecturas reduccionistas con las cuales nos hemos aproximado hasta el momento.

Los orígenes de la filosofía virreinal se enraízan en la Escolástica medieval de los siglos XII y XIII y en el pensamiento del Siglo de Oro español (Fraile, 1971, pp.149-359)<sup>25</sup>. Gran parte del conocimiento del período de interés es posible gracias a la comprensión de los dos anteriores, puesto que, de la Escolástica heredó el complejo aparato teórico y metodológico (tópicos, temas, bibliografía, metodología, etc.) intermediado por la filosofía desarrollada en el siglo áureo hispánico heredando de este no solo las clásicas escuelas escolásticas, sino además las novedades teóricas en torno al rol de los hispánicos en el orbe americano, la cristianización de los indios o los fundamentos legales de sus posesiones de ultramar. El rol desempeñado por la Escuela de Salamanca fue piedra angular en este proceso, especialmente el de las órdenes religiosas que entonces renovaron conceptos y discusiones avizoradas a fines del siglo XIV y plasmadas en las obras de Francisco de Vitoria (1483-1546), Domingo de Soto (1494-1560) o Francisco Suárez (1548-1617).

No es suficiente tener en cuenta la expansión geopolítica de Europa en el siglo XVI, sino también la *expansión mental* mediante la crítica del pensamiento escolástico en renovadas discusiones casi al momento del arribo de los españoles a tierras americanas. En ese

---

<sup>25</sup> Sobre la filosofía española, se ha estudiado las principales fuentes históricas: Fraile, Guillermo (1971) *Historia de la filosofía española*, BAC. Carreras y Artau, José (1943) *Historia de la filosofía española de los siglos XIII al XV*, Madrid. Abellán, José (1981-1989) *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa Calpe, Madrid, 6 vols. Tomo II, Edad de Oro. Bataillon, Marcel (1966) *Erasmus y España*, México.



sentido, el escenario Atlántico fue primer el espacio de intercambios no solo comerciales, sino también intelectuales (Kagan y Parker 2001; Lucena, 2004; Pietschmann, 2002; Morelli y Gómez 2006) como los saberes traídos por los europeos y los saberes recogidos de los indios. Por tanto, en evidente contradicción con la imagen de un quietismo hierático, diversos estudiosos han demostrado que los siglos XIV y XV fueron de crucial importancia para el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico occidental cuyas novedades teóricas no solo fueron cuestionadas por el *hecho americano*, sino algunas de estas aplicadas a la realidad americana de los siglos XVI y XVII (Remond 1972, 1998, Rivara, 2000, Furlong, 1952).

Una fértil actividad intelectual y producción bibliográfica se aprecia durante los siglos XIV y XV no solo en las universidades de Europa central (Muralt, 2002 y 2008), sino también en la España de la áurea centuria al momento de su llegada a América, especialmente con la consolidación de la Escuela de Salamanca y sus aportes sustanciales antes, durante y después del asentamiento hispánico en América, sobre todo en cuestiones filosóficas, teológicas, legales y morales (y hasta en teoría económica) desarrolladas en dicha corriente intelectual<sup>26</sup>.

Los filósofos españoles del *siglo áureo* tuvieron gran importancia en la historia intelectual occidental, así como sus pares ingleses, franceses o alemanes quienes son mencionados mayormente por la historiografía filosófica en general. La *translatio studiorum* (León Florido, 2005; Sgarbi, 2012; )<sup>27</sup> debe incluir en su historia la llegada de la filosofía a

---

<sup>26</sup> Existe en la actualidad un proyecto en el Max Planck Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie dirigido por Thomas Duve. Sitio web: <https://www.lhlt.mpg.de/gemeinschaftsprojekt/die-schule-von-salamanca>. En este proyecto se han publicado una serie de interesantísimos estudios: Thomas Duve, Matthias Lutz-Bachmann, Christiane Birr and Andreas Niederberger “The School of Salamanca: A digital collection of sources and Dictionary of its Juridical-Political Language”, 2014; José Luis Egío, “La consolidación del estatuto teológico-político del pagano amerindio en los maestros salmantinos y sus discípulos novohispanos (1512-1593)”, 2015.

<sup>27</sup> La *Translatio Studiorum* fue un movimiento cultural sobre todo libresco enorme tanto geográficamente como temporalmente. En esencia, fue un proceso de traducción de toda la cultura griega a lenguas orientales, principalmente siríaco, árabe, arameo y hebreo. Se suma la producción material de libros y de comentarios extensos a las obras griegas. Este proceso que se originó en la región griega del Egeo trasladó (de allí el término latino *translatio*) todos los conocimientos del *corpus graecum* hacia Oriente. Luego, como efecto *boomerang*, todo el bagaje greco oriental se trasladó a la Europa medieval a lo largo de los siglos X, XI y XII a través de varios centros de traducción como el sur de Italia (Salerno, Sicilia, principalmente) y la ciudad española de Toledo. Fue un proceso lento y repleto de conflictos teóricos, lingüísticos, religiosos y políticos. El material traducido al latín desde las lenguas orientales fue leído, enseñado y comentado en las principales universidades europeas como París, Oxford, Cambridge, Bolonia y Salamanca. En la Universidad de París fue donde se concentró el grueso del debate que generó durante el siglo XIII una serie de conflictos y condenas que marcaron el rumbo del pensamiento filosófico en occidente, pues se intentó por todos los medios de cometer dos cosas con las obras filosóficas aristotélicas y de inspiración aristotélica. O se “cristianizaba” el aristotelismo o se lo condenaba. En 1277 la famosa Condena del obispo de París fue el cenit de dicho conflicto. No obstante, esto no significó el fin de la



América. Además, no debe ser comprendida como una *transplatio* (o trasplante), sino como *translatio*, a secas, y una consecuente *renovatio mentis* (o renovación mental)<sup>28</sup> suscitada por un contexto social y político propio del espacio y sociedad americano, de modo que, la filosofía traída a estas tierras tomó características propias impulsadas por sus *circunstancias* en las cuales fue desarrollado el quehacer del filósofo: las preocupaciones más inmediatas, los problemas más complejos y las proyecciones teóricas más necesarias de la realidad americana estimularon la necesidad de la renovación e interpretación de las categorías filosóficas, de los conceptos e incluso de cambios de enfoques metodológicos. No es posible, entonces, seguir manteniendo la simple idea de la filosofía americana de los siglos XVI y XVII como la continuación de la escolástica o, peor aún, de una escolástica colonial.

La historiografía propuesta en esta investigación, por tanto, reconoce el conjunto de *características intrínsecas* que configuraron el modo genuino del quehacer filosófico en estas tierras, pues se distinguen del resto de aproximaciones filosóficas en un período histórico que no debe ser comprendido únicamente bajo la monolítica perspectiva del “modernismo europeo”, sino que incluye las propuestas americanas a un mundo intelectual en expansión a través de una red de posturas acrisoladas en un mundo mental, cultural y conceptual novedoso como el americano.

### 1.1.2.- La terminología en torno a la *filosofía virreinal*

---

*translatio studiorum*, pues, como demuestran muchos estudiosos que citaré en ña siguiente nota, este movimiento se extendió durante el siglo XVI a América por medio de las órdenes religiosas y su vital labor intelectual que cumplieron en las universidades americanas.

<sup>28</sup> Los autores citados a continuación, otorgan un mapa completo de la *translatio studiorum* en Europa desde la Modernidad hasta el siglo de Hegel. Todos los trabajos están reunidos en el excelente libro editado por Marco Sgarbi (2012) *Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*. Eva Del Soldato (2012) «*Illa litteris Graecis abdita: Bessarion, Plato, and the Western World*», pp. 109-122. Constance Blackwell (2012) «Aristotle to the Rescue: Pererius, Charron, Glanvill and Thomasius», pp. 123-140. Gregorio Piaia (2012) «Cartesianism and History: From the Rejection of the Past to a “Critical” History of Philosophy», pp. 141-154. Marta Fattori (2012) «*Dealbare Aethiopem: A Metaphor of the Translatio Studiorum at the Origins of Modernity*», pp. 155-176. Vasiliki Grigoropoulou (2012) «Descartes’s Physics vs. Fear of Death? An Endless *Translatio* of Thoughts and Bodies», pp. 177-196. Pina Totaro (2012) «Translating *Sub specie aeternitatis* in Spinoza: Problems and Interpretations», pp. 197-209. Hansmichael Hohenegger (2012) «From Rousseau to Kant: A Case of *Translatio Iudicii*», pp. 211-224. Valerio Rocco Lozano (2012) «Hegel’s translation of Platonic “Analogy”», pp. 225-236. Martin J. Burke (2012) «Margins, Methods and the Historiography of Concepts», pp. 237-251.

Luego de plantear la *cuestión* de una historiografía de la filosofía en el virreinato peruano, es importante examinar la terminología empleada en esta investigación, puesto que, las aproximaciones actuales y más comunes al período de nuestro interés suelen utilizar una terminología híbrida en la conjunción de los conceptos *escolástica (scholastica)*<sup>29</sup> y *colonialis*<sup>30</sup>, o, a veces, escolástica barroca<sup>31</sup> o escolástica americana aplicada a una realidad histórica, intelectual y cultural distinta. El empleo de esta terminología (escolástica colonial) refiere exclusivamente al quehacer filosófico de una escolástica europea repetida en América. Esta atribución se relaciona estrechamente con la perspectiva del *antifilosofismo virreinal* mencionada en párrafos anteriores, puesto que, intenta negar una producción original de los pensadores americanos y la interpreta como

---

<sup>29</sup> Sobre la escolástica, se referencia la nota 8. Existe una amplia bibliografía al respecto. Pero un examen etimológico del término escolástica normalmente no se considera al momento de emplearla en el estudio de la filosofía virreinal. Asimismo, este examen no se extiende al momento de comprender los componentes sociales del uso del vocablo “escolástica” cuya raíz, evidentemente, proviene del término latino **schola**. (Magnavacca, 2005, p. 196-197) y que refiere a las escuelas medievales en buena medida. O como veremos en el tercer capítulo donde se refiere a los escolios que se escribían a los textos desde la antigüedad clásica.

<sup>30</sup> Deriva del término colono que a su vez del latín *colonus* o labriego, masadero, labrador que arrienda una heredad, según Corominas, 1984, tomo CE-F.

<sup>31</sup> Sobre la asociación de los términos barroco, escolástica y filosofía con “lo americano”, incluso, me parece demasiado forzada. Es la exageración dicha sobre el barroco por Francis Bacon cuando se refería a este como “matrimonios y divorcios ilegales entre las cosas” (*The Advancement of Learning*, II, p.4. *traducción mía*). Es una conceptualización más propia para asuntos estéticos o artísticos incluyendo a la retórica tal como fue propuesta en su momento por Baltasar Gracián en su tratado *Agudeza y arte de ingenio* de 1648: “Este se pone de manifiesto en una gran variedad de operaciones: es descubrir la afinidad entre cosas distantes o, viceversa, la diversidad entre cosas vecinas, en transformar un objeto en lo contrario de lo que parece a primera vista, en llevarlo hasta lo imposible, en moderar una exageración luego de haberla enunciado, en crear paradojas, en comentar, interpretar, adivinar o deformar las intenciones de los otros, las razones y las motivaciones de sus actos de modo benevolente o malicioso, en disimular una crítica bajo un elogio, en crear juegos de palabras, inversiones de términos, anagramas, en equivocarse, en extraer de una cosa el extremo opuesto y probar todo lo contrario a través de argumentación, en deducir consecuencias imprevisibles y secretas, en plantear enigmas, en crear expectativas, en disolver súbitamente una dificultad, en hacer alusiones... (...)” (Mario Perniola, *Sobre el pensar barroco*, 2014, pp. 6-7). Es decir, hacer lo que la mayoría de estudiosos se aproximan a esta etapa, vale decir, deducir barrocamente un período de nuestra historia filosófica intelectual no tan barroco, o en otras palabras, somos los intérpretes actuales quienes nos aproximamos barrocamente a una región del conocimiento filosófico como el peruano de los siglos XVI y XVII no necesariamente barroco. Puede verse el estudio de Hofmeister Pich, Roberto y Alfredo Santiago Culleton (2016). *Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, 75-85. Barcelona: FIDEM – Brepols como ejemplo de una aproximación forzada. Incluso, la idea barroca de la filosofía es la herencia de la concepción estoica de la asociación del filósofo con el guerrero que rompe con la célebre tripartición hecha por Georges Dumézil cuando interpreta las primitivas organizaciones indoeuropeas de los oradores, bellatores y mercatores. Es decir, el barroco, siguiendo al estoico, identifica al soldado con el filósofo en la medida que contiene un conocimiento de las causas de la técnica que puede emplearse para transformar una realidad. Pero a su vez, lo contemplativo propio de la filosofía mezclado con lo activo del guerrero siendo el más grande y elocuente ejemplo de esta perspectiva la obra poética del filósofo virreinal Juan Espinosa Medrano *Apologético en favor de Do Luis de Góngora*, Lima 1662, o la defensa filosófica poética de un guerrero.

el *continuum* del escolasticismo europeo, de allí que, es necesario examinar la terminología para luego proponer una que sintonice con la *realidad* social, intelectual y cultural del virreinato peruano y las discusiones filosóficas debatidas en él. El examen de estos términos debe conducirnos a la adopción de uno que esté más acorde con el período histórico y contenga la suficiente carga semántica que evite interpretaciones erradas.

Para ello es necesario examinar los términos bajo el tamiz del *principio de realidad*<sup>32</sup> que indica la relación estrecha entre la realidad de algo, en este caso de la realidad histórica del virreinato peruano, y el lenguaje empleado en ella. Aquí es importante realizar una sutil distinción entre el lenguaje empleado dentro del período histórico y el lenguaje técnico con el cual nosotros nos aproximamos a dicho período. Uno y otro no se contradicen ni se disocian, más bien se complementan. La realidad a la cual refiero está compuesta no solo de la realidad natural de las cosas, sino también de la realidad social, política y también conceptual del virreinato peruano, de modo que, las categorías o términos empleados en su estudio y comprensión deben ser seleccionados en función de su pertinencia semántica, su economía conceptual y su evidencia bibliográfica o documental. Por tanto, de acuerdo con el *principio de realidad*<sup>33</sup> debemos plantear una aproximación terminológica a la realidad del virreinato peruano sin forzar la acuñación e imposición de conceptos empleados para el estudio de otro período histórico, vale decir, debemos apelar a los conceptos o términos usados en el período de estudio y que se evidencian textual y bibliográficamente. En ese sentido, se prefiere el empleo del término *virreinato* para los siglos XVI y XVII, y posteriormente, desde mediados del siglo XVIII, el concepto de *colonia*.

Nuestra etapa filosófica más importante según Furlong (1952), Medina (1965) Redmond (1998) y Rivara (2000) no fue una “nueva escolástica” ni siquiera fue la tan mencionada *seconda scolastica* propuesta por el sabio italiano Carlo Giacon (1944), una interpretación

---

<sup>32</sup> Todo principio es un postulado teórico formal con el cual se organiza una explicación. Todo fenómeno sea natural, social, humano o histórico que pretende ser explicado necesariamente debe partir o contar en su aparato crítico con ciertos principios explicativos. Así, por ejemplo, si deseamos explicar la ebullición del agua, debemos reconocer la presencia y acción de los principios físicos de la termodinámica. O si queremos explicar la Revolución Francesa, debemos reconocer la existencia de algunos principios historiográficos que otorguen una explicación coherente de este suceso.

<sup>33</sup> Sobre el tema de la realidad desde el aspecto filosófico existe una amplísima literatura desde las fuentes clásicas griegas más antiguas. He seleccionado las fuentes más cercanas a nosotros: Zubiri, Xavier (1985) *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza Editorial. Zubiri, Xavier (1995) *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza Editorial. Meyerson, Emile (1930) *Identity and Reality*. New York, MacMillan Company. Belfort, Ernest (1907) *The roots of reality*. London, Grant Richards. Belfort, Ernest (1892) *The problema of reality*. New York, MacMillan Company. Hartmann, Nicolai, (1957) *Ontología II*. México, Fondo de Cultura Económica. Gerber, William (1946) *The Domain of Reality*. New York, King's Crown Press.

bajo un modelo historiográfico propio del neotomismo de fines del siglo XIX (Forlivesi, 2014)<sup>34</sup>, esquema que se aleja del período histórico de interés para esta investigación. Si bien se reconoce la herencia de la escolástica europea en los pensadores americanos, esta *herencia* no significa una reiteración a raja tabla del quehacer filosófico de los siglos XII y XIII en el territorio americano. El asunto se complica cuando se ejerce presión por acuñar una terminología que de acuerdo al *principio de realidad* no le corresponde, pues, si somos consecuentes, tenemos que reconocer que no solo llegó al Perú doctrinas escolásticas, sino también neoplatónicas, patrísticas, erasmistas, etc., y no por ello nos referirnos a nuestra historia filosófica como una *patrística colonialis*, una *helénica colonialis*, un *erasmismo colonialis* tal como se fuerza al emplear con el término *escolástica colonialis*. En efecto, es importante en este acápite proponer bajo el *principio de realidad* una nueva terminología como es *filosofía virreinal* tanto por su pertinencia semántica, economía conceptual y evidencia textual.

#### a.-Sobre el término «virreinato»

El concepto *virreinato* alude a una entidad de la realidad ya sea esta natural, social o histórica. En ese sentido, refiere a una realidad histórica acaecida en los siglos XVI y XVII, evidenciada en fuentes escritas con valor legal y en el contenido lingüístico de la época. Es decir, *virreinal* poseía un significado y refería a una entidad histórica real en la cual se desarrolló una propuesta filosófica determinada. Por tanto, este término le corresponde con mayor certeza que el concepto colonial. En cambio, las evidencias textuales para el término *colonial* refieren a una entidad histórica distinta dentro del contexto histórico de las Reformas Borbónicas desde mediados del siglo XVIII, lapso temporal que no necesariamente coincide con la plenitud de desarrollo de la filosofía virreinal, sino con el *antifilosofismo virreinal* descrito en el acápite primero. En este

---

<sup>34</sup> “I tre volumi pubblicati da Giacon comprendono solo i primi due dei quattro temi, o titoli, ora ricordati; l’opera è dunque, in realtà, incompiuta. Non ho svolto ricerche per stabilire le ragioni che spinsero Giacon a non portare a termine il progetto iniziale. Mi piacerebbe pensare che così accadesse perché, leggendo testi e raccogliendo materiali, lo stesso Giacon si rese conto del fatto che l’“autentico spirito del tomismo” era una chimera che gli stessi autori che egli riteneva “scolastici” potevano contribuire a dissipare; è questa, però, solamente una nuda ipotesi. Si può invece dire con ragionevole certezza che la tesi storiografica di Giacon costituisce un’articolazione del paradigma storiografico neo-tomista. Grazie a questa tesi, la tradizione dottrinale che si ispira all’Aquinata non è più trascinata nel gorgo della filosofia moderna innescato da Guglielmo di Ockham; al contrario, essa, dopo un periodo di latenza, si ripresenta alla ribalta della storia, seppure in forme imperfette, e conserva le aspirazioni e i materiali che renderanno possibile quella che, secondo Giacon, è la più recente e autentica rifioritura della scolastica medievale, ossia la neo-scolastica e il neo-tomismo”. (Forlivesi, 2014, p. 201)

período de cambios políticos y conceptuales prima con mayor preeminencia el término *colonial*. Los cambios de regímenes políticos que transita de la dinastía de los Habsburgo a la dinastía de los Borbones significó también el cambio de perspectivas terminológicas, pues mientras la política imperial de los austrias se regía bajo un mundo conceptual en el cual el término *virreinal* tuvo un significado mayor con respecto al de colonia, en cambio, con la política borbónica, el término *colonial* obtuvo mayor relevancia en contraste con el término virreinal.

El clásico estudio de Ricardo Levene *Las Indias no eran colonias* de 1951 cuestionó el empleo de dicha terminología. Para el estudioso argentino, y según consta en los documentos que reúne, las Indias fueron en realidad reinos incorporados a la corona de Castilla y de León conforme a las concesiones pontificias otorgadas por el Papa en el contexto de la evangelización americana. En estas concesiones no se evidencia el vocablo “colonia”. Incluso se constata en las Capitulaciones de Santa Fe firmada entre los reyes católicos y Cristóbal Colón la inexistencia del término *colonia*, pues se nombra al navegante genovés como gobernador y *virrey* de las tierras por descubrir: “Por las primeras capitulaciones, los Reyes Católicos elevaban a Colón a la alta categoría de Almirante, Virrey y Gobernador General de las Islas y Tierras Firmes que descubriese, otorgándole esos importantes títulos alentadores y le hacían merced de la décima parte de todas las mercaderías, que se adquirieran, cláusula esta última que algunos autores han señalado como prueba del carácter comercial de la empresa” (Levene, 1951, pp. 14-15)<sup>35</sup>.

El rol de la reina Isabel I de Castilla o la reina católica (1451-1504) fue esencial para la proyección política de España en América, pues, sus lineamientos políticos anticipan directrices del Derecho de Indias y el proceso de pacificación de estas tierras según la política teológica que avalaba la misión de los reyes peninsulares destinados o elegidos para extender el cristianismo a todo el orbe, es decir, una especie de *teopolítica* que garantice la integridad de la cristiandad. Los antecedentes históricos más importantes de la misión de España se corroboran en la expulsión de los musulmanes y de los judíos de la península en el siglo XVI. Este aspecto fue destacado por Fernán Altuve-Febres en su libro *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana* del año 1996 donde hace hincapié en la idea de *misión* de los reyes católicos y su política de unión de reinos hispánicos.

---

<sup>35</sup> Alfonso García Gallo, *La constitución política de las Indias Españolas*, Madrid, 1946.

Estudios similares como los de Manuel Rodríguez Rivero *La edad de oro de los virreyes: El virreinato de la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII* del año 2011, de Pedro Cardim y Joan Luis Palos *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal* de 2012 o el de Dorothy Tanck de Estrada y Carlos Marichal “¿Reino o Colonia? Nueva España, 1750-1804” publicado en la *Nueva Historia General de México* en 2010 demuestran que el estatuto jurídico y político de los virreinos hispánicos y americanos durante los siglos XVI y XVII, que es el período de interés en esta investigación. Este período no fue una *colonia*, sino un *virreinato* incorporado a la monarquía hispánica.

El extenso estudio de Fausto Alvarado Dodero titulado *Virreinato o Colonia. Historia conceptual. España-Perú. siglos XVI, XVII y XVIII* del año 2013 ordena todos los materiales textuales disponibles y muestra un cuadro más exacto del estatuto social y político del Perú en los siglos XVI y XVII:

“(…) el concepto *colonia* no tiene un referente jurídico que lo describa, por lo que el concepto se mueve en el campo político, económico e histórico, a voluntad de los agentes que lo utilizan y en la medida en que pueden introducirle capas semánticas y valores axiológicos. Pero el concepto de *virreinato*, en su matriz *reino*<sup>36</sup>, además de tener formación en los campos antes mencionados, sí tiene una descripción jurídica, establecida en normas legales que lo precisan, y en los casos concretos, determina su extensión espacial” (Alvarado, 2013, p. 50)

En ese sentido, existe un amplio corpus jurídico redactado y promulgado desde las Capitulaciones entre los reyes católicos y Colón hasta el advenimiento de las Reformas Borbónicas, incluyendo las primeras bulas papales de Alejandro VI como *Inter Caetera* del 4 de marzo de 1493, el *Eximiae devotionis*, de la misma fecha, y el *Dudum siquid diem* del 26 de setiembre de 1493 donde recuerda y exhorta a cuidar los derechos de los indios americanos como parte de la misión de los reyes católicos. Transita luego por los momentos en la formulación de las Leyes de Indias, cuyos sus máximos representantes redactaron a su vez importantes obras históricas y jurídicas como las *Leyes de Indias*, *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo (1520-1579) publicado en 1567 y *Política Indiana* de Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655) publicada en 1647, para luego, finalmente, en 1680 realizar una nueva Recopilación de las Leyes de Indias donde se

---

<sup>36</sup> Los subrayados son del autor.

considera a los reyes hispanos los garantes de la unidad entre la monarquía española y el conjunto de reinos incluyendo a los americanos:

“una característica fundamental de las leyes de Indias, es que emanaban de distintos órganos e instituciones. Además de la legislación general que dictaba el Consejo de Indias, se reconocía potestad a otros órganos políticos, judiciales, culturales. Los virreyes, Audiencias, gobernadores, Universidades, comunidades, ciudades y villas, hospitales y colegios dictaban en Indias, ordenanzas y estatutos, ‘que requerían confirmación real, pero los precedentes de virreyes y Audiencias debían ejecutarse de inmediato. En cambio, los propuestos por gobernadores, ciudades, y demás comunidades no se podían aplicar sin previa aprobación del virrey o Audiencia del distrito, debiéndose enviar también al rey para su confirmación” (Levene, 1951, p. 33).

Por tanto, existen hitos históricos importantes en la formulación de estas leyes donde el término *virreino* prevalece y otorga sentido a la realidad peruana de los siglos XVI y XVII. Se puede plantear como punto de referencia 1512 cuando el derecho indiano se regía por dichas Leyes hasta el año 1542 cuando se promulgó las Nuevas Leyes de Indias. En el *interregno* de este arco temporal ocurrió el célebre debate entre Ginés de Sepúlveda (1494-1573) y el fraile dominico Bartolomé de las Casas (1484-1566) en torno a la naturaleza de los indios y su rol en la empresa española en el territorio americano. Fruto de este debate se redactaron las Nuevas Leyes Indias en 1542 y su aplicación desencadenó en el Perú la guerra civil entre los conquistadores. La pacificación del territorio peruano significó la organización del virreinato peruano, cuyo empeño fue obra del virrey Francisco de Toledo (1515-1582). Finalmente, el cenit de este arco temporal se haya en la Nueva Recopilación de las Leyes de Indias de 1680, cuyos recopiladores, a su vez, redactaron obras históricas y jurídicas de capital importancia para la comprensión y buen uso del término virreinato.

El cambio conceptual provino con las Reformas Borbónicas implementadas en el Perú a mediados del siglo XVIII. La dinastía borbónica asumió el poder luego de ganar la Guerra de sucesión española de 1701 a 1713 a través de la firma del Tratado de Utrecht. Con este suceso, la dinastía de los Habsburgo germanos cedió el poder a los Borbones franceses. Estos últimos aplicaron una política mercantilista a los territorios americanos. No es casual que el colbertismo o la doctrina mercantilista francesa haya primado en este proceso de cambio de modelos para la administración americana. Fue el aspecto comercial, en todo caso, un elemento clave en la reconfiguración de la política hispánica con respecto a sus territorios de ultramar y como consecuencia de ello el cambio de

estatuto de *virreinato* a *colonia* se efectuó con mayor fluidez. Así, la opinión de Thimoty Anna retrata bien esta situación: “Cuando los que trazaron los planes trataron de realizar una explotación más eficiente de los territorios de ultramar; tomaron la costumbre de llamarlos «colonias». Esa fue en realidad la primera ocasión en que emplearon ese término, que constituía esencialmente una importación del extranjero (...) todavía al iniciarse el siglo XIX el término «colonia», se utilizaba principalmente en documentos oficiales internos o privados y rara vez en público» (Anna, 1986, p.36)

A partir de estas reformas, el término *colonia* adquirió mayor peso semántico e histórico en detrimento del término *virreinato*. Las fuentes documentales evidencian este cambio de estatuto y de mentalidad. Por tanto, siguiendo el *principio de realidad* propuesto en el anterior punto, el adjetivo *virreinal* corresponde con mayor grado de correlación a la realidad peruana de los siglos XVI y XVII y el de *colonial* corresponde luego de la aplicación de las Reformas Borbónicas:

“en el contexto de estas reformas notamos un quiebre conceptual respecto de los territorios americano, principalmente en el trato que se les otorgaba, específicamente, el cambio se orientó a menoscabar la autonomía, corriendo igual suerte que los reinos españoles, pero con la diferencia de que ya no eran conceptualizados como reinos, sino como emporios de extracción de riquezas es decir, como colonias, como fruto de nuevas corrientes políticas influidas por teóricos” (Alvarado Doderó, 2013, 141).

Un conjunto de intelectuales y escritores del siglo XVIII evidencian el desuso del término *virreinato* a favor del concepto *colonia*, destacan Jerónimo de Uztáriz (1670-1732), Bernardo de Ulloa (1682-1740), Bernardo de Ward y Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802) a los que Levene denomina como los “economistas de Indias”. Ellos emplean el concepto de *colonia* para América como el espacio exclusivo para el comercio, así las Indias americanas ya no son un reino incorporado a una monarquía católica, sino el espacio de intercambio comercial. Destacan también William Robertson autor de *History of America* de 1777 y Guillermo Tomás Raynal autor de *Histoire Philosophique et politique des établissements et su commerce des eurpeens dans les deus Index* de 1770, Corneliu de Paw a quienes David Brading denomina *historiadores filósofos de la ilustración* (Brading, 2017, p. 25) y sobre los cuales Jorge Cañazares Esguerra (2007) tiene un estudio donde reseña, analiza y propone una historiografía patriótica americana como respuesta a este cambio de mentalidad. Añadiría a la propuesta



de Cañizares, dado que no lo menciona, que las raíces de esta historiografía patriótica se hundan al siglo XVI y XVII, puesto que es en este período donde el criollismo americano fue un factor esencial en la configuración de un sentimiento y discurso donde se resalta lo intrínsecamente americano como elementos esenciales para la identidad criolla. Asimismo, destacan los *publicistas de Indias* como el conde de Aranda, Gaspar Melchor de Jovellanos, el conde de Floridablanca, José de Gálvez. “Estos nuevos pensadores redescubrieron colonia como voz y como concepto y lo empezaron a aplicar a los territorios españoles en América” (Alvarado Doderó, p. 143).

Por tanto, de acuerdo con el *principio de realidad*, queda evidenciado que el término *virreinal* es el que mejor se adecúa a los propósitos de esta investigación especialmente si el marco temporal es el de los siglos XVI y XVII. En ese sentido, este concepto posee una *intencionalidad* en la medida en que tanto el propósito del estudioso como las fuentes evidencian una misma aproximación (el estudioso y las fuentes coinciden). Asimismo, es un término que posee, la *extensionalidad* entendida como la posibilidad de nombrar hechos o cosas propios de su dimensión significativa. Es decir, así como es posible utilizar el término *historia virreinal* refiriéndonos a los siglos de nuestro interés, del mismo modo, y por *extensionalidad*, es posible hablar de arte virreinal, literatura virreinal y *filosofía virreinal*. Por tanto, el empleo del adjetivo colonial para este período carece de sentido prefiriéndose el término *virreinal*.

El *principio de realidad* exige reconocer a la entidad denominada *virreinato del Perú* y que en ella se desarrolló un modo peculiar de filosofía a la cual es más preciso denominar *filosofía virreinal*. Este concepto, en consecuencia, sintoniza mejor con el período estudiado, pues “los conceptos y las instituciones no nacen en un vacío puro e intemporal, sino en un lugar y fecha conocidos y a consecuencia de procesos históricos los que arrastran una carga quizá invisible, pero condicionante” (Fernández Sebastián, 2004-2005, p. 6)

#### b.-Sobre el término «escolástica»

El término *escolástica* específicamente relacionado con la filosofía y la historia intelectual peruana también debe ser examinado. El amplio estudio del sabio italiano Riccardo Quinto *Scholastica: storia di un concetto* (2001) junto a los tomos de Giovanni Santinello y Gregorio Piaia, *Models of the History of Philosophy* (2011) son las

propuestas que mejor abordan historiográficamente el concepto de “escolástica” sin desmerecer, obviamente, a los medievalistas cuyos intereses son más temáticos y filosóficos que propiamente terminológicos. No pretendo realizar una reseña de ambas obras, sino que, guiadas por estas, me propongo examinar la función del término *escolástica* para verificar su uso histórico en el pensamiento occidental y decidir si corresponde o no para el caso del pensamiento virreinal peruano de los siglos XVI y XVII.

El término *escolástica* refiere en buena medida a las escuelas medievales (*schola*) donde se estudiaban las artes liberales del *trivium* y del *quadrivium* como parte de un programa de formación superior tanto para clérigos como no clérigos, de modo que, el adjetivo “escolástico” refería a los miembros de dichas escuelas. El significado se mantuvo con la fundación de las primeras universidades identificando al *escolástico* como miembro de la comunidad universitaria, sin embargo, con el humanismo y las ideas del Renacimiento, el significado de escolástica cambió a uno más despectivo sumándose a ello el hecho de que en el mundo conceptual que involucra incluso al período de la revolución científica “tutto era pronto affinché gli scholastici divenissero “gli altri”, scholastica divenisse il nebuloso insieme delle loro dottrine e scholae il luogo di un’istruzione inconsistente e inutile, oppure le litigiose correnti in cui quegli scrittori si dividevano” (Forlivesi, 2014, p. 171).

El término *escolástica* sirve para estudiar al período de la historia del pensamiento occidental propiamente medieval latino (siglos XII-XIII), sin embargo, el uso de este término se trasladó a menudo a espacios y momentos históricos como el período virreinal americano sin relación histórica alguna, ni siquiera con el movimiento intelectual de la *neoescolástica* inaugurada por la encíclica del papa León XIII *Aeternis Patris* de 1879. La *neoescolástica* restituye las doctrinas filosóficas y teológicas del tomismo más que de la escolástica general propiamente dicha.

En ese sentido, la encíclica leonina imita en buena medida a la antigua bula *Triumphantis Hierusalem* del Papa Sixto V del 14 de marzo de 1588, mediante la cual se proclamó como Doctor de la Iglesia a San Buenaventura con el objetivo de cultivar y defender la teología escolástica<sup>37</sup> en un período álgido de arremetidas cismáticas como la Reforma

---

<sup>37</sup> La parte central del documento sixtino dice lo siguiente: “Divino [...] illius munere, qui solus dat spiritum scientiae et sapientiae et intellectus, qui Ecclesiam suam per saeculorum aetates, prout opus est, novis beneficiis auget, novis praesidiis instruit, inventa est a maioribus nostris sapientissimis viris theologia scholastica [...]. Et huius quidem tam salutaris scientiae cognitio et exercitatio, quae ab uberrimis divinarum litterarum, summorum pontificum, sanctorum patrum et conciliorum fontibus dimanat, semper

protestante (Forlivesi, 2014, pp. 170-174). De alguna forma, la encíclica de León XIII apunta a un objetivo análogo al documento sixtino, es decir, el cultivo y la defensa de la filosofía cristiana, entiéndase por escolástica, a fines del convulso siglo XIX e inicios del XX, bajo la tutela de Santo Tomás de Aquino (1225-1275). Por tanto, desde la bula de Sixto V hasta la encíclica de León XIII existe un período de trescientos años en el cual el término *escolástica* aplicado a la filosofía atravesó por diversos campos y usos semánticos.

Una de las primeras obras que emplea el sintagma “filosofía escolástica” fuera del período propiamente escolástico de la Edad Media fue el libro *Universa philosophia scholastica* del jesuita Richard Lynch (1611-1676)<sup>38</sup> publicada en tres volúmenes en 1654 en la ciudad francesa de Lyon, sin embargo, este término hace referencia al curso universitario en vez de un sistema filosófico propiamente escolástico. El año 1670, el franciscano Tomás de Llamazare escribió un *Cursus philosophicus sive philosophia scholastica ad mentem Scotti*<sup>39</sup> en el cual defiende más el estudio del aristotelismo como una propedéutica a la teología, con lo cual tampoco no existe una tematización del término “escolástica”. Al año siguiente, en 1671, el dominico Serafino Piccinardi (1634-1695)<sup>40</sup> escribió su *Philosophia dogmatica peripatética christiana in patrocinium Aristotelis* donde defiende la filosofía aristotélica mediada por Santo Tomás como la auténtica filosofía cristiana. De la misma opinión fue Giovanni Battista De Benedictis (1622-1706)<sup>41</sup> autor de la

---

certe maximum Ecclesiae adiumentum afferre potuit, sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad patres securius et utilius perlegendos et explicandos sive ad varios errores et haereses detegendas et refellendas. [...] Et profecto rem ita se habere ipsimet veritatis inimici sunt iudices, quibus theologia scholastica maxime est formidolosa, qui profecto intelligunt, apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, illo ordine et dispositione, tamquam militum in pugnando instructione, illis dilucidis definitiones et distinctiones, illis argumentorum firmitate et acutissimis disputationibus lucem a tenebris, verum a falso distingui, eorumque mendacia multis praestigiis et fallaciis involuta, tamquam veste detracta patefieri et denudari. Quanto igitur magis illi hanc munitissimam scholasticae theologiae arcem oppugnare et evertere conantur, tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum, et haereditatem patrum nostrorum conservare et tueri [...]”. (Sixtus V, 1588).

<sup>38</sup> Richard Lynch (Lynceus), *Universa philosophia scholastica* (Lyon: Philippe Borde, Laurent Arnaud, Claude Rigaud, 1654). Lee, Sidney, ed. (1893). "Lynch, Richard" . *Dictionary of National Biography*. 34. London: Smith, Elder & Co.

<sup>39</sup>Sobre Llamazares y algunos datos de sus obras, puede consultarse el siguiente link: [https://bibliotecadigital.jeyl.es/es/consulta\\_aut/registro.do?control=CYLA20130011349](https://bibliotecadigital.jeyl.es/es/consulta_aut/registro.do?control=CYLA20130011349)

<sup>40</sup> Sobre Serafino Piccinardi, puede referenciarse las siguientes entradas virtuales: *The British Museum: Enciclopedia Bresciana*: [https://www.britishmuseum.org/collection/object/P\\_1875-1009-295](https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1875-1009-295), *Enciclopedia Bresciana*: [http://www.enciclopediabresciana.it/enciclopedia/index.php?title=PICCINARDI\\_Serafino](http://www.enciclopediabresciana.it/enciclopedia/index.php?title=PICCINARDI_Serafino); las fuentes de la *Post Reformation Digital Library*: [http://www.prdl.org/author\\_view.php?a\\_id=3721](http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=3721)

<sup>41</sup> Referencias directas de este autor y de sus fuentes, se puede consultar los siguientes enlaces: Dizionario Biografico Treccani [https://www.treccani.it/enciclopedia/de-benedictis-giovanni-battista\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/de-benedictis-giovanni-battista_(Dizionario-Biografico)/)

*Philosophia peritpaetica* publicada en cuatro volúmenes desde 1687 a 1692 cuya ardua defensa de Aristóteles se complementa con su *Letter apologética in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripateica* de 1694 (Forlivesi, 2014, pp.174-177).

El siglo XVII en buena medida fue la centuria de la defensa del aristotelismo a través de las más importantes mediaciones como las de San Buenaventura (1217-1274), de Santo Tomás de Aquino (1221-1274), Juan Duns Escoto (1266-1308) e incluso de Guillermo de Ockham (1280-1349). No solo se debatieron las doctrinas del Filósofo, sino también las nuevas propuestas gestadas en las órdenes religiosas. La obra del franciscano Sebastián Dupasquier (1630-1718)<sup>42</sup> autor de una *Summa philosophia scholasticae et scotisticae* publicado en Lyon entre 1691 y 1692 es otro ejemplo de esto último<sup>43</sup>.

El término *escolástica* que el autor emplea obedece a su estructura didáctica y no a una propuesta temática. Por su parte, Christian Tomasius (1655-1728)<sup>44</sup> es más explícito al respecto en su *Introductio ad philosophiam seu primae lineae libri Introductio ad philosophiam aulicam seu primae lineae libri de prudentia cogitandi atque ratiocinandi ubi ostenditur media inter praejudicia Cartesianorum, et ineptias peripateticorum, veritatem inveniendi viam* publicada en 1688. En cambio, Pierre Bayle (1647-1706) en su *Dictionnaire Historique et critique*<sup>45</sup> de 1697 no consigna ninguna entrada para el término *escolástica*, aunque sí algunos términos familiares. Bayle menciona *diversas escolásticas* incluso habla de los *scholastiques spagnols* refiriéndose a los pensadores del siglo de Oro hispano. Por su parte Jacob Brucker<sup>46</sup> (1696-1770) en su *Historia critica philosophiae* de varios volúmenes y publicados entre 1742 y 1744 se aprecia asimismo el uso del término

---

Asimismo:

<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Benedictis%2C%20Giovanni%20Battista%20de%2C%201622%2D1706>

<sup>42</sup> Consultar sobre su obra: BNF <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95369t.image.f1>

<sup>43</sup> Quad titulum, prorsus arbitrarius est et absque peculiari consilio. 1. Dixi summam philosophiae non quod non sit simplex compedium, sed quia partes et tractatus omnes philosopho religioso et ad theologiam aspiranti necessario complectitur. 2. Scotisticam, quia quantum potui adhaesi Subtilissimi Doctoris menti [...]. 3. Addidi scholasticam quia curavi semper in forma argumentativa procedere, tum in asserendo et probando, tum in opponendo, tum in respondendo: nam scribo tironibus, ut eos ad argumentandum formem, non magistris, qui hoc non egent adjumento<sup>43</sup>(Dupasquier, 1692).

<sup>44</sup> Van Ruler, Han (2017) *Et Amicorum, essays on Renaissance Humanism and Philosophy*. Leiden and Boston, Brill

<sup>45</sup> Pierre Bayle (1826) *An Historical and Critical Dictionary*. London, Hunt and Clark. Sally L. Jenkinson (2000) *Bayle – Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. Paul Burrell (1981) "Pierre Bayle's *Dictionnaire historique et critique*," in *Notable Encyclopedias of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. Frank A. Kafker. Oxford: Voltaire Foundation.

<sup>46</sup> Chisholm, Hugh, «Brucker, Johann Jakob», en *Encyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, Literature, and General Information*. Online.

escolástica con connotaciones más universitarias que temáticas (Forlivesi, 2014, pp.178-182).

Hubo una mejor conceptualización en el siglo XVIII del término *filosofía escolástica*. Sobre todo, en las obras del benedictino Vermund Gulf *Philosophia scholastica universa principiis S. Thomae* publicaba en cuatro volúmenes en Ratisbona en 1750. Esta es una defensa de la filosofía elaborada por los pensadores escolásticos medievales en medio del florecimiento de la Universidad occidental durante la Edad Media y no es una apología del aristotelismo cristianizado. La defensa de Gulf es el núcleo del *systemae philosophiae scholasticae* como lo propio del pensamiento filosófico de los siglos XII y XIII donde se integran el aristotelismo, el platonismo y una variopinta red de doctrinas y posturas tanto griegas, orientales y latinas. Producto de este sistema florecieron escuelas propias como la escotista, la tomista, la ockhamista y, con posterioridad, la jesuita. Por otro lado, Appiano Buonafede (1716-1793)<sup>47</sup> publicó su libro *Della historia e della índole di ogni filosofia y Della restaurazione di ogni filosofia ne' secola XVI, XVII e XVIII* donde menciona de manera muy interesante una distinción entre buena escolástica y mala escolástica. (Forlivesi, 2014, pp. 180-187)

El siglo XIX tuvo como protagonista la encíclica *Aeternis Patris*<sup>48</sup> del papa León XIII<sup>49</sup>, publicada a finales del siglo, este documento propuso un modelo historiográfico para estudiar la filosofía escolástica como un sistema resuelto y extendido (Forment, 1998 y 2003). Bajo este modelo historiográfico se ha intentado interpretar el desarrollo de la filosofía virreinal del Perú. Breves años antes de la promulgación del documento leonino, Eugene Granclaude publicó en 1863 su célebre *Breviarium philosophiae scholasticae* en París momento en el cual el diario católico *Civitta* dijo al respecto:

La civiltà cattolica l'uscita del primo volume dell'opera. Nelle scuole cattoliche oramai non si discute più se debbasi o no far ritorno alle dottrine filosofiche di s. Tommaso, ma quale ne sia la più genuina interpretazione,

---

<sup>47</sup> Chisholm, Hugh, ed. (1911). "Buonafede, Appiano". *Encyclopædia Britannica*. Cambridge University Press. p. 806.

<sup>48</sup> [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_1-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html)

<sup>49</sup> Casas, Santiago (2014) *Leone XIII, un papado entre modernidad y tradición*. Pamplona: Eunsa. Civera Sormaní, Joaquim (1927) *Lleó XIII i la qüestió social*. Barcelona: Barcino. Duffy, Eamon (1998) *Santos y pecadores: una historia de los papas*. Madrid: Acento Editorial. Kelly, John and Norman Davidson (1986) «Leo XIII» en *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford: Oxford University Press, pp. 309-313. Kiefer, William J (1960) *Leo XIII. A light from heaven*. Milwaukee: The Bruce. Launay, Marcel (1997) *Le papauté a l'aube du XXe siècle*. Paris: Editions du Cerf.

quale il più felice interprete, quale il corso più adatto a farlo intendere e ritenere” (cita tomada de Forlivesi 2014, p. 194)

Por tanto, existió la necesidad de un *ritorno* a las fuentes escolásticas y en este caso a la doctrina de Santo Tomás de Aquino dada la situación histórica de aquel momento y como una respuesta ante los abruptos cambios sociales. La necesidad de una reedición crítica de las obras del Santo *Doctor Angélico* fue parte de este proyecto católico, esta edición fue conocida como *la edición leonina*. Posteriormente al *Aeternis Patris*, existe un conjunto de documentos pontificios donde se consagra al neotomismo y se plantea la necesidad de renovar los estudios medievales. Una evidencia más es la nota que el cardenal Pietro Gasparri<sup>50</sup> hizo al canon 1366 del Código de Derecho Canónico de los papas Pío-Clemente. Así, también, la encíclica *Pascendi dominica gregis* del papa Pío X del 8 de septiembre de 1907<sup>51</sup> y el *motu proprio Doctoris Angelici* efectúan sus prescripciones bajo el mismo anhelo. El 27 de junio de 1914 la Sagrada Congregación de los Estudios publicó el documento *Theses quaedam, in doctrina sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur* con el cual se reafirma la consagración del tomismo como doctrina oficial para los estudios eclesiásticos<sup>52</sup>. Incluso los cánones que en el Código de Derecho Canónico Pío-Benedicto, especialmente los cánones 598 y 1366 para la formación intelectual de sus seminaristas<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Codex, 1917, nota a lib. 3, pars 4, tit. 21, can. 1366, §2, p. 398: «Leo XIII, ep. encycl. Aeterni Patris, 4 aug. 1879; litt. Iampridem, 15 oct. 1879; ep. encycl. Etsi Nos, 15 febr. 1882; ep. Officio sanctissimo, 22 dec. 1887; litt. encycl. Providentissimus Deus, 18 nov. 1893; ep. Inter graves, 1 maii 1804; litt. encycl. Depuis le jour, 8 sept. 1899; Pius X, litt. ap. In praecipuis, 23 ian. 1904; litt. encycl. Pieni l'animo, 28 iul. 1906; ep. Sub exitum, 6 maii 1907; litt. encycl. Pascendi, 8 sept. 1907; motu propr. Sacrorum antistitum, 1 sept. 1910, n. 1; motu propr. Doctoris Angelici, 29 iun. 1914; Benedictus XV, motu propr. Non multo post, 31 dec. 1914; S. C. de Prop. Fide, instr. (ad Vic. Ap. Sin.), 18 oct. 1883, n. IV, 6; S. Studiorum C., 27 iul. 1914; S. C. de Seminariis, 7 mart. 1916».

<sup>51</sup> Primo igitur ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur. [...] Quod rei caput est, philosophiam scholasticam quum sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus, quae a sancto Thoma Aquinate est tradita: de qua quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et qua sit opus instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus. Episcoporum erit, sicubi in seminariis neglecta haec fuerint, ea ut in posterum custodiantur urgere atque exigere. Eadem religiosorum ordinum moderatoribus praecipimus. Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse” (Pius X, 1907, p. 640)

<sup>52</sup> «Postquam sanctissimus dominus noster Pius papa X motu proprio Doctoris Angelici, edito die XXIX iunii MCMXIV, salubriter praescipsit, ut in omnibus philosophiae scholis principia et maiora Thomae Aquinatis pronuntiata sancte teneantur, nonnulli diversorum Institutorum magistri huic sacrae Studiorum Congregationi theses aliquas proposuerunt examinandas, quas ipsi, tamquam ad praecipua sancti praeceptoris principia in re praesertim metaphysica exactas, tradere et propugnare consueverunt. Sacra haec Congregatio, supra dictis thesibus rite examinatis et sanctissimo Domino subiectis, de eiusdem Sanctitatis Suae mandato, respondet, eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora. Sunt autem hae: [...]» (Sacra Studiorum Congregatio, 1914, p. 383-384).

<sup>53</sup> §1: Religiosi in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiae studia saltem per biennium et sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae d. Thomae inhaerentes ad normam can. 1366, §2, diligenter

¿Por qué, entonces, se emplea una terminología no tan acertada como *escolástica colonialis*, *escolástica americana* o *escolástica barroca* a un período histórico que ni siquiera fue una escolástica ni una colonia? La respuesta que propongo se sostiene sobre dos ejes. En primer lugar, la influencia neotomismo o del neomedievalismo leonino impulsado por los documentos pontificios de fines del siglo XIX y, en segundo lugar, por el limitado conocimiento y la escasa sistematización de la información existente sobre los pensadores virreinales en el Perú de los siglos XVI y XVII. Además, si se suma a ello la perspectiva del *antifilosofismo virreinal* el asunto se oscurece más, de modo que, si se propone una historiografía para el estudio de la filosofía virreinal, necesariamente debe replantearse desde un modelo teórico distinto como lo que se propone en esta investigación.

c.-Interpretaciones sobre la historia de la *filosofía virreinal* (o colonial)

Jorge Gracia<sup>54</sup> en su libro publicado en 1998b, *Filosofía hispánica, concepto, origen y foco historiográfico*, afirma que el escolasticismo fue un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano otorgándole la función de mediadora de las principales ideas y discusiones filosóficas repetidas en los territorios americanos. Si bien las pretensiones de Gracia son bastante ambiciosas, dado que intenta conectar la historia intelectual de América a la historia intelectual occidental y su vez criticar a esta, el autor carece de un modelo historiográfico con el cual garantice la mayor rigurosidad de sus demostraciones. Es decir, sigue interpretando la historia filosófica de América bajo la perspectiva de un *antifilosofismo* y bajo el modelo historiográfico del neotomismo o neomedievalismo leonino, vale decir, de una perspectiva que considera que durante los siglos XVI, XVII y XVIII no se ha producido nada nuevo en América.

---

incumbant, secundum instructiones Apostolicae Sedis. §2: Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.

<sup>54</sup> Al respecto, puede consultarse las siguientes fuentes: *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991. *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*. Albany, NY: State University of New York Press, 1998. *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*. Oxford: Blackwell, 2000. *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*. Oxford: Blackwell, 2008.

Asimismo, nunca aclara ni examina los conceptos y términos involucrados en su estudio ni ofrece una periodización más precisa, más bien, propone un arco temporal desde 1492 hasta el momento en el cual escribe y acuña una terminología no tan acorde a los propósitos de una historia intelectual para América. Sostiene afirmaciones no tan acertadas ni ofrece las pruebas de estas, como, por ejemplo, afirma que el escolasticismo se trasladó a América Latina siendo esta su refugio y salvaguarda. Así, un lector desprevenido podría interpretar que hubo una *intencionalidad* detrás de los pensadores europeos antes de llegar a América, es decir, que el traslado, refugio y repetición de la escolástica fue una empresa consciente que consideró al territorio americano como el espacio providencial para su supervivencia.

Esto, sin embargo, es una idea totalmente descabellada, pues ni los pensadores que llegaron a nuestras tierras eran escolásticos ni sus doctrinas lo eran a cabalidad. Los filósofos en su mayoría españoles piensan, discuten y escriben bajo un nuevo registro desarrollado en el siglo XVI en la Universidad de Salamanca y en la Universidad de Alcalá de Henares siendo piedra angular de este primer período de encuentro la filosofía moral y política iniciada por Francisco de Vitoria en Salamanca y continuada por sus discípulos en la denominada Escuela. Esta nueva perspectiva intelectual con la cual España arribó a nuestras tierras no fue fruto de la casualidad, sino de las circunstancias internas de Europa como la reforma religiosa y la revolución científica y de los hechos externos como la cuestión americana que devino en la *cuestión indiana*.

Finalmente, Gracia propone la existencia de un escolasticismo ibérico identificando el desarrollo posterior en las aulas españolas de las doctrinas provenientes de la escolástica. Más aún, no toma en cuenta que estas habían sido reorientadas, como se mencionó hace instantes, en pleno Siglo de Oro español, con lo cual, por más que se insista, no es posible hablar de una escolástica a secas, así como no es posible sostener un clasicismo hierático en los pensadores medievales. Según Gracia fueron cuatro los factores que favorecieron el desarrollo ulterior de un escolasticismo en España y Portugal: 1.- su florecimiento posterior con respecto a las otras escolásticas 2.- su planteamiento como respuesta a las objeciones de la reforma protestante, 3.- su alianza con el estado y 4.- su asentamiento en América.

Por tanto, y sin mayores criterios, Gracia propone una periodización de la historia del pensamiento en América que adolece de una revisión historiográfica de las mismas fuentes americanas y excede de una perspectiva occidental, de la cual, y en clara tensión,



el autor desea deslindar constantemente en su libro. En efecto, desde 1492 considera el período del escolasticismo colonial hasta el año 1750. Posterior a este, propone el período del liberalismo independentista hasta el año 1910 que es el punto de quiebre hacia el tercer período caracterizado por la presencia abrumadora del positivismo hasta el cuarto período de madurez filosófica que coincide con nuestro tiempo actual. En suma, los esfuerzos de Gracia por presentarnos las raíces de nuestra historia filosófica son loables en un punto que considero central como es la consciencia de los fundamentos hispánicos y su nexa con las tradiciones filosóficas americanas ulteriores. No obstante, la carencia de una historiografía para el planteamiento de su propuesta debilita en gran medida su presentación.

Por otro lado, el célebre filósofo Enrique Dussel<sup>55</sup> en su libro *Historia de la filosofía latinoamericana* publicado en el año 1994 propone una débil lectura de nuestra historia intelectual como consecuencia de la falta de un modelo historiográfico que le permita aproximarse con mayor rigor y propiedad a un período muy mal entendido y oscuro. Luego de una innecesaria división de términos y de distinciones entre *periodización*, *criterios* y *supuestos*, y que siguen careciendo de rigor y propiedad, sostiene que en América latina continuó la escolástica europea de los siglos XII y XIII e incluso propone una tercera escolástica sin criterio alguno.

No obstante, la propuesta de la “tercera escolástica” según Dussel puede ofrecernos un aspecto valorable como la mención que hace el pensador argentino sobre “las exigencias intrínsecas de la sociedad” americana de aquellos siglos y que, de acuerdo a nuestra propuesta historiográfica, va de la mano con aquello que el *principio de realidad* exige en la medida en que son los factores históricos, sociales, políticos, etc., las que determinan en gran medida el empleo de un término u otro. Asimismo, si el quehacer filosófico es indesligable de un contexto social e histórico determinado, es clave interpretarlo dentro de su mismo contexto.

Dussel, en ese sentido, propone una periodización bastante artificial sin ningún respaldo historiográfico ni documental. Divide la historia de la filosofía latinoamericana en cuatro

---

<sup>55</sup> Algunas de las obras de Dussel que contienen sus principales tesis sobre la historia del pensamiento filosófico latinoamericano son *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “Weltanschauungen”*, 1966. *América Latina dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, 1973. *Filosofía ética latinoamericana III*, 1977. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, 1977. *Filosofía de la liberación*, 1977.

épocas: la prehispánica, la colonial, la ilustrada y la dependiente capitalista y bajo presupuestos extraídos de la filosofía marxista y de la filosofía de la liberación latinoamericana propone una interpretación muy limitada centrada en aspectos occidentales o europeos cuando en el fondo su intención, contradictoriamente, es desligarse de estos.

En efecto, Dussel propone un arco temporal que va desde el año 1492 al año 1897 y sostiene que la filosofía desarrollada en aquella época fue un modelo exportado desde un centro metropolitano (en alusión a Madrid) produciéndose un estado de dependencia razón por el cual la filosofía latinoamericana busca su *libertad intelectual*. Es decir, fue el producto europeo trasplantado en América, cuya *extranjería* no produjo nada nuevo. La propuesta de Dussel carece de un sustento historiográfico pertinente, no examina las fuentes de la época para corroborar si se trató de una simple repetición de una escolástica caduca y tampoco examina los temas más relevantes. La lectura del intelectual argentino del período histórico tan complejo es débil sin un esquema historiográfico ni la consulta de las fuentes americanas más importantes. Del mismo modo es contradictoria, ya que, intenta ofrecernos una lectura de una filosofía de la liberación latinoamericana empleando conceptos y metodología “occidentales” de las que desea desligarse.

Otros estudiosos, como Giuseppe Cacciatore (2006), sostienen que la escolástica española es la fuente de la génesis de la filosofía latinoamericana<sup>56</sup> y que fue una escolástica a secas, de modo que, la filosofía latinoamericana desde sus inicios fue igualmente una *escolástica*, o, como sostiene Larroyo (1978), fue una filosofía *subespecie* americana que en alguna medida gira en torno a la famosa discusión sobre el estatuto del indio o la

---

<sup>56</sup> Una concisa selección bibliográfica que puede consultarse: Vasconcelos, J. (1982). *La raza cósmica* (1925). México: Siglo XXI; Picón Salas, M. (1944). *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de Historia cultural hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica; Picón Salas, M. (1947). *Europa-América*. Caracas: Monte Ávila; Gaos, J. (1944). *El pensamiento hispanoamericano*. México: El Colegio de México; Zea, L. (1965). *El pensamiento latinoamericano*. México: Pormarca; Zea, L. (1976). *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Editorial Mexicana; Zea, L. (1977). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI; Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica; Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa; Cerruti Guldberg, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer; De la Garza, M. T. (2002). *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Barcelona: Anthropos; Bellini, G. (2003). La prima acculturazione americana. En *Cultura Latinoamericana*. Istituto di Studi Latinoamericani; Anuario 2003 (5), 343-360; Cacciatore, G. (2003). Una filosofía per l'America Latina: Leopoldo Zea. En *Cultura Latinoamericana* (5), 430-470.

*cuestión indiana*<sup>57</sup> (tema que propongo y explico en los siguientes acápites). De similar opinión es Juan Carlos Torchia cuyo estudio “La querrela de la escolástica hispanoamericana: crisis, polémica y normalización” publicado en 2007 sostiene de manera bastante limitada en modelo historiográfico, revisión y sistematización de fuentes que el pensamiento filosófico desarrollado en América debe ser considerado estrechamente como una escolástica hispanoamericana y que fue superado por las ideas del *siglo de las luces*. Por su parte, Mauricio Beuchot (1996)<sup>58</sup> en su bien informado libro sobre la *Historia de la filosofía colonial en México* propone la misma lectura histórica del pensamiento americano como una continuación de la escolástica europea y un espacio de resonancia de doctrinas añejas, aunque, en el trabajo del pensador mexicano se observan criterios que reconocen la originalidad de los pensadores americanos de los siglos XVI y XVII, especialmente del Virreinato de Nueva España (México). Aún así, el libro es una recopilación de autores muy conocidos, sus obras, alguna descripción de sus antecedentes intelectuales y ciertos alcances de sus pensamientos. No realiza una evaluación hisotigráfica que vincule las razones más fundamentales del *por qué* en ciertas épocas la filosofía virreinal mexicana tuvo tal o cual derrotero o *por qué* razones las primeras publicaciones filosóficas fueron tratados de moral, tratados de lógica o tratados de ciencias naturales.

Todos los autores mencionados reconocen los fundamentos históricos del pensamiento filosófico americano en fuente hispánica desde la cual se vertieron las principales escuelas de pensamiento en América. Del mismo modo, reconocen que la única manera de conocer los orígenes del pensamiento latinoamericano es remontándose hasta el momento en el cual las sociedades americanas se organizaron como virreinos. No obstante, el desarrollo ulterior de sus propuestas carece de criterios historiográficos que les permita reconocer no solo una *continuidad* del pensamiento europeo en América, sino también

---

<sup>57</sup> Iannarone O. P., R. (1992). *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios. I Domenicani*. Boloña-Nápoles: Editrice Dominicana Italiana. Gerbi, A. (1955). *La disputa del nuovo mondo: storia di una polemica, 175-1900*. Milán-Nápoles: Ricciardi, 1955 y 1983. Elliot, J. H. (1970). *The Old World and the New 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press; Gliozzi, G. (1977) *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milán: Principato; Gliozzi, G. (1977). *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia; Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik; Todorov, T. (1998). *La conquista dell'America*, Turín: Einaudi.

<sup>58</sup> Otras fuentes del mismo autor donde desarrolla la idea de la filosofía escolástica americana *La lógica mexicana del siglo de oro*, 1985. *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, 1987.

reconocer las *propiedades intrínsecas* que permiten comprender en la tradición filosófica americana novedades y originalidades con respecto a la tradición occidental en general. Finalmente, proponen lecturas históricas con una escasa revisión de las fuentes de autores de los siglos XVI y XVII no necesariamente filósofos y teólogos, sino también juristas y cronistas, etc.

#### d.-Sobre el uso del término «filosofía virreinal»

La *realidad* social, política e histórica del Perú en los siglos XVI y XVII fue la de un virreinato, una entidad política fundada bajo un modelo geopolítico gestado con la llegada española al territorio americano. Esta política instituyó al virreinato peruano a partir de la idea de una *translatio imperium* propuesta por Mercurio Gattinara<sup>59</sup>, uno de los principales asesores del emperador Habsburgo Carlos V<sup>60</sup>. Este concepto, cuyas raíces se remontan a las tesis providencialistas del cristianismo medieval y a la idea de misión teopolítica de los reyes católicos, había sido anticipada por Dante Alighieri en su monumental obra *De Monarchia*<sup>61</sup> cuyos más prístinos ecos fueron recogidos por Erasmo de Rotterdam, y, finalmente, aplicados por el canciller Gattinara en una política monárquica donde los virreinos eran considerados como reinos de la corona. Vale decir, un gobierno colegiado de reinos o virreinos donde la cualidad del *primus inter pares* la efectuaba el emperador hispánico.

Estas ideas organizaron las principales directrices de la proyección política de la corona española hacia América y fueron concretadas *in situ* en el virreinato peruano gracias al

---

<sup>59</sup> Estudios interesantes sobre el canciller Gattinara consultados para este apartado: Aubery, Antoine (1645). *Histoire générale des cardinaux*. París. pp. 382-387. Chacón, Alfonso; Oldoini, Agostino (1677). *Vitae et res gestae pontificum romanorum*. Roma. pp. 504-506. Cardella, Lorenzo (1793). *Memorie storiche de cardinali della Santa Romana Chiesa*. Roma. pp. 112-114. Moroni, Gaetano (1844). *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*. Venecia. pp. 186-187. Brunelli, Giampiero (1999). «Gattinara, Mercurino Arborio marchese di». *Dizionario Biografico degli Italiani*. Rivero Rodríguez, Manuel (2017). «Mercurino Arborio Gattinara». *Diccionario Biográfico Español* (Real Academia de Historia edición).

<sup>60</sup> Manuel Rivero Rodríguez (2012) Alfonso de Valdés y el Gran Canciller Mercurino Arborio di Gattinara: El erasmismo en la Cancillería imperial (1527-1530), en *Open Edition Journals*. Consultado en: <https://journals.openedition.org/e-spania/21322>. Especialmente: Luigi Avonto (1981) *Mercurino Arborio di Gattinara e l'America : documenti inediti per la storia delle Indie nuove nell'archivio del gran cancelliere di Carlo 5*. Vercelli

<sup>61</sup> Pier Giorgio Ricci (1970) *Monarchia*, en *Enciclopedia Dantesca*, disponible online en *Enciclopedia Treccani*.

trabajo político del virrey Francisco de Toledo (1515-1582) y de sus principales juristas como Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655)<sup>62</sup> y Juan de Matienzo (1520-1579), recopiladores de leyes y autores de tan importantes obras mencionadas en el acápite sobre el término virreinato. De esta manera, se justifica el empleo del término filosofía virreinal

No es pertinente el empleo de los términos *escolástica* y *colonial* para la *realidad* del contexto peruano en el XVI y XVII, pues no fue ni colonia ni escenario de una reedición del escolasticismo. Los territorios americanos produjeron novedades filosóficas e intelectuales con *propio* valor de modo que no es una reiteración del escolasticismo medieval. Asimismo, en las crónicas, especialmente la de los cronistas conventuales, no existe mención alguna sobre la categoría social y política de *colonia* ni tampoco aluden a un escolasticismo renovado o refugiado en el territorio americano.

El concepto de *colonia* tuvo protagonismo solo recién con el advenimiento de las *reformas borbónicas* a mediados del siglo XVIII. Estas reformas introdujeron una serie de cambios en la administración de los virreinos americanos más ligados a lo que ahora se reconoce como un sistema colonial de explotación de recursos económicos exclusivos entre un territorio colonizado y una metrópoli centralista, de modo que, la consolidación del concepto *colonial* en la mentalidad peruana adquirió mayor peso en su *resemantización* posterior y que se evidenció en los discursos de las generaciones de intelectuales. Este hecho es el núcleo central del *antifilosofismo virreinal* que en un afán por desligarse de la herencia cultural e intelectual del siglo XVI y XVII sumado a un manto de desconocimiento ha generado un discurso contrario a la historia intelectual del Perú virreinal.

---

<sup>62</sup> Altamira, Rafael (1940). "El primer proyecto de Recopilación de Indias, hecho por D. Juan de Solórzano Pereyra" en *Bulletin Hispanique*. Burdeos (Francia): Université Bordeaux Montaigne, t. 42, n. 2, 1940, pp. 97-122. Cañeque, Alejandro (2001). "Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España" en *Historia Mexicana*. México: Colegio de México, v. 51, n. 1, 2001, pp. 5-57. García Hernán, E. (2007). *Consejero de Ambos Mundos vida y obra de Juan Solórzano Pereira (1575 - 1655)*. Madrid: Mapfre Ediciones (Instituto de Cultura). Mingo de Hoffmann, Olga (1947). "Review" en *The Hispanic American Historical Review*. Durham, NC (EUA): Duke University Press, v. 25, n. 3, 1947, pp. 511-513. Malagón, Javier y José M. Ots Capdequi (1965). *Solórzano y la Política Indiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. Rodríguez Moñino, M. (1966). "Manuscritos literarios peruanos en la biblioteca de Solórzano Pereira" en *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*. Toulouse (Francia): Press Universitaires du Midi, n. 7, 1966, pp. 93-99. Vals Mingo, Marta Milagros del y Luque Talaván, Miguel (2005). "Juan de Solórzano Pereyra y la cuestión de los Justos Títulos: Fuentes del libro I (capítulos IX-XII) de la *Política indiana*" en Gutiérrez Escudero, Antonio y María Luisa Laviana Cuetos (coords.). *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*. Sevilla: AEA, 2005.

Por tanto, ante la problemática que encierra el uso de los conceptos *escolástica* y *colonial* analizados a lo largo de esta primera parte y coninuando con el ejercicio de emplear una terminología clara y evidente, se prefiere el uso del término *filosofía virreinal*, dado que se trató de una actividad intelectual efectuada en el contexto o la realidad histórica del virreinato peruano naturaleza demostrada por medio de los documentos legales que justificaron dicha denominación. Asimismo, y como se analizará en los acápites siguientes, tanto las fuentes de los mismos filósofos como las crónicas conventuales de la época en mención nunca emplean la terminología de “escolástica” ni de “colonial”. En efecto, remitiéndonos siempre al mundo conceptua de la época de interés en esta investigación sejustifica el uso de filosofía virreinal por su propiedad semántica, por su pertinencia y su economía conceptual.

### 1.1.3.- Función del término «filosofía virreinal»

La pregunta sobre el desarrollo o no de una propuesta filosófica durante nuestra etapa virreinal es una *cuestión indirecta o secundaria* en la medida que se responde por sí misma luego de un análisis historiográfico más profundo de fuentes y de testimonios. La consulta del considerable número de memoriales, crónicas, documentos universitarios, cursos filosóficos, compendios teológicos, etc., permite para darnos cuenta de la variedad de aproximaciones al *hecho* de la filosofía elaborada en el Perú en los siglos XVI y XVII que, en su mayoría, como fue natural en aquella época, fue una actividad realizada por miembros de las principales órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios y jesuitas). En cambio, a diferencia de esta cuestión, es necesario y fundamental el planteamiento de la *cuestión primaria o directa* sobre la filosofía desarrollada en el Perú virreinal, es decir, *¿qué distingue o caracteriza propiamente a la filosofía virreinal peruana?* Pues, de acuerdo con estas distinciones o características propias se podrá reconocer la originalidad y propiedad de una filosofía genuina con la consigna de estudiarla, vale decir, analizarla, sistematizarla y explicarla.

Es importante comparar la filosofía virreinal con las otras propuestas filosóficas en la historia del pensamiento para identificar los elementos que la convierten en un sistema de pensamiento original. Las certezas textuales que conforman el *corpus philosophicum peruvianum* son abundantes, y ante esta evidencia material, el esfuerzo hermenéutico debe sacar a la luz el conjunto de características propias que distinguen a la filosofía

virreinal como una propuesta con carácter genuino. Este empeño historiográfico no solo debe centrarse exclusivamente en el contenido de los textos filosóficos, sino y con especial interés, en las condiciones históricas que impulsaron la redacción de estos textos y que de una u otra manera influyeron a la configuración de una perspectiva filosófica auténtica.

El conocimiento de estas *propiedades* abre la posibilidad de *conocer* el devenir histórico-filosófico del Perú en los siglos XVI y XVII y, a su vez, *reconocer* su invaluable contribución a la configuración del tejido conceptual peruano y su aporte aún por dilucidar a la historia intelectual de Occidente. De este modo, la *cuestión* más retórica, por la existencia de una filosofía latinoamericana tan anhelada por pensadores del siglo pasado o por la existencia de una filosofía peruana gira hacia una *cuestión* más analítica sobre las *principales características* que permiten identificar el *modo original* del quehacer filosófico en el Perú durante los siglos XVI y XVII. Por tanto, el conocimiento de esta parte de nuestra historia intelectual permitirá vislumbrar las raíces del desarrollo posterior de una tradición filosófica que está llamada a reconocer en la *filosofía virreinal* sus fundamentos (Egoavil, 2019b).

Esto permitiría superar las estrechas opiniones de una sucesión de siglos sin reflexión propia, de una sociedad y clase intelectual sin aportes al pensamiento occidental y del advenimiento de los libertadores intelectuales y políticos del siglo XIX como el inicio incipiente y pueril de un quehacer filosófico aún a tientas. Nada más lejana esta imagen que aún persiste en nuestros círculos intelectuales y filosóficos debido a diversos factores como la ignorancia de las fuentes que permiten reconstruir una imagen olvidada de nuestras raíces intelectuales, así también el cúmulo de prejuicios sobre todo aquello identificado con *lo virreinal* como incipiente, burdo, oscuro y nada original. Imagen identificada con el antifilosofismo arraigado desde mediados del siglo XVIII y que es necesario echar luces, evaluando sus fuentes y reordenando los elementos que permiten replantear el cuadro de la *filosofía virreinal*.

Asimismo, se esclarecería y replantearía mejor la búsqueda originaria del pensamiento latinoamericano, proyecto anhelado en nuestro continente durante casi todo el siglo XX organizando un programa de indagación de las fuentes filosóficas con el objetivo de esclarecer en qué punto de la historia americana se puede hablar de una filosofía genuinamente latinoamericana. No obstante, este proyecto adolece de dos grandes males que son sus dos talones de Aquiles. En primer lugar, se proyectan a la indagación de las

fuentes con un esquema historiográfico eurocentrista que les exige ver el período virreinal como “la Edad Media” americana. Nada más contradictorio para un grupo de filósofos latinoamericanistas que anhelaban alejarse de los moldes europeos de indagación histórica. Por tanto, consideran que la filosofía de los siglos XVI y XVII es simplemente una continuación de la escolástica europea en América.

En segundo lugar, junto al débil esquema historiográfico, ningún estudioso de la filosofía latinoamericana examina las fuentes no solo filosóficas, sino también históricas como crónicas, informes, memoriales y documentos universitarios con el objetivo de organizar un cuadro historiográfico más analítico capaz de otorgar una ordenar una mejor interpretación de nuestras raíces filosóficas. En ese caso, ante el empleo de un esquema historiográfico inadecuado y la ausencia de análisis de fuentes, los filósofos latinoamericanistas terminan siendo más bien la caja de resonancia del antifilosofismo y los repetidores de citas de autores que a su vez solo mencionan y no analizan las fuentes virreinales. Es decir, repiten ideas gestadas en detrimento de los pensadores de los siglos XVI y XVII, no reconstruyen fuentes, fuerzan incluso muchas de estas para plantear la existencia de filosofías precolombinas por medio de un esquema historiográfico de interpretación más europeo que americano (algo que contradice sus pretensiones intelectuales e incluso políticas). La propuesta *latinoamericanista* plantea mal su programa sobre dos debilidades que ocasionan su propio debilitamiento. Finalmente, el planteamiento de la *filosofía virreinal* exige la reconstrucción de un período intelectual fecundo amparado por un modelo historiográfico mejor elaborado que permita contar con un cuadro histórico más equilibrado para que los estudiosos de la historia del pensamiento y de las ideas reconozcan en las fuentes virreinales la existencia de una propuesta filosófica auténtica dentro de un universo mental y conceptual del período virreinal.

#### 1.1.4.- Periodización y límites temporales

Otro aspecto importante por delimitar es el de los *períodos históricos* de la filosofía virreinal, sin el ánimo y la necesidad de aumentar aspectos que dificulten la comprensión de nuestro tema, sino que coopere en su entendimiento con mayor claridad. En ese sentido, y luego de evaluar algunas propuestas de periodización (Furlong, 1952, Redmond, 1998, García Bacca, 1954 y 1955 y Rivara de Tuesta, 2000) que consideran al siglo XVII como el más representativo para la cultura filosófica en el virreinato del Perú,



empiezo por la consideración evidente de que este siglo no es un período desconectado de su pasado ni una mónada con respecto a su futuro (siglos XVI y XVIII respectivamente), sino en conexión con ellos es posible distinguir a cada período por una *predominancia temática* que gravita las discusiones. Esto es importante, dado que se evita una perspectiva reduccionista tal como se identificó en el antifilosofismo virreinal.

El siglo XVI tuvo como protagonista el debate antropológico en torno a la cuestión por esencia humana (*humanitas*) de los indígenas americanos como fundamento de los derechos y deberes legales. El fraile dominico Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) y Ginés de Sepúlveda (1494-1573)<sup>63</sup> fueron los personajes principales de este acontecimiento, cuyo espacio se extrapoló entre el caribe centroamericano y los claustros religiosos y universitarios de Valladolid. De allí que, desde la perspectiva filosófica, el XVI sea el período cuya predominancia temática giró en torno al debate *antropológico esencialista* o la necesidad de una definición *esencial* de la humanidad (*humanitas*) del indígena americano y su justificación legal, pues sobre la base de esta se otorgaría o no el trato social, político y jurídico correspondiente. Este período fue antecedido por los primeros planteamientos de la *cuestión indiana* en las aulas de la Universidad de París propuestos por el filósofo y teólogo escotista John Mair (1467-1550)<sup>64</sup>. Sus preocupaciones fueron recibidas por su discípulo Fray Francisco de Vitoria (1483-1546) quien años más tarde considerando esta *cuestión* en los claustros de Salamanca inició una escuela de pensamiento conocida como la Escuela de Salamanca.

---

<sup>63</sup> He seleccionado la mejor bibliografía sobre la figura de Bartolomé de las Casas y su famoso debate con Ginés de Sepúlveda. Marcel Bataillon, (1994) *El padre las Casas y la defensa de los indios*, Globus. Jean Dumont (2009). *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Ediciones Encuentro. Ana Manero Salvador, *La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América*, Revista Electrónica Iberoamericana, Vol 3, N.º 2, 2009, Centro de Estudios de Iberoamérica, Universidad Carlos III de Madrid (España). Giménez, Fernández, Manuel (1971) *Bartolomé de las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and his Work*. CER, Northern Illinois University Press

<sup>64</sup> Al respecto, sobre este interesantísimo autor tardo medieval existen estudios muy importantes que a continuación menciono a partir de su lectura para esta tesis. Brodie, A (1985) *The Circle of John Mair: Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland*, Oxford. Brodie, A (1990) *The Tradition of Scottish Philosophy* Edinburgh, Polygon. Durkan, J (1954) *J New light on John Mair Innes Review* Vol IV Edinburgh. Mair, John *A history of Greater Britain, as well England as Scotland; translated from the original Latin and edited with notes by Archibald Constable, to which is prefixed a life of the author by Aeneas J.G. Mackay*. Edinburgh University Press for the Scottish History Society, (1892). Renaudet, Augustin (1916), *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494 - 1516)* Bibliothèque del l'Institut Français de Florence (Université de Grenobles 1st series Volume VI) Édouard Champion Paris.

En cambio, hacia fines del siglo XVI se consolidó un fenómeno peculiar que caracterizó especialmente a la filosofía virreinal de la siguiente centuria. Este fenómeno fue el problema por el *entendimiento de las mentes*<sup>65</sup> tanto las indianas como las hispánicas. La cuestión por la definición de la esencia del indiano no fue suficiente para su comprensión. Más bien, las evidencias indican que desde la *cuestión indiana* hubo un *giro* hacia el planteamiento de la cuestión por el entendimiento mental entre cosmovisiones disímiles, de modo que el instrumento más próximo que sirva como mecanismo en la construcción de la propuesta teórica fue la lógica.

No es casual que el Tercer Concilio Limense de 1583 a 1591 (Egoavil, 2019b) haya exigido la elaboración de gramáticas, catecismos y manuales en quechua y aimara dentro del marco de las nuevas campañas de evangelización del territorio peruano, es decir, expresó de una manera la preocupación de una actitud más lógico lingüística para el entendimiento mental, de manera que los primeros pasos para el proyecto de una *lingua universalis*, tan presente en las pretensiones filosóficas del Occidente. En este sentido, consideramos significativo citar el capítulo III de la Segunda Acción de los Decretos del Concilio donde se ordena la elaboración del catecismo limense:

“Para que en 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 su diócesis, y todos reciban sin discusión la traducción aprobada por el Obispo, no obstante, cualquier costumbre contraria” (Martines y Gutiérrez, 2017, p.21)

El esfuerzo se concentró en la formación de un marco lingüístico y, por consiguiente, lógico, con el fin de aproximarse mediante el estudio y conocimiento de las lenguas andinas al modo de pensar (o razonar) de sus hablantes. En ese sentido, la filosofía jugó un rol importante, especialmente con la lógica en la medida en que contribuyó al replanteamiento de los principales tópicos lógicos y lingüísticos asociados con el estudio y entendimiento del lenguaje. De allí que la predominancia filosófica en el siglo XVII haya sido el debate *lógico-lingüístico* o la necesidad de una aproximación al entendimiento de las mentes por medio del lenguaje. Este siglo fue el más importante en la historia de la filosofía virreinal, se escribieron las obras filosóficas más importantes y reconocidas por insignes estudiosos y recogidas por Redmond (1972) en su clásico

---

<sup>65</sup> Es lo que se denomina como el “problema de Platón” o a veces el “problema de Descartes”. Chomsky, Noam (1966) *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos.

catálogo sobre las obras virreinales donde destaca con especial brillo la *Logica in via Scoti* de Jerónimo de Valera como la primera obra de filosofía escrita e impresa en el orbe sudamericano. En segundo lugar, la importancia de este siglo consiste en que fue una filosofía elaborada en su mayoría por criollos peruanos, de modo que los actores más importantes de este siglo y de la filosofiavirreinal fueron miembros de una clase social deseosa de demostrar sus novedades al mundo occidental.

El *problema por el entendimiento de las mentes*, predominancia que marcó la pauta del quehacer filosófico en el siglo XVII, significó también la limitación del espacio de discusión y el protagonismo intelectual de la clase criolla peruana. En este contexto y bajo la pluma de estos pensadores se efectuó lo que denomino el *giro indiano* o el esfuerzo por la comprensión de la mentalidad indiana, especialmente la andina, renovando aspectos lógicos de la tradición filosófica en función a un objetivo lingüístico claro. Este *giro*, por tanto, surge de una cuestión clave: *¿cómo aproximarse a la comprensión de mentalidades tan distintas, entiéndase andinas, en función a un programa mayor como fue el caso de la nueva evangelización y adoctrinamiento del territorio peruano?* La *cuestión indiana* significó el punto de inicio de un siglo de construcciones filosóficas guiadas por una predominancia lógico-lingüística. Por ello, no es casual que la mayoría de las producciones filosóficas de la época hayan dedicado en buena medida el esfuerzo por elaborar importantes tratados lógicos y lingüísticos antes que teológicos.

Finalmente, si bien es cierto, parte del siglo XVIII continuó con el predominio lógico-lingüístico, no obstante, la implementación de las Reformas Borbónicas a mediados del siglo interrumpió este proceso. El contexto político generado a partir de estas medidas permitió el surgimiento en el Perú de una doctrina filosófica y teológica de orígenes escolásticos como el *probabilismo* (Macera, 1963, Bacigalupo, 1999, Ballón, 2008)<sup>66</sup>. O

---

<sup>66</sup> Sobre este tema tan interesante y de tan basta producción bibliográfica, anoto las fuentes que he consultado para justificar al probabilismo como un tema central en la configuración del periodo filosófico del siglo XVIII. Asimismo, por cuestiones más metodológicas y de espacio en esta investigación he decidido anotar las fuentes y bibliografías que estudian el tema desde el espacio americano. Cejudo, Jorge y Teófanos Egado, eds. (1977) *Dictamen Fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Jacinto Fiestas, José Antonio (2000) *La controversia sobre el probabilismo en el VI Concilio Limense (1772-1773)*. Tesis doctoral. Pamplona: Universidad de Navarra. Gay, Jean-Pascal (2012) *Jesuit Civil War. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*. Ashgate: Farnham-Burlington. Guil Blanes, Francisco (1955) "La filosofía en el Perú del XVII", *Estudios Americanos*, X, 47, Sevilla. Jacinto Fiestas, José Antonio (2000) *La controversia sobre el probabilismo en el VI Concilio Limense (1772-1773)*. Tesis doctoral. Pamplona: Universidad de Navarra. Maranguello, Carla (2017) "¿Difusión de ideas subversivas? La condena de los Borbones hacia la pedagogía probabilística de los jesuitas". *IHS Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*. 5, 2, julio-diciembre, pp. 66-85. Millar Carvacho, René (1989) "La controversia sobre el Probabilismo entre los obispos chilenos durante el reinado de Carlos III", *Estudios sobre la época de Carlos III en el reino de Chile*, Santiago:

en todo caso, la puesta en escena de una doctrina que se sostenía desde hacía mucho en las aulas universitarias limeñas. El probabilismo fue arduamente combatido en la Francia ilustrada de los Borbones durante el siglo XVII. Los jesuitas fueron los principales representantes y predicadores de esta postura filosófica con aplicaciones morales y políticas de crucial importancia, de modo que, cuando la dinastía de los Habsburgo cede el poder de la monarquía española a los Borbones, este debate se proyectó al territorio americano siendo combatido por las autoridades borbónicas al igual que hicieron sus antecesores un siglo atrás en el territorio francés. Tal vez sea este el motivo por el cual recién el probabilismo fue protagonista en el Perú desde mediados del siglo XVIII cuando dichas reformas habían sido implementadas por la misión de José de Areche (1731-1789). En consecuencia, el siglo XVIII se caracterizó por el debate *probabilista moralista* o la necesidad de justificar las reformas morales y políticas en la América española.

En suma, teniendo en cuenta el planteamiento del problema de la historiografía de la filosofía virreinal, su definición, sus delimitaciones terminológicas y conceptuales y el esclarecimiento esquemático de los períodos históricos, la propuesta de una historiografía de la filosofía virreinal peruana permitirá superar el esquema interpretativo de la “perspectiva antifilosófica” de una *scholastica colonialis* americana, dado que, si bien hubo una *translatio studiorum* de temas y tópicos medievales en América, como fue natural, sin embargo, las ideas producidas por los pensadores en el virreinato del Perú fue un producto distinto, caracterizado por planteamientos propios y genuinos.

#### 1.1.5.- La filosofía virreinal como objeto de estudio

El tema, dada su complejidad, requiere un estudio pausado y el empleo de un conjunto instrumentos teóricos y analíticos propios de una ciencia de la historia o historiografía capaces explicar sistemáticamente el hecho de la *filosofía virreinal*. Para ello, es

---

Ediciones de la Universidad de Chile. Martel, Víctor Hugo (2007) *La filosofía moral. El debate sobre el probabilismo en el Perú (siglos XVII y XVIII)*. Lima: IFEA, Fondo Editorial UNMSM, Lluvia Editores. Nieto Vélez, Antonio (1987-1989) “Traducción castellana del *Índice* del *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño”, *Revista Histórica*, XXXVI, Lima. Rico Callado, Francisco (2016) “La polémica sobre el probabilismo y los desencuentros sobre su uso en la Compañía de Jesús a través del estudio de dos autores: Pedro de Calatayud (1689-1773) y Jerónimo Dutari (1671-1717), en *Cuadernos dieciochistas*, 17, Universidad de Salamanca, pp. 297- 328. Saranyana, Joseph-Ignasi (dir.) (2005) *Teología en América Latina, vol. II.1: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Madrid-Franckfurt, Iberoamericana-Vervuert. Vacant, A. y Mangenot E. (1915) *Dictionnaire de théologie catholique*, vocablo Probabilisme. Vásquez, Isaac (1979) “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”. En *Historia de la iglesia en España*. Tomo IV Madrid: BAC.

indispensable que el modelo teórico, en este caso la historiografía, sea lo más rigurosamente consistente y formalmente posible, de modo que en el proceso de explicación de los hechos que se condensan en el objeto de estudio histórico de la filosofía virreinal no se evidencien explicaciones contradictorias o débiles.

Por tanto, entre el objeto de estudio (el hecho histórico de la filosofía virreinal) y el esquema teórico de explicación (la historiografía de la filosofía virreinal) debe haber una correspondencia rigurosa y formal bajo un conjunto de principios explicativos (Popper, 1962). Entonces, si se apela a la naturaleza científica de la historiografía, esta debe contar al menos con un conjunto de principios teóricos coherentes (Tarski, 1941) para evitar contradicciones en la explicación sobre el hecho histórico de interés (Quine, 1952; Miró Quesada, 2012). Así, es posible elaborar un modelo explicativo (Mosterín, 1978) para ofrecer una explicación del desarrollo de la filosofía durante el virreinato peruano.

Planteamiento formal de principios, esquema y derivación:

1.-*Principio de realidad (P. Re.)*

[la realidad es el conjunto todo aquello que es y acontece]

La realidad histórica es algo sucedido en el pasado con lo cual se constituye un hecho histórico.

Todo hecho histórico es algo (entidad) que ha sucedido.

El principio de realidad exige aproximarnos a todo hecho histórico lo más objetivamente posible.

El lenguaje es el instrumento con mayor objetividad para dicha aproximación.

Se concluye que el lenguaje (*verba*) debe aproximarse al hecho histórico (*res*) con los términos (*terminología*) adecuados.

2.-*Principio de continuidad (P. Co.)*

[Toda cosa o todo hecho proviene de algo y se dirige hacia otro]

La realidad ya sea natural o histórica demuestra que las cosas o los hechos derivan de unas hacia otras.

Todo hecho histórico es un acontecimiento que provino de uno y a su vez es el antecedente de otro.

Pero, la pura continuidad implicaría la imposibilidad del conocimiento de algún hecho histórico.

### 3.-Principio de propiedad (P. Pr.)

[Toda cosa o todo hecho posee caracteres intrínsecos que le otorgan propiedad]

La realidad ya sea natural o histórica demuestra también que las cosas o los hechos son entidades propias o individuales.

Esta cosa o este hecho (digamos A) no es idéntica a esta otra cosa o hecho (digamos B), porque sus *propiedades* son únicas consigo mismo y disímiles con respecto a otros.

La propiedad permite distinguir una cosa o hecho de otros, luego, es posible su conocimiento y explicación.

Por tanto (de 1, 2 y 3), toda cosa o hecho es una entidad que provino necesariamente de otro y que es el fundamento de uno posterior, contando con sus características propias con las cuales los conocemos y explicamos. Así, la realidad de un hecho histórico (*entidad*) se reconoce y explica teniendo en cuenta su *continuidad*, pues proviene de un punto y fundamenta otro, y su *propiedad*, pues posee características intrínsecas permitiendo su conocimiento.

Planteamiento formal de la historiografía de la *filosofía virreinal*:

#### 1.-Según el P. Re.:

El virreinato peruano fue una entidad o hecho histórico acontecido en el pasado.

Las evidencias textuales y documentales lo atestiguan así.

Luego, es imposible negar su existencia.

Se concluye aceptando su realidad histórica.

#### 2.-Según el P. Co.:

El virreinato peruano como entidad histórica estuvo compuesta de múltiples hechos.

El quehacer filosófico fue un hecho histórico durante el virreinato, pues las fuentes lo atestiguan así.

La filosofía desarrollada en este período ha de ser la *filosofía virreinal*.

#### 3.-Según el P. Pr.:

El hecho de la filosofía virreinal necesita ser definida, esto es, reconocer sus propiedades intrínsecas.

Toda definición delimita, distingue y precisa.

Así, las propiedades intrínsecas de la filosofía virreinal son necesarias para definirla, conocerla y explicarla.

En suma, la filosofía virreinal (*realidad*) es la continuación (*continuidad*) de una tradición filosófica, pero con sus características propias (*propiedad*) las cuales permiten conocerla, distinguirla respecto de otras y explicarla.

Estos principios y esquema son la parte *formal* en la construcción e interpretación de la historiografía de la filosofía virreinal, de allí que, sea necesariamente un constructo teórico y riguroso con el carácter propio de un esquema científico. Además, sin esta parte formal, una interpretación sobre los hechos materiales acaecidos en un determinado período histórico corre el riesgo de no poseer coherencia interna y la rigurosidad suficiente. Por tanto, un segundo paso en la formulación de esta propuesta historiográfica es el planteamiento del esquema explicativo *formal* y selección *material* (fuentes documentales) sobre el cual se aplicará aquel. En efecto, la parte formal está constituida por un conjunto de principios explicativos y un esquema interpretativo. La parte *material*, por su parte, la componen las crónicas conventuales y los documentos legales e históricos de la universidad peruana en durante el virreinato.

## 1.2.-PRINCIPIOS TEÓRICOS FUNDAMENTALES: PRINCIPIO DE CONTINUIDAD Y PRINCIPIO DE PROPIEDAD

### 1.2.1.- Justificación histórica del uso teórico de los principios de «continuidad» y «propiedad»

Desde la antigüedad se ha entendido por principio (etimológicamente del término latino *principium*, compuesta de *primum* y *caput* o 'primera cabeza', traducido del griego ἀρχή) al postulado teórico con el cual se organiza la explicación de un hecho, de una cosa o de un fenómeno. Fue empleado por primera vez por Anaximandro<sup>67</sup> en su célebre teoría

---

<sup>67</sup> Este dato nos lo brinda Simplicio quien en su *Física* 24, 13 afirma que: "De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio<sup>55</sup> y elemento de las cosas existentes era el ápeiron [indefinido] o infinito, habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material," Cita tomada de Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987. Vale mencionar que al respecto del término arché (ἀρχή)

sobre el origen de las cosas (Dielz y Kranz, 2005). Desde entonces, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, se ha sistematizado a los principios en dos grandes ámbitos. En primer lugar, los principios de las cosas o del ser (*principium essendi*) y, en segundo lugar, los principios de razón o del conocer (*principium cognoscendi*)<sup>68</sup>. Esta clasificación procede de la teorización realizada por Aristóteles (*Met. Δ*, 1, 1012 b 32; 1013 a 20) y sobre la cual se ha construido las demás propuestas coincidiendo o divergiendo, de modo que, desde la perspectiva aristotélica en adelante, la teorización y sofisticación de los principios (*Met. Δ*, 1, 1013 a 20) fue desarrollándose hasta nuestros días con el objetivo de formalizar constantemente toda teoría que, por el mismo hecho de ser un producto abstracto, debe evitar contradicciones y paradojas<sup>69</sup>.

Como se ha mencionado, el primero en emplear el término *arché* (ἀρχή), según el testimonio de Simplicio (*Física* 24, 13), fue el presocrático Anaximandro, quien en su afán de explicar la naturaleza de las cosas de la realidad sostuvo que

“De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el *principio*<sup>70</sup> y elemento de las cosas existente era el ápeiron [indefinido] o infinito, habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material,”<sup>71</sup>

Es decir, para Anaximandro, *arché* (ἀρχή) es el principio del cual provienen todas las demás cosas de la realidad. Platón también empleó el concepto con significado similar en

---

existe un amplio debate por saber si exactamente Anaximandro llamó o no *arché* al principio material o la sustancia originaria. Este debate se basa en cuestiones filológicas de los textos de Simplicio y de Teofrasto.

<sup>68</sup> Se puede ensayar cuatro grandes interpretaciones matrices. En primer lugar, si el principio del ser de las cosas prima sobre el del conocimiento, se puede hablar de un realismo y todas sus variantes (el principio del conocimiento se rige al principio de las cosas). Por su parte, si el principio del conocimiento prima sobre el de las cosas, se podría estar frente a un tipo de idealismo, dado que los principios del conocimiento rigen y “moldean” la realidad de las cosas en tanto estas son conocidas. En cambio, como tercera matriz, si ambos principios ni siquiera se interrelacionan, estamos ante una total imposibilidad de conocer la realidad. Finalmente, si se identifica a ambos, al igual que la tercera opción, hay confusión.

<sup>69</sup> Sobre el tema de los principios, las obras en lengua española son variadas, pero he seleccionado algunas que se incuyen a: Ortega y Gasset, José (1967) *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid, Revista de Occidente. Mates, Benson (1989). *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* OUP USA. Mercer, Christia (2007). *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>70</sup> El subrayado es mío

<sup>71</sup> Cita tomada de Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987. Vale mencionar que al respecto del término *arché* (ἀρχή) existe un amplio debate por saber si exactamente Anaximandro llamó o no *arché* al principio material o la sustancia originaria. Este debate se basa en cuestiones filológicas de los textos de Simplicio y de Teofrasto.



el *Fedro* 245c al hablar del *principio* como causa del movimiento<sup>72</sup> o como sostiene en el *Teeteto* 157b *principio* como fundamento de la demostración de un argumento. No obstante, fue Aristóteles quien usó el término *arché* (ἀρχή) con mayor rigor analítico, pues sostuvo que “en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos” (*Física* I, 184a); es decir, la discusión y el escrutinio de los principios (*prima contraria*) desde los cuales se fundamenta la realidad y naturaleza de las cosas es el aspecto analítico primero de la ciencia, de la filosofía y del buen razonamiento.

Por otro lado, en el libro Δ de la *Metafísica*, aquel compendio términos filosóficos empleados por el Estagirita, se encuentran los seis significados de *principio* legados al pensamiento occidental y sobre los cuales se han construido y reconstruido los demás y diversos planteamientos teóricos. Sostiene Aristóteles, en el libro Δ, 1, 1012b 32-1013a 19, los siguientes significados:

1.- Se entiende por principio como punto de partida de un movimiento o principio físico: “se llama *principio*<sup>73</sup>, en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse; por ejemplo, el principio de longitud y del camino será, por esta parte, éste, y por la contraria, el otro”<sup>74</sup>. (*Met.* V, 1012b 34- 1013a)<sup>75</sup>

2.- Se entiende por principio como punto de partida para aprehender algo: “en segundo lugar se llama también *principio* el punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo; por ejemplo, la instrucción no debe a veces principiarse desde lo primero y desde el principio de la cosa, sino desde donde con más facilidad puede aprender el discípulo.” (*Met.* 1013a- 1013a 4)<sup>76</sup>

3.- Se entiende por principio como inicio efectivo de una producción: “en tercer lugar, se llama *principio* aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse;

---

<sup>72</sup> “Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Solo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingenito. Porque necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original”. (*Fedro* 245c)

<sup>73</sup> El subrayado es mío

<sup>74</sup> “Principium dicitur aliud quidem unde aliquid rei primo movebitur, ut longitudinis et viae hinc quidem principium ipsum, e converso vero diversum”

<sup>76</sup> “Et aliud unde optime fiet unumquodque, ut doctrinae. Nam non a primo et rei principio inchoandum est aliquando, sed unde opportunius discat.”

por ejemplo, de una nave, la quilla, y de una casa, los cimientos, y de los animales, unos consideran el corazón, otros el cerebro, y otros cualquiera otra parte semejante.” (Met. 1013a 4 - 1013a 6)<sup>77</sup>

4.- Se entiende por principio como causa externa de un proceso o de un movimiento: “en cuarto lugar, aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio; por ejemplo, el hijo, desde el padre y la madre, y a la lucha, desde la injuria.” (Met. 1013a 6 - 1013a 9)<sup>78</sup>

5.- Se entiende por principio como aquello que en su decisión determina movimiento o cambios: “en quinto lugar, aquellos según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian, como en los Estados los magistrados, las potestades, los reinos y las tiranías se llaman principios, y las artes, y, de estas, sobre todo las arquitectónicas” (Met. 1013a 10-1013a 14)<sup>79</sup>

6.- Se entiende por principio, finalmente, como el inicio del proceso de conocimiento de algo: “además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, las premisas. Y de otros tantos modos se dicen también la causa; pues todas las causas son principios” (Met. 1013a 10-1013a 18)<sup>80</sup>

Aristóteles comprende por *principio* o *arché* (ἀρχή) causa de algo, pero distingue tres tipos: 1.- aquello desde el cual algo *es* (con significado metafísico) 2.- aquello desde el cual algo *llega a ser* (con significado ontológico), y 3.- aquello desde el cual algo *es conocido* (con significado lógico y epistemológico), por tanto, todo principio “es el punto de partida ya del ser, ya del devenir, ya del conocer” (Magnavacca, 2005: 556). En ese sentido, el planteamiento y reconocimiento de los principios de *continuidad* y *propiedad* como elementos formales para la historiografía que se propone en esta investigación ha de tener en cuenta en un primer momento esta tripartición ubicándose metodológicamente en el «tipo 3» o principio con significado lógico y epistemológico, pues con ellos se

---

<sup>77</sup> “Aliud unde primun generatur inexistente, ut navis sedile et domus fundamentum, et animalium allí cor, alii cerebrum, alii quodcumque tale suscipiunt”

<sup>78</sup> “Aliud autem unde fit primun non inexistente, et unde primun motus natus est initiare et permutatio, ut puer ex patre et matre et bellum ex convitio”

<sup>79</sup> “Aliud secundum cuius voluntatem moventur mobilia et mutantur mutabilia, ut civitatum principatus, et potestates, et imperia et tyrannides. Principia dicuntur et artes, et architectonicae maxime.”

<sup>80</sup> “Amplius unde cognoscibilis res primun, et id principium rei dicitur, ut demonstrationum suppositiones. Toties autem et causae dicuntur. Omne enim causae principia”

pretende otorgar formalidad y rigurosidad al conocimiento y explicación del *hecho histórico* de la filosofía virreinal en el Perú de los siglos XVI y XVII.

El desarrollo teórico posterior se complejizó sobre el significado aristotélico de “principio”. La Escolástica profundizó el asunto distinguiendo tres grandes conjuntos: los *principios lógico-epistemológicos*, los *principios ontológicos* y los *principios físicos*. En cuanto al primer grupo, los escolásticos los sistematizaron como *principia cognoscendi* (principios del conocimiento) por su importancia en el proceso de formalización y conocimiento de la naturaleza de las cosas. Se subdividían en dos grupos: a.- los *principia communes* (principios comunes) o los primeros principios (o *maximae propositiones*) evidentes por sí mismos sin necesidad de demostración como, por ejemplo, el *principio de identidad* o el *principio de no contradicción*; y b.- los *principia proprium* (los principios propios) como aquellos principios propios de una ciencia determinada, como, por ejemplo, los principios lógicos y epistemológicos de la física. En este grupo se ubican los principios de *continuidad* y de *propiedad* propuestos en esta investigación, pues son principios con los cuales se pretende organizar un esquema formal al modelo historiográfico de la filosofía virreinal.

Por otro lado, el segundo grupo incluía a los *principios ontológicos* dividido en *principia metaphysica* (principios metafísicos) subdividido a su vez en los *principia extrinseca* (principios extrínsecos) o aquellos extrínsecos de la realidad de una cosa como el principio de la causa final o la causa eficiente; y los *principia intrinseca* (los principios intrínsecos) que “por excelencia son los elementos que componen el ente, tales como la causa, material y la forma sustancial, el acto y la potencia” (Magnavaca, 2005, p. 556).

Finalmente, el tercer grupo, los *principios físicos*, aglutinaba a los *principia motus* (principios del movimiento) dividido a su vez en dos subgrupos: los *principia generationis* (los principios de la generación) o los principios responsables de la producción de las cosas; y los *principia operationis* (los principios de la operación) o principios que explican el comportamiento de las cosas que “son los principios del actuar” (Magnavacca 2005, p. 556)<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Incluso distinguían los *principia operationis quod* o principios que indican al agente responsable de las acciones, por ejemplo Sócrates; y los *principia operationis quo* o principios que indican aquello por el cual el agente puede actuar como cuando se trata de “una facultad de la que emana inmediatamente la acción, por ejemplo el intelecto de Pedro” (Magnavacca 2005: 556), y se denomina *principium operationis quo*

Esta compleja organización teórica de los principios transitó de la escolástica medieval a la modernidad filosófica (siglos XVI y XVII) donde primó el carácter lógico y epistemológico. René Descartes (1596-1650)<sup>82</sup> y su célebre principio lógico del *cogito, ergo sum* antecede al principio ontológico de Baruch Spinoza (1632-1677)<sup>83</sup> del *connatus essendi*. Asimismo, los empiristas ingleses como John Locke (1632-1704)<sup>84</sup> y su *principio de las cosas* o David Hume (1711-1776)<sup>85</sup> con el *principio de no inducción*. No obstante, el autor que más importancia y brillo ha dado sobre una teorización del concepto de principio fue Gottfried Leibniz (1646-1716)<sup>86</sup>. Este importante pensador alemán elaboró, al igual que Aristóteles, una teorización amplia en torno a los principios, pues

---

*proximum*; o como cuando se indica la naturaleza de la persona o agente y se denomina *principium operationis quo remotum*.

<sup>82</sup> Al respecto se puede consultar: *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, 2003. Traducción, introducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial, 2010. Traducción, introducción y notas de Risieri Frondizi. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, 2011. Edición de Olga Fernández Prat. Traducción de Manuel García Morente. *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Madrid: Trotta, 2019. Edición y traducción trilingüe de Pedro Lomba. *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. Traducción de Guillermo Quintás. *Observaciones sobre la explicación de la mente humana*. Valencia: Teorema, 1981. Edición de Guillermo Quintás Alonso. *Cartas filosóficas*. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2008. Traducción de Elisabeth Goguel.

<sup>83</sup> *Tratado político*. Madrid, Alianza Editorial, 2010. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

<sup>84</sup> Al respecto se puede consultar: *La ley de la naturaleza*, trad. Carlos Mellizo, Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, D. L., 2007. *Compendio del Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Trad. Rogelio Rovira y Juan José García Norro, Madrid, Tecnos, 1998. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, trad. Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Introducción, traducción y notas de Angel. M. Lorenzo. Barcelona: Anthropos, 1992.

<sup>85</sup> Al respecto se puede consultar: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 2002. *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002

<sup>86</sup> Sobre Leibniz, selección: Aiton, E. J. (1985). *Leibniz A Biography* (en inglés). CRC Press. Cerqueiro, Daniel (2014). *Leibniz y la ciencia del infinito*. Buenos Aires: Pequeña Venecia. Coudert, A. P.; Popkin, R. H.; Weiner, G. M., eds. (1998). *Leibniz, Mysticism and Religion* (en inglés). Springer. Fédier, François (2011). *Leibniz - Deux cours: Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Monadologie* (en francés). Lettrage. Hall, Alfred Rupert (2002). *Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz* (en inglés). Cambridge University Press. Heidegger, Martin (2003). *La proposición del fundamento* (Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela Velasco, trads.) (2.ª edición). Ediciones del Serbal. Jolley, Nicholas, ed. (1994). *The Cambridge Companion to Leibniz* (en inglés). Cambridge University Press. Liske, Michael-Thomas (2000). *Gottfried Wilhelm Leibniz* (en alemán). Beck C. H. Martínez Marzoa, Felipe (1991). *Cálculo y ser: (Aproximación a Leibniz)*. La balsa de la Medusa. Mates, Benson (1989). *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* (en inglés). OUP USA. Mercer, Christia (2007). *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development* (en inglés). Cambridge University Press. Nicolás, Juan Antonio (1995). *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*. Universidad de Granada. Ortega y Gasset, José (1992). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Alianza. Sánchez Rodríguez, Manuel; Rodero Cilleros, Sergio, eds. (2010). *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. Granada: Comares. Wiener, Philip P. (1951). *Leibniz Selections*. Scribners.

consideró que estos son los principales fundamentos de una teoría. Esta misma preocupación, tres siglos después, sigue siendo (o debería ser) una prerrogativa necesaria si todo quehacer intelectual se ocupa de una teorización como es el caso de una propuesta historiográfica, por tanto, si la historiografía, en este caso la de la *filosofía virreinal*, ha de ser una propuesta teórica, necesariamente debe plantear sus principios y examinarlos.

Finalmente, la razón por la cual se ha reseñado de manera sucinta la historia del concepto de *principio* obedece a los siguientes criterios. En primer lugar, verificar en los datos históricos su teorización y empleo en la investigación intelectual. En segundo lugar, demostrar la necesidad del investigador en formularlos para que su propuesta, en este caso historiográfica, no se estanque en un discurso puramente lineal sin una teorización de su problema principal, ni mucho menos asuma aspectos del juego nada riguroso de la historia contrafáctica que en sí misma carece de toda *analiticidad* (o carácter científico analítico), con lo cual en sí misma es un absurdo del razonamiento. Por tanto, si la historiografía asume el carácter analítico y explicativo, debe serlo desde la formulación de unos principios lógicos y epistemológicos.

Dichos principios, por un lado, son lógicos, puesto que, la naturaleza de todo proceso analítico es formal, por otro lado, son epistemológicos, dado que, son se presuponen como fundamento del proceso del conocimiento en este caso el *hecho histórico* de la filosofía virreinal. Finalmente, el tercer criterio de esta justificación de los principios corrobora la selección del *principio de continuidad* y del *principio de propiedad* (debajo del *principio de realidad* propuesto en los acápites anteriores) como los más indicados para la propuesta formal de la historiografía de la filosofía virreinal. Estos otorgan la analiticidad en la formulación de un cuadro que interprete las raíces del pensamiento filosófico durante el virreinato, pues con el principio de continuidad se comprenderá que no provino de la nada, sino de una serie de períodos históricos, y con el principio de propiedad se entenderá que un conjunto de circunstancias le otorgaron un carácter propio y original.

#### 1.2.2.-Carácter analítico de los principios de continuidad y de propiedad para la historiografía de la filosofía virreinal

La historiografía es la parte más abstracta y formal del quehacer de un historiador. Ella organiza los presupuestos sobre los cuales se analiza, explica e interpreta un conjunto de *hechos* acaecidos en el tiempo y registrados sobre sustentos materiales, en su mayoría

fuentes escritas. De allí que sea un ejercicio abstracto, riguroso y analítico, dado que, su interpretación se sostiene en un esquema teórico propuesto por un conjunto de principios coherentemente organizados. En consecuencia, y regida por este sistema formal, toda historiografía posee carácter científico (Gaos, 1960), además, construye su objeto de estudio a partir de los datos empíricos contenidos en las fuentes o producciones escritas (Fontana, 1982), se concentra en un tema analizándolo y sistematizándolo en explicaciones coherentes (Lefebvre, 1971) con la intención de aproximarse, a través de dicha *explicación*, a un mayor grado de certeza de su objeto histórico (Carbonell, 1981). En suma, la historiografía como ejercicio intelectual sobre *algún hecho histórico* debe ser científica, humanística, racional y una autorrevelación de nuestro pasado (Collingwood, 1946).

Toda aproximación historiográfica, entonces, por el hecho de ser rigurosa y científica, debe contar con un mínimo de principios teóricos explicativos. Estos, por su naturaleza misma poseen carácter axiomático y, sobre todo, garantizan la coherencia de una explicación evitando así paradojas y contradicciones (Popper, 1962.). La historiografía no debe eludirlos, sino reconocerlos. De allí la importancia que toda propuesta historiográfica plantee, defina y aclare *con qué* principios teóricos organizará el análisis y explicación de su objeto histórico<sup>87</sup>. Por tanto, en el caso de esta investigación, se

---

<sup>87</sup> Al respecto, puede consultarse las siguientes fuentes: Achinstein, Peter, 1983, *The Nature of Explanation*, New York: Oxford University Press. Braithwaite, R. B., 1953, *Scientific Explanation: A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science*, Cambridge: Cambridge University Press. De Regt, Henk W. and Dennis Dieks, 2005, "A Contextual Approach to Scientific Understanding", *Synthese*, 144(1): 137–170. Friedman, Michael, 1974, "Explanation and Scientific Understanding", *The Journal of Philosophy*, 71(1): 5–19. Gardiner, Patrick L., 1959, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford: Oxford University Press. Hempel, Carl G., 1965a, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York: Free Press. Hempel, Carl G. and Paul Oppenheim, 1948 [1965], "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, 15(2): 135–175. Reprinted in Hempel 1965a: 245–290. Kitcher, Philip and Wesley Salmon, 1987, "Van Fraassen on Explanation", *The Journal of Philosophy*, 84(6): 315–330. — (eds), 1989, *Scientific Explanation* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume 13), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. Lewis, David K., 1973, *Counterfactuals*, Cambridge, MA: Harvard University Press. Nagel, Ernest, 1961, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York: Harcourt, Brace and World. Pearl, Judea, 2000, *Causality: Models, Reasoning and Inference*, Cambridge: Cambridge University. Pitt, Joseph C. (ed.), 1988, *Theories of Explanation*, New York: Oxford University Press. Popper, Karl, 1959, *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson. Reutlinger, Alexander and Juha Saatsi (eds.), 2018, *Explanation Beyond Causation: Philosophical Perspectives on Non-Causal Explanations*, Oxford: Oxford University Press. Ruben, David-Hillel (ed.), 1993, *Explanation* (Oxford Readings in Philosophy), Oxford: Oxford University Press. Salmon, Wesley C, 1994, "Causality without Counterfactuals", *Philosophy of Science*, 61(2): 297–312. van Fraassen, Bas. C., 1980, *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press. Whewell, William, 1840, *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History*, two volumes, London: John W. Parker.

propone junto al *principio de realidad* definido, estudiado y aplicado en el acápite anterior, el *principio de continuidad* y el *principio de propiedad*.

Todo principio contiene carácter teórico y abstracto, contiene carácter axiomático y es la razón o fundamento de una serie de enunciados posteriores a él<sup>88</sup>, por ejemplo, el *principio de no contradicción* (es imposible que algo sea y no sea a la vez) fundamenta su evidencia, racionalidad y objetividad en la ausencia de un principio anterior que le explique y le otorgue carácter de verdad, es decir, es evidente por sí mismo, así como es imposible que yo esté escribiendo estos párrafos y a la vez no, o es absurdo que “Pedro” sea al mismo tiempo “Pablo” o viceversa. Por tanto, la evidencia no solo teórica, sino también concreta en la realidad es un rasgo fundamental para que dicho principio sirva de criterio para la explicación de la realidad de las cosas. Así, teniendo como base este criterio de elegibilidad o criterio que considera ciertas características fundamentales, el esquema teórico de la historiografía de la filosofía virreinal está obligado a elegir un conjunto de principios con el fin de otorgarle formalidad y analiticidad para no derivar en contradicciones o aporías explicativas. En ese sentido, junto al *principio de realidad* (antes explicado) se propone la necesidad del *principio de continuidad* y del *principio de propiedad*.

El planteamiento y elección del *principio de continuidad*<sup>89</sup> se sostiene en la evidencia teórica y empírica de que todo *hecho histórico* es la continuidad de uno y a su vez será el fundamento posterior de otro. Sin embargo, cabe tomar el cuidado necesario, pues si se aceptara la pura continuidad de las cosas o de los *hechos* en el mundo, nada podría constituirse o concretarse, y, por tanto, mucho menos conocerse. Si todo fuera pura continuidad, las realidades naturales del mundo como un árbol, por ejemplo, hubiese sido imposible que se constituya como tal, pues simplemente su naturaleza hubiese continuado en un infinito sin sentido. Pero observamos en la realidad que no es así, que las cosas y

---

<sup>88</sup> Benson, H. (2005): “Plato’s Rationalistic Method”, en *A Companion to Rationalism*. London: Blackwell Publishing Ltd. Cantor, G. (1932): *Gesammelte Abhandlungen Mathematischen und Philosophischen Inhalts mit Erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel CantorDedekind*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag. Cordero Lecca, A. (1992): “La razón sin teoría”, en *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima: Universidad de Lima. Hilbert, D. (1993): *Fundamentos de las matemáticas*. México: UNAM. Hrbæck, K. y Thomas, J. (1999): *Introduction to Set theory*. New York: Marcel Dekker

<sup>89</sup> El término continuidad proviene del término latino *continuus* que significa adyacente, consecutivo (Corominas, *Diccionari etimológico*, tomo 3, p. 182)

los *hechos históricos* que conforman la realidad se concretan en *algo* a pesar de la continuidad.

Asimismo, entiéndase que *continuidad* no significa *identidad*. Sostener que “B” deriva o continúa de “A” no significa que “B” sea idéntico a “A”, lo cual es absurdo. Tampoco sería correcto sostener que “C”, derivado o continuado de “B” sea o idéntico a “B”, o idéntico a “A”, o idéntico a “A-B”. En el peor de los errores lógicos, si aceptáramos esta identidad en el *principio de continuación*, la razón nos advertiría no solo del error, sino que, si existiese esta supuesta identidad, no podría distinguirse ni conocerse A ni B ni C; puesto que, todas serían lo mismo. En consecuencia, aplicando este principio al esquema historiográfico de nuestro interés, se evidencia que la *filosofía virreinal* no surgió de la nada como tampoco fue una simple continuidad del pensamiento filosófico español de los siglos XV y XVI, asimismo, es imposible que lo acontecido en el Perú durante el virreinato haya sido una continuación de la escolástica medieval ni mucho menos una suerte de identidad entre lo ocurrido en Europa desde el siglo XII al XVI y lo ocurrido en el Perú desde los siglos XVI al XVIII. Existe, sí, una *continuación* como es natural, pero no una mera continuidad ni mucho menos una identidad. En conclusión, el *principio de continuidad* evidencia una prolongación de los *hechos* que configuraron luego el virreinato peruano, aunque no debemos cometer el error de la ingenuidad en sostener que fue una prolongación a secas de las realidades europeas tanto de la escolástica como de la española de los siglos XV y XVI, de modo que, es imprescindible plantear el otro principio que explique que la sola continuidad no satisface la constitución de una realidad propia de un hecho histórico como la de la filosofía virreinal.

El *principio de propiedad*<sup>90</sup> es el otro principio teórico y explicativo. Según *la propiedad*, existe un conjunto de rasgos o características propias de las cosas, de modo que, permite distinguir una cosa de otra. Por ejemplo, si bien dos árboles comparten una misma esencia común, la de ser *árboles* (o *arboridad*), sin embargo, debemos reconocer que cada uno contiene rasgos intrínsecos que los hacen propios y de acuerdo con estos podemos distinguirlos y conocerlos. Algo similar sucede en la historia, pues han ocurrido *hechos* o sucesos (guerras, revoluciones, etc.) con caracteres propios e intrínsecos, los cuales nos permiten diferenciar un hecho de otro para luego estudiarlos, conocerlos y explicarlos. Por tanto, la filosofía virreinal peruana es un *hecho histórico* que contiene sus

---

<sup>90</sup> El término *propiedad* proviene del término latino *proprius* que propio, perteneciente a alguno o a alguna cosa (Corominas, *Diccionario etimológico*, tomo 6, p. 662)



*características intrínsecas*, las cuales posibilitan hablar de ella como una entidad histórica propia. Si solo aceptáramos que fue una *escolástica* o continuación de esta, simplemente negaríamos la posibilidad lógica de reconocer su *propiedad* como entidad histórica autónoma. Es evidente reconocer el período virreinal como algo propio y por ello distinto a la escolástica a pesar de que esta última haya heredado el bagaje cultural a la primera, aunque no la única. Por tanto, el *principio de propiedad* evidencia coherentemente a la filosofía virreinal como algo con sus características o propiedades.

En suma, y de acuerdo al esquema propuesto en el acápite anterior, los principios de *realidad*, de *continuidad* y de *propiedad* son los que permiten organizar el esquema teórico de la historiografía de la filosofía virreinal. Así, esta historiografía reconoce la herencia del pensamiento escolástico y español del Siglo de Oro (*principio de continuidad*), acaecida en una realidad determinada como fue el virreinato peruano de los siglos XVI y XVII (*principio de realidad*) y no tratándose de una simple repetición, sino de la producción de una filosofía original con caracteres propios (*principio de propiedad*), con una predominancia temática de la lógica lingüística exigida por su contexto y evidenciada por los documentos bibliográficos de la época.

### 1.3.- LA HERMENÉUTICA DE LAS FUENTES ESCRITAS PARA LA HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA VIRREINAL

Una vez planteados los principios formales para el esquema teórico historiográfico, es imprescindible seleccionar una herramienta interpretativa donde estos principios cumplan su funcionalidad sobre las evidencias materiales, en este caso los testimonios escritos como las crónicas, los documentos legales y las fuentes universitarias del período virreinal. En este sentido, he elegido a la hermenéutica<sup>91</sup> como herramienta interpretativa. Aunque, del amplio espectro de la hermenéutica<sup>92</sup>, cuya historia es tan antigua desde Platón (ca. 427-347) hasta Friedrich Schleiermacher (1768-1834)<sup>93</sup>, *in stricto sensu*, se

---

<sup>91</sup> Keane, Niall and Lawn Chris (2016) *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Malden and Oxford, John Wiley and Sons. Forster, Michael and Gjesdal, Kristin (2019) *The Cambridge Companion to Hermeneutics*. Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>92</sup> Schleiermacher, Friedrich, *Teoría Hermenéutica completa*, ed. y trad. de M<sup>a</sup>.R. Martí Marco, Madrid, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, Madrid, 2019.

<sup>93</sup> Arndt, Andreas; Jörg Dierken (eds.), *Friedrich Schleiermachers Hermeneutik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlín, De Gruyter, 2016. Birus, Hendrik (ed.), *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. Dilthey, Wilhelm, *Leben*

opta por el modelo hermenéutico propuesto por el filósofo alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911) quien fue uno de los principales pensadores en torno a la posibilidad de una rigorización de las ciencias humanas, esto es, que la hermenéutica, propia de las ciencias no experimentales o ciencias naturales, tenga el mismo rigor analítico que las interpretaciones de las otras ramas científicas (Dilthey, 1994a)<sup>94</sup>.

Dilthey sostiene en la *proposición 3* de su breve, pero decisivo ensayo «Comprensión y Hermenéutica» que esta es “la comprensión técnica de manifestaciones de vida fijadas por escrito” (Dilthey, 1994b, p. 287). Es decir, no se trata de cualquier intento de comprensión de aquello que se encuentra escrito, sino *técnica*. Una comprensión rigurosa, que apele al empleo de herramientas teóricas como la historia o la filología. Bastaría esta breve definición para cometer el error de que el ejercicio hermenéutico, tal como lo propone Dilthey, es uno de fácil y rápida concreción, pero si se trata de estudiar y comprender escritos antiguos, en muchos casos con cientos o miles de años, ¿cómo entenderlos? ¿Es posible comprender *lo que quiere decir* alguien que no piensa con las mismas categorías que nosotros? La aparente facilidad de la hermenéutica dilthiana se desvanece rápidamente y nos enfrentamos a un titánico problema de comprensión e interpretación de textos.

Si trasladamos esto a nuestro estudio estamos obligados a preguntarnos si es posible comprender el texto heredado por los filósofos virreinales ¿Cómo interpretar y comprender las circunstancias que propiciaron la redacción de estos textos y las motivaciones internas de sus autores? Una somera respuesta evidencia una relación con

---

*Schleiermachers. Erster Band (1768-1802)*, ed. de Martin Redeker, Berlín, Walter De Gruyter, 1970. Flamarique, Lourdes, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Pamplona, EUNSA, 1999. Flamarique, Lourdes, “Introducción” a Schleiermacher, F. D. E., *Los discursos sobre hermenéutica*, edición bilingüe, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 83, Pamplona, 1999. Izuzquiza, Ignacio, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, Zaragoza, Prensa Universitaria, 1998. Kang, Ton-Ku, *Die Hermeneutik Schleiermachers. Zum Verhältnis von grammatischer und psychologischer Interpretation*. Hg. und redigiert von Friedrich Kümmel, Hechingen, Vardan Verlag, 2009. Kurz, Gerhard, *Hermeneutische Künste: die Praxis der Interpretation*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2018. Mancilla, Mauricio, “Dilthey, lector de Schleiermacher: el mundo vital como texto”, pp. 7-13, *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. 9, n.º 30, Arica, Universidad de Tarapacá, 2014. Maraldo, John C., *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Friburgo-Munich, Verlag Karl Alber, 1974. Martí Marco, M<sup>a</sup> del Rosario, “Estudio”, pp. 9-98, a Schleiermacher, F., *Teoría Hermenéutica completa*, Madrid, Instituto Juan Andrés, 2019. Ohst, Martin (ed.), *Schleiermacher Handbuch*, Tübinga, Mohr Siebeck, 2017. Rieger, Reinhold, *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*, Berlín, Walter De Gruyter, 1988.

<sup>94</sup> Malpas, Jeff and Gander Hans (2015) *The Routledge Companion to Hermeneutics*. New York, Routledge. Hermeneutics. Palmer, Richard (1969) *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press. Dilthey, Wilhelm (1989) *Selected Works. Introduction to the Human Sciences*. New Jersey, Princeton University Press.

tópicos doctrinales con la escolástica medieval y la filosofía del Siglo de Oro español. Pero ¿comprendemos todo lo que implica el texto filosófico escrito por un pensador criollo del siglo XVII en el Perú? Si sostenemos, filosóficamente hablando, que el virreinato peruano fue un período distinto a la escolástica europea, ¿cómo comprender estas fuentes? ¿qué motivaciones y cuestiones estuvieron de fondo en la intención de sus autores? ¿cuál fue el contexto y las redes de intercambio conceptual en el cual se produjo tan importante filosofía en el Perú? Como se aprecia, no es un asunto de decir que el pensamiento filosófico de aquella época constituyó una *escolástica colonial* o una *escolástica americana*, o, peor aún, una *escolástica barroca*. El problema es mucho más complejo para una simple etiqueta escolástica. Por tanto, cómo puede la hermenéutica dilthiana ser una importante herramienta interpretativa y de comprensión para nuestra historia filosófica virreinal.

La clave desde la perspectiva de Dilthey<sup>95</sup>, radica en la idea de que todo escrito refleja un conjunto de circunstancias externas y motivaciones internas a las cuales denomina: “manifestaciones de vida dejadas por escrito”. ¿Qué son estas *manifestaciones de vida*? He aquí la clave de la hermenéutica dilthiana y por la cual se ha optado emplearla en esta investigación. En un texto anterior, “Orígenes de la Hermenéutica” (Dilthey, 1994a) nuestro autor se plantea una cuestión que es esencial en su estructura propuesta: ¿es posible el estudio objetivo (o científico) de las *formas de existencia* ya sean personales o sociales? Entiéndase por formas de existencia las manifestaciones internas del ser humano: el arte, el pensamiento, la poesía, la ciencia, etc., siempre plasmadas por escrito.

Según la historia y la filología, es posible este conocimiento objetivo, además, es necesario, ya que, si no tuviese carácter de objetividad, simplemente estas disciplinas no podrían validar su carácter de rigurosidad. Pero a diferencia de las ciencias naturales cuyo instrumento más poderoso es el método demostrativo, para las ciencias de la interioridad

---

<sup>95</sup> Ermarth, M., 1978, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago: University of Chicago Press. Lessing, H-U., R.A. Makkreel, and R. Pozzo (eds.), 2011, *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. Makkreel, R.A., 1975, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton, NJ: Princeton University Press; 2nd edition, with afterword, 1992. Nelson, E.S. (ed.), 2019, *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. Owensby, J., 1994, *Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca, NY: Cornell University Press. Rickman, H.P., 1979, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*, Berkeley: University of California Press. Rodi, F., 2003, *Das strukturierte Ganze: Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Göttingen, Germany: Velbrueck Wissenschaft & Co.

del hombre o *ciencias del espíritu*, como las denomina Dilthey<sup>96</sup>, su método ha de ser el de la interpretación o hermenéutica con un elevado grado de rigurosidad como el método demostrativo, pues finalmente ambas se esfuerzan por explicar o demostrar coherentemente un hecho. En efecto, si la filosofía desarrollada en el virreinato peruano es una manifestación de la interioridad o *espiritual* de una sociedad, entonces ha de ser comprendida bajo el método de la hermenéutica dilthiana.

La *comprensión* en tanto proceso por el cual se conoce algo, en este caso la interioridad de un filósofo criollo del siglo XVII o de la sociedad virreinal en el siglo XVII, siempre parte de “signos sensiblemente dados” (1994b, p. 274) como, por ejemplo, la escritura, pues, “el arte de comprender encuentra su centro en la interpretación de los vestigios de la existencia humana contenidos en los escritos” (1994b, p. 275). A través de ella y con la colaboración de disciplinas como la filología, la antropología, la sociología, la historia, etc., esta comprensión se configura en un *proceso técnico* (1994b, p. 276). En efecto, a este ejercicio de comprensión técnica de las manifestaciones del espíritu, sea este un individuo o de la misma sociedad peruana del siglo XVII, dice Dilthey, “la denominamos interpretación” (1994b, p. 274) o hermenéutica<sup>97</sup>.

Por tanto, la hermenéutica o el arte de comprender técnicamente las manifestaciones escritas de la interioridad subjetiva o colectiva será el modelo con el cual esta investigación se aproximará al estudio de la filosofía virreinal, de modo que, según exige el modelo dilthiano de objetivar las manifestaciones internas, servirá de gran ayuda al momento de proponer una historiografía de la filosofía virreinal peruana. Esto por dos razones. En primer lugar, porque nos permitirá acercarnos con una perspectiva renovada sin la etiqueta forzada de una escolástica; y, en segundo lugar, porque con la ayuda de otras disciplinas académicas permitirá un estudio más coherente.

En suma, teniendo en cuenta nuestros criterios teóricos (*principio de continuidad* y *principio de propiedad*) y nuestro modelo analítico (*hermenéutica dilthiana*) como una estructura formal que guiará nuestro estudio historiográfico de la filosofía virreinal, es importante ahora determinar y delimitar bien los objetos materiales sobre los cuales se

---

<sup>96</sup> Scholtz, G. (ed), 2013, *Diltheys Werk und die Wissenschaften: Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht

<sup>97</sup> *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–1897*, Halle (Saale), Germany: M. Niemeyer, 1922. *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Leipzig, Germany: Teubner, 1922. *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, R.M. Zaner and K.L. Heiges (trans.), with an introduction by R.A. Makkreel, The Hague: Martinus Nijhof, 1977.

aplicará. En ese sentido, es importante reconocer dos importantísimas fuentes, aparte de los libros mismos escritos por los filósofos y de los testimonios que ellos dejaron, al momento de proponer esta historiografía: las crónicas conventuales y los documentos relacionados con la Universidad de San Marcos (que incluye a los colegios de religiosos). Hasta nuestros días, estas dos han sido obviadas en el estudio de nuestra historia filosófica virreinal. En cambio, se considera de necesidad primordial el estudio de estas fuentes, pues en estas existen datos que permiten reconstruir una parte importante del panorama historiográfico de una época que fue importante en la producción filosófica en el Perú, de modo que la estrecha visión de una escolástica debe ser superada por la búsqueda de nuestra propia tradición filosófica. Las fuentes materiales y escritas existen, ahora es necesario renovar nuestras categorías historiográficas.

#### 1.4.-LAS CRÓNICAS CONVENTUALES Y DOCUMENTOS UNIVERSITARIOS: FUENTES PARA LA HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA VIRREINAL

##### 1.4.1.-Crónicas conventuales: órdenes religiosas y escuelas filosóficas

La filosofía fue ejercida y producida en su mayoría por los miembros de las órdenes religiosas como fue natural en aquella época. Se estudiaron las materias filosóficas con el objetivo de una formación posterior como teólogo y, en el caso de muchos seculares, como juristas o médicos. Asimismo, es importante recordar que cada orden religiosa proponía como parte de su malla curricular materias de acuerdo con sus propias tradiciones espirituales e intelectuales. En ese sentido, los claustros académicos de dichas órdenes, reconocidos por la Iglesia y por la monarquía, fueron espacios donde se cultivaron aquellas tradiciones filosóficas y teológicas junto a los claustros de la Universidad de San Marcos de Lima (Eguiguren, 1939). Así, por ejemplo, la orden dominica conservó y cultivó el estudio de la obra de Santo Tomás de Aquino (Donofrio, 2008), mientras que los agustinos, la filosofía y teología de San Agustín de Hipona (Alarco, 1996), los frailes mercedarios (Aparicio, 2001) adheridos a la doctrina tomista, caso similar de los jesuitas (Torres Saldamando, 1882; Vargas Ugarte, 1941) quienes no solo optaron por la doctrina del *Doctor Angélico*, sino que poco tiempo constituyeron su propia escuela filosófica liderada por Francisco Suárez (1548-1617), el *Doctor Eximio*, y, finalmente, el caso de los franciscanos (Tibesar, 1991; Heras, 2001) que durante el

siglo XVI tanto en Europa como en el Perú debatieron en torno a qué doctor de su orden debían escoger como el pensador emblemático para dicha institución, de modo que muestran una pluralidad de posturas como las doctrinas de San Buenaventura, de Juan Duns Escoto (1266-1308) o de Guillermo de Ockham (1285-1347).

El caso de los franciscanos es muy atípico y a su vez complejo, puesto que, en esta orden religiosa no puede hablarse de la preferencia por una escuela o tradición filosófica en concreto durante el siglo XVI tanto en Europa como en América, opción que recién a inicios del siglo XVII se oficializó, en primer lugar, en el Perú en 1610 con la preferencia de la doctrina de Duns Escoto, mientras que tres décadas después, en el año 1633, la curia general franciscana decretaría la opción por el escotismo de manera oficial. Por tanto, desde la llegada de los primeros frailes en 1535 hasta el año 1600 se entiende la conjunción de diversas escuelas en una sola *matriz franciscana* aspecto que se desarrollará con mayor profundidad en el segundo capítulo.

Es importante comprender cómo los miembros de estas instituciones religiosas cumplieron su rol *en tanto filósofos* en el ambiente intelectual del virreinato, especialmente en el XVII, dado que es la centuria con mayor originalidad y producción bibliográfica (Furlong, 1952), y para ello es clave acudir a las fuentes más próximas como las crónicas conventuales y las fuentes universitarias. Los datos contenidos en estas permiten que nos aproximemos al contexto intelectual en el cual los *profesores de artes* o filósofos desempeñaron su labor dentro de la *universitas limensis* que en pleno siglo XVII no solo reclamaba un mayor reconocimiento, sino que exhibía una efervescente clase intelectual criolla, cuyos testimonios escritos del *corpus philosophicum peruvianum* (libros, manuales, etc.) (Redmond, 1971) son la referencia de una acaudalada producción filosófica.

Estas fuentes se caracterizan por dos rasgos importantes. En primer lugar, forman parte de la denominada *historiografía indiana* (Esteve, 1992) o la historiografía producida en tierras americanas sobre la base de relatos, crónicas, documentos legales, etc. (Carbia, 1940), así como cartas, investigaciones etnográficas y poemas (Berchansky, Oliver y Piuzzi, 1980). La historiografía indiana<sup>98</sup> es la vertiente mayor en la cual se insertan los

---

<sup>98</sup> Cruz, Josefina (1970) *Cronistas de Indias*. Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación. Leonard, Irving (1953) *Los libros del Conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica. Konezke, Richard (1974) *América Latina II. La época colonial*. Mexico, Siglo XXI. Popeney, Catherine (1991) La crónica de Indias entre “historia” y “ficción”, en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. 15, 3, pp. 503-515. Mignolo, Walter (1981) El metatexto historiográfico y la historiografía indiana, en *Hispanic Issue*, 96, 2,

informes o crónicas confeccionadas por los miembros de las órdenes religiosas y, a su vez, forma parte de un conjunto de propuestas historiográficas aglutinadas en la familia de la *historiografía moderna* (Fueter, 1953) o la historiografía que abarca el arco temporal del siglo XV al siglo XVIII (Regalado, 2010) caracterizándose, precisamente, por la erudición de su producción y, luego, por la absoluta confianza en la metodología racional propia de los siglos de la revolución científica, especialmente del modelo teórico de la mecánica newtoniana, cuyo más conspicuo ejemplo fue Francois-Marie Arouet Voltaire (1694-1778) autor de una fascinante obra historiográfica titulada *La Philosophie de l'Histoire de 1765*<sup>99</sup>.

Es importante, asimismo, destacar la importancia de las *crónicas conventuales*<sup>100</sup> como parte integrante de la historiografía indiana, pues conforman la base documental de lo que Carlos Gálvez-Peña denomina *historiografía religiosa o conventual* (2017), pues son documentos escritos exclusivamente por religiosos motivados por un conjunto de intereses familiares, religiosos y hasta políticos. Son obras que justifican un cuerpo bien organizado de ideas, de convicciones y de acuerdos en su mayoría pertenecientes a la clase criolla, además, fueron redactadas bajo un modelo literario heredado de la tradición cronística medieval y renacentista (Franklin Pease, 1995; MacCormack, 1991), informan, sobre todo, las diversas aristas de una sociedad virreinal orgullosa de su continuación

---

pp. 358-402. Bravo-García, Eva (2015) La construcción de estereotipos en las crónicas de Indias, en *Europe-Latin America Cultural Encounters*, pp. 97-114

<sup>99</sup> *Filosofía de la historia*. Estudio preliminar, traducción y notas de Martín Caparrós, Madrid, Tecnos, 1990. Voltaire (1996) *Elementos de la Filosofía de Newton*. Santiago de Cali, Ediciones de la Universidad del Valle.

<sup>100</sup> Las crónicas conventuales fueron un modo más del género cronístico americano, cuyas raíces o fuentes provienen del género épico caballeresco de la España medieval. Antecedentes importantes de las crónicas americanas destacan por ejemplo la *Crónica General* de Alfonso X. Menéndez Pidal, Ramón, *Primera crónica general: estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid, Bailly-Bailliére, 1906. Menéndez Pidal, Ramón, *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV*, Madrid, Gredos, 1955. Enlace web: <https://archive.org/details/primeracrnica01sancgoog> Bustos, María del Mar, «Crónica General Vulgata» y «Crónica Ocampiana», en C. Alvar y J. M. Lucía, *Diccionario filológico de literatura medieval española*, 2002, págs. 341-347 y 351-357. Deyemond, Alan D., *Historia de la literatura española, vol. 1: La Edad Media*, Barcelona, Ariel, 2001. Fernández-Ordóñez, Inés, «La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, n.º 18-19, 1993-1994, pp. 101-132. Fernández-Ordóñez, Inés «El taller historiográfico alfonsí. La *Estoria de España* y la *General estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio», en J. Montoya y A. Rodríguez (coords.), *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las «Cantigas de Santa María»*, Madrid, Fundación Universidad Complutense, 2000, pp.105-126. Fernández-Ordóñez, Inés «Novedades y perspectivas en el estudio de la historiografía alfonsí», en *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes*, n.º 2, 2000-2001, pp. 283-301. Fernández-Ordóñez, Inés «Estoria de España», en C. Alvar y J. M. Lucía (eds.), *Diccionario filológico de literatura medieval española*, 2002, pp. 54-80.

hispanica y de su identidad criolla, y de estas aristas, la cultural contiene valiosa información sobre el *modo de hacer filosofía* por parte de los criollos.

Además, y esto es importante remarcar, fueron compuestas en un arco temporal que va desde el año 1620 al año 1680 (Gálvez-Peña 2017), de modo que, como sostuve en párrafos anteriores de esta investigación sobre el siglo XVII como el más importante para la historia de la filosofía en el virreinato peruano, las *crónicas conventuales* recogen *in situ* elementos esenciales que contribuyen a la elaboración de una historiografía ya delineado por las importantes intuiciones de Guillermo Furlong (1952), Juan García Bacca (1954 y 1955) o José Toribio Medina (1965). De allí que es importante escrudñar en estas crónicas *qué dicen* sobre la filosofía virreinal y, luego, *cómo lo dicen* para reconocer los juicios de valor de los mismos hombres del siglo XVII y comprobar al mismo tiempo la existencia de una aproximación historiográfica sobre este *modo de filosofar* y la *novedad indiana* con respecto a la predominancia lógico-lingüística.

Es importante recordar la aplicación de los principios teóricos (*realidad, continuidad y propiedad*) y de la hermenéutica de las fuentes al momento de estudiar estas, pues se aspira ser lo más formal y analítico posible según nuestro modelo historiográfico. Estas fuentes demostrarían no solo la prolongación (*principio de continuidad*) de una tradición cultural cronística y la información sobre la filosofía traída desde Europa, sino también la conciencia criolla de que *lo realizado* en estas tierras fueron tan novedosas como propias (*principio de propiedad*) mereciendo ser valorado con respecto a sus pares europeos, de modo que la “propuesta epistemológica” (Gálvez-Peña, 2017, p.35)<sup>101</sup> contenida en estas fuentes no solo permite la validación o justificación de la expansión hispanica en nuestras tierras (*principio de realidad*), sino también la aceptación y confirmación de un *modo de filosofar auténtico y genuino* en el virreinato peruano que ahora merece ser desempolvado y reconocido.

La hermenéutica de las fuentes, o *comprensión técnica* (Dilthey, 1994a, 1994b) de acuerdo con el modelo hermenéutico dilthiano que apelamos, tendrá como objetivo fundamentar la denominada *filosofía virreinal* mostrando las evidencias textuales y documentales. Así como David Brading (1993) propuso una lectura política de estas

---

<sup>101</sup> “La propuesta epistemológica de su mensaje, pues en el contexto de consolidación imperial en el que aparece y del que se ocupa, la crónica religiosa usa la historia, el derecho, la teología y la teoría política conocida como anti-maquiavelismo para validar la expansión imperial, justificar a las élites coloniales y reposicionar a los intelectuales religiosos y a la iglesia regular al interior del gobierno virreinal” (p. 35).



fuentes, Osorio (2009) una interpretación en torno la configuración de las categorías de las identidades sociales y políticas, Cañizares Esguerra (2006) empleó las crónicas motivado por un afán de estudiar las nociones científicas, políticas e imperiales, o Bernard Lavallé (2005) en la formación de *lo criollo* como elemento identitario de la sociedad y cultura peruana, de modo similar, esta interpretación tendrá como eje el *hecho de la filosofía* en el virreinato peruano. En ese sentido, cabe preguntarnos qué dicen estas fuentes sobre el desarrollo de la disciplina filosófica en el Perú virreinal, y, además, cómo organizan dicha información que ahora es nuestro objeto principal de estudio.

De acuerdo con la clasificación y el número de crónicas propuesta por Gálvez Peña (2017)<sup>102</sup>, destacan cuatro importantes cronistas conventuales. Fray Antonio de la Calancha, autor de la célebre *Corónica Moralizada del Orden de San Agustín*, Fray Buenaventura de Salinas y Córdova y su *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú*, Fray Diego de Córdova y Salinas, hermano de sangre y de religión de este último y autor de la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles*. El trabajo sobre estas fuentes será identificar en el contexto del texto mismo los elementos o evidencias que permitan proponer el componente material sobre el cual se aplicarán los principios formales de la historiografía de la filosofía virreinal.

#### a.-Antonio de la Calancha (1584-1654)

---

<sup>102</sup> “En el período que va de 1620 a 1680 serán los intelectuales de las cuatro principales órdenes religiosas de la ciudad de Los Reyes -Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y la Compañía de Jesús- quienes sienten la pauta de la escritura de la historia. Las crónicas religiosas de las que nos ocuparemos en este ensayo, la *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* de fray Alonso Ramos Gavilán (1621), la *Corónica Moralizada del Orden del San Agustín* de fray Antonio de la Calancha (1638), el *Memorial de las Historias del Nuevo Pirú* de fray Buenaventura de Salinas y Córdova (1630), la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú* de fray Diego de Córdova y Salinas (1651), la *Historia de los Reinos y Provincias del Perú* de Giovanni Anello Oliva, SJ (1630) y los *Tesoros Verdaderos de las Indias* de fray Juan Meléndez (1682), dan fe de esta compleja respuesta intelectual a la “razón de estado” de la monarquía católica durante el siglo XVII. Se habían escrito crónicas a cargo de religiosos antes y ciertamente se escribirían otras hasta la primera mitad del siglo XVIII, pero el corpus de las llamadas “crónicas de convento” de Lima, destaca por su coherencia como corpus y por la originalidad de su propuesta político-historiográfica. Por ello es que las denomino crónicas-memorales” (pp. 7-8).

El insigne agustino Fray Antonio de la Calancha (1584-1654)<sup>103</sup> fue autor de una monumental obra titulada *Corónica Moralizada del Orden de San Agustín*<sup>104</sup> publicada en Barcelona el año 1638. Esta crónica, como afirma Gálvez Peña (2017) continuó la tradición cronística medieval iniciando su narración con la sistematización de los documentos legales que acreditaron el arribo de orden agustina al Perú, pues su intención fue justificar la presencia y misión de estos frailes agustinos como parte de una *translatio imperii*, el contenido del texto exhibe la teoría política anti maquiavelista a favor de la presencia de la monarquía hispánica y el rol de la nueva clase criolla. En este contexto, cabe indagar sobre el *hecho de la filosofía* en el virreinato peruano.

Existe un capítulo dedicado a este tema, el X del primer libro de su *Corónica Moralizada*. Este lleva por título *De otras cosas singulares de este Perú, y de la agudeza de entendimientos y nobleza de sus criollos, cotejase la grandeza de España después que ganó al Perú con la pobreza que tenía antes de su conquista*. La intención del autor, sin duda, como se aprecia en las primeras líneas, es demostrar no solo las “singularidades” que distinguen al Perú con respecto a otras naciones, sino también la “agudeza de los entendimientos y la nobleza de sus criollos” o la calidad intelectual de los miembros de una clase que se ha forjado con la *continuidad* del caudal humano y cultural de España adquiriendo con el tiempo un conjunto de principios *identitarios* que le otorgó sus rasgos de *propiedad*.

En consonancia con lo último, en el mismo párrafo, Calancha afirma lo siguiente “*cotejase la grandeza de España después que ganó al Perú con la pobreza que tenía antes de su conquista*”, de modo que, así como a lo largo de toda su obra está presente la idea de una *translatio imperii*, así mismo, es importante reconocer la presencia de una *translatio studiorum* entre España y el Perú, con lo cual, no se percibe nunca un corte abrupto entre la historia política e intelectual hispánica y la peruana. Más bien, una y otra son parte de una misma gran historia.

Fray Antonio de la Calancha llama la atención cuando caracteriza a los entendimientos y a las memorias de los criollos como “agudos y felices”. Incluso compara la capacidad de

---

<sup>103</sup> Lohmann Villena, Guillermo (1992) Nuevos datos sobre Fray Antonio de la Calancha y la impresión de la Crónica moralizada, en *Revista peruana de historia eclesiástica*, 2, pp. 233-245. Vinatea, Martina (2013) Ficción y realidad en la crónica de la fundación del convento de la Encarnación, en *Hipogrifo*, 12, pp. 125-133. Mac Cormack, Sabine (1982) Un agustino del siglo XVII en el Nuevo Mundo, en *Bulletin Hispanique*, 84, 1, pp. 60-94 [https://www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1982\\_num\\_84\\_1\\_4462](https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1982_num_84_1_4462)

<sup>104</sup> Enlace virtual para la descarga de la edición de la obra de Fray Antonio de la Calancha: <http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/coronica-moralizada-del-orden-de-san-agustin-en-el-peru/>

aprendizaje entre los estudiantes españoles y los criollos. Afirma que estos últimos en el mismo lapso en que aprenden latín sus pares ibéricos, aprenden ciencias en lengua castellana y se forman como excelentes filósofos, teólogos o juristas. Y si bien “sobran habilidades y letras”, no necesariamente gozan de un reconocimiento, con lo cual urge reconocerlos al mismo nivel intelectual y social que sus pares europeos. Este reconocimiento, precisamente, forma parte de la principal intención del texto de Calancha, es decir, mostrar a la comunidad internacional de sus lectores la nobleza de los criollos peruanos y dentro de esta, su *nobleza intelectual*. He aquí un importante extracto donde nuestro cronista propone esta tesis:

“Los criollos de este Perú son de agudos entendimientos y de felices memorias, acelerase los niños el uso de la razón, y alcanza más uno de doce años, que en otros Reinos uno de cuarenta. Luis Cabrera de Córdova historiador del Rey Felipe II dice hablando de los ingenios de España: En tiempo del Rey Felipe los estudiantes particularmente tardaban ocho años en estudiar Latín suficientes para saber las cosas y aprender las ciencias si las enseñaran en lengua castellana; los ingenios de las Indias en ocho años han acabado todos sus estudios, y salen excelentes supuestos en Filosofías, Metafísicas y Teologías, son grandes juristas y cabales estudiantes en ambos derechos, ya lo va conociendo España, y lo ponderan ya los consejos; sobran habilidades y letras, y por estar lejos faltan la ventura y el premio”. (p. 67)

Por otro lado, es interesante anotar el juicio de valor que emite Calancha con respecto a la clásica división entre *artes mecánicas* o no filosóficas y *artes contemplativas* o filosóficas. En estas tierras, las mentes criollas poco “se aplican a artes mecánicas, y menos a ser marineros, pulperos, ni alguaciles” (p. 67), pues es más noble la simetría entre el trabajo intelectual y una clase criolla igual de noble. Además, sostiene una interpretación geográfica de las capacidades naturales intelectuales de los hombres de estas tierras y para ello menciona las condiciones climatológicas y naturales que permiten un mejor desarrollo intelectual. A las maravillas naturales del espacio le corresponde las maravillas intelectuales de sus habitantes<sup>105</sup>:

De aquí saco mi argumento si el Perú es la tierra en que más igualdad tienen los días, más templanza los tiempos, más benignidad los aires y las aguas, el suelo fértil, y el cielo amigable, luego criarán las cosas más hermosas, y las gentes más benignas y afables que Asia y Europa. La razón de ser mejores los ingenios de unas tierras que de otras, dan grandes Filósofos que apoyan con

---

<sup>105</sup> “Galeno siguiendo á Hipócrates en el libro de *aere, aquis, et locis*, dice que entre Asia y Europa hay gran diferencia, porque en Asia nacen todas las cosas mucho más hermosas, y las gentes más benignas y afables, que, en Europa, y la razón dice Hipócrates, es la igual templanza del año” (p.67)

la sentencia quince de Aristóteles en el libro catorce de sus Problemas, y es que los que son criados o habitan en regiones y tierras más calientes que fría, son generalmente de mejores ingenios y de entendimientos más agudos que los que se crían o habitan en tierras y regiones muy frías, porque así como la frialdad entorpece y amortigua las potencias sensitivas del cerebro, así el calor aviva y despierta y nace esto dice Aristóteles, de que los que viven en tierras frías por razón de la frialdad del lugar se hacen de intenso calor interior, mucho mayor del que por naturaleza tienen, el cual encerrado en las partes interiores del cuerpo, echa al cerebro unos vapores gruesos que le ofuscan las acciones del entendimiento, por disponer mal los órganos de que se aprovecha para sus operaciones, crianse más robustos pero menos agudos<sup>106</sup> (p. 68)

En suma, si bien en la obra del padre Calancha se observa con mucha nitidez una postura a favor de la nobleza intelectual de los criollos, por razones históricas o *externas*, pues son herederos del caudal humano y cultural llegado de España, y por razones geográficas naturales o *internas* que han permitido la formación intelectual natural de esta clase social, es importante anotar que no menciona expresamente quiénes fueron los principales filósofos o qué cátedras se fundaron en la Universidad de San Marcos. De la perspectiva de Calancha, más bien, se puede tener en cuenta la consideración de los aspectos *externo* e *interno* mencionados hace instantes. En cambio, con respecto a nombres y cátedras, las obras de los hermanos Córdoba y Salinas nos ofrecen mayores datos que complementan el cuadro ofrecido por Calancha quizás porque el fraile agustino es autor de una obra sobre la historia de la Universidad de San Marcos y en esta sí desarrolla los nombres, cátedras y puestos de los principales filósofos virreinales.

#### b.-Buenaventura de Salinas y Córdoba (1592-1654)

---

<sup>106</sup> En efecto, se observa una interpretación interesante por parte de Calancha de la influencia de las condiciones geográficas en la formación de las mentes de los criollos. La perspectiva es alentadora, pues aquí las condiciones naturales están a favor siempre en la conformación de las mentes criollas, naturalmente se formarán de este modo. De modo que si hubiese algún argumento o razón en contra de este hecho natural, especialmente contra la perceptiva natural de Aristóteles, sepan que estará a su vez en contra del Filósofo: “Y si alguno arguyere que según esta razón de Aristóteles los Indios de estos llanos habían de ser más agudos ingenios, que las naciones que pasan acá, y son nacidos o criados en las tierras fría de Europa, y no siendo estos así, faltará la razón de Aristóteles y de los filósofos en las tierras calientes del Perú. Y respóndase que las causas universales se varían y determinan según la calidad de la materia haciendo en diversos sujetos diferentes efectos, más o menos conforme a la materia en que obra. El sol derrite la cera y endurece el barro, el fuego consume la leña seca y también la verde, mas no tan fácilmente esta como aquella.” (pp. 68)

El franciscano Buenaventura de Salinas y Córdoba (1592-1654)<sup>107</sup> provenía de una próspera familia limeña deseosa de consolidar sus lazos de poder en una elite criolla en ebullición. Fue autor de una importantísima obra titulada *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú*<sup>108</sup> publicada en 1630. Según indica Gálvez-Peña, uno de los objetivos principales de este libro fue solicitar la “pronta canonización de Francisco Solano, hermano de orden muerto en Lima en 1610” (Gálvez-Peña, 2017), aunque, para ello, de una manera muy sugerente, la primera parte de la obra del cronista franciscano propone un entronque histórico con la historia de los incas presentados bajo una aureola de valores anti maquiavélicos. En cambio, en la segunda parte, la de nuestro interés, resalta la figura de la ciudad de Lima como el lugar propicio y destinado para el asentamiento del torrente hispánico y cimiento de la flor criolla. Así como yace un catolicísimo perfeccionado, dentro de sus muros también, del mismo modo surge una nueva y potente intelectualidad criolla:

“Ya el Perú madre rica, que sustenta a España saca de las ciudades que son los senos de su vientre mil excelentes sujetos, hijos propios y aunque como madre fecunda, y piadosa los pone sobre las alas sutiles de sus clarísimos ingenios como está lejos del resplandor y luz del sol, a cuyos rayos mirados de hito en hito pudieran sacar de la vista de su Rey las togas y pectorales, escogen las alas, abaten el vuelo y desde lejos dan los carillos y clamores para que lo oiga su Rey aunque se oponga la envidia con la navegación de tan largos mares” (folio 3, p. 96).

La *continuidad* de la herencia hispánica es recíproca en las mentes criollas. Es más, las virtudes de las personas, de una u otra manera, se corresponden con virtudes geográficas y, similar a Calancha, el cronista franciscano sostiene que esta *natura* produce mentes clarísimas sin que nada envidien los criollos de sus pares europeos, de modo que el “Nuevo Mundo” no solo refiere a un espacio geográfico separado de Europa, sino además a la idea del Perú como un *mundo en pequeño*, pues todas las riquezas y maravillas se encuentran aquí reunidas y Lima es la cabeza de este mundo nuevo (folio 3, p. 97 y p.100):

---

<sup>107</sup> Gálvez-Peña, Carlos (2008) El carro de Ezequiel: la monarquía hispánica de Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba”, en *Histórica*, 32, 1, pp. 39-75. Cook, Warren (1955) Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba: su vida y su obra, en *Revista del Museo Nacional*, 24, pp. 19-49. Pease, Franklin (2016) Salinas y Córdoba, Buenaventura de (ca. 1592-1653), en *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900*, vol. 3, Lima, Fondo Editorial PUCP. Lohmann Villena, Guillermo (1954) Nota sobre Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, en *Mercurio peruano, revista mensual de ciencias sociales y letras*, 35, 331, pp. 780-781. Valcárcel, Luis Eduardo (1953) Fray Buenaventura de Salinas, un gran peruano del siglo XVII, en *Revista histórica*, 20, pp. 305-307.

<sup>108</sup> Enlace virtual: <http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/memorial-de-las-historias-del-nuevo-mundo-piru/>

“(…) quiso la omnipotencia de Dios que el Perú fuese para su majestad un mundo nuevo y abreviado, donde se hallasen las mismas grandezas que en las demás partes de todo el universo con ventajas y eminencia” (folio 4, p.100).

En efecto, en tal contexto, surgen varones ilustres formados en los claustros de la insigne Universidad de San Marcos (folio 4, p. 101), hombres de letras y de sutil ingenio que gracias a la herencia española (*principio de continuidad*) y a las condiciones naturales intrínsecas de este “Nuevo Mundo” (*principio de propiedad*) han surgido como una nueva clase que merece el reconocimiento de sus pares.

En ese sentido, el capítulo IV del *Memorial* titulado “La Real Universidad y Estudios General de San Marcos de la Ciudad de los Reyes Provincia del Perú; su fundación, sus ministros, sus cátedras, y catedráticos y los sujetos ilustres que ha criado” da cuenta de la intención del padre Salinas por reconocer la importancia la universidad en el Perú tempranamente fundada y que ha producido una pléyade de insignes intelectuales criollos muchos de ellos catedráticos en la misma *Universitas Limensis*, pues “todos los que actualmente está leyendo las cátedras de la Universidad de Lima son criollos, hijos originarios del Pirú”. Así, San Marcos, en de la ciudad de Lima es “el corazón en el cuerpo que reparte sus alientos y espíritus vitales” y “parte dulcísima” de estas provincias del Perú (folio12, p. 166). Y no solo eso, ha concebido ilustres hijos:

“En medio de lo seglar y lo eclesiástico, como el corazón en el cuerpo que reparte su aliento y espíritus vitales a todas partes, consiste, derivando su luz y resplandores en uno y otro estado, la Real Universidad y Estudio General de San Marcos, de esta ciudad de los Reyes: dichosa cuna de tantas dignidades, consejeros, obispos y arzobispos, parte dulcísima de todas las provincias del Pirú, cuidadoso clima del cielo, oficina original de la virtud, talle de letras y madre fecundísima de singulares y numerosos hijos donde la misma naturaleza queda vencida por el primor del Arte, cuando vemos que acreditando sus obras conceden sus escuelas en breves años a los hijos que ella cría lo que apenas en la senectud alcanza el Natural con la prolija atención y en los juveniles de la edad consiguen sus alumnos con alabanza el efecto y la eminencia de las ciencias que poicas veces las más estoicas academias despreciadoras de premios comprendieron solo con el deseo o ánimo y estilo. (folio 13, pp. 166-167)<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Levantase y explica con mayor aliento aquella hazaña y anquen la envidia es tan antigua como el mérito, pues desde el paso primero que dio este en el resplandor, los dio aquella en el odio y entre calumnias pretende ahogar lucimientos, tu como el campeón valiente que con tesón glorioso no escarmentado provocado sí con las heridas de la escaramuza, apenas o están cerradas o es menor el dolo, cuando vuelve a esgrimir su valerosa cuchilla, tu así apenas mal curada, apenas resteados los golpes por los pies en la arena y diles en honra de tus primero padres y maestros que te vinieron de España a engendrar y concebir. Que siendo así, que ni pudo ni quiso la naturaleza que cosa grande se hiciese brevemente y puso dificultad en

Finalmente, luego de una hermosa y platónica descripción de San Marcos, el cronista reconoce la indisoluble unión entre la historia intelectual mediada por el claustro sanmarquino y la misión política de la monarquía hispánica católica, de modo que la generosidad de los reyes se aprecia en los salarios que recibe cada miembro del claustro, y a través de estos salarios, nos enteramos de los nombres de las cátedras y de sus catedráticos, datos que organizo y sistematizo en el acápite siguiente.

#### c.-Diego de Córdoba y Salinas (1591-1684)

Diego de Córdoba y Salinas (1591-1684), por su parte, al igual que su hermano de sangre y de religión Fray Buenaventura, fue el principal cronista de su orden en el Perú. Escribió varios libros entre ellos una hagiografía sobre San Francisco Solano. En 1638 redactó una *Relación de la Provincia de los Doce Apóstoles* e inmediatamente una *Epítome a la historia de la Provincia de los Doce Apóstoles*. Posteriormente, en 1648 compuso su principal obra, la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles*<sup>110</sup>. En este extenso y bien documentado libro, el padre Córdoba despliega una erudita forma de contar la historia del Perú a través de la historia de su orden, presentándonos una serie de vínculos interesantísimos entre la espiritualidad franciscana, el *hecho* americano y peruano y la providencial misión de los españoles en las Indias.

Para los intereses de esta investigación, se encuentra en la obra de Fray Diego una serie de datos sobre la universidad sanmarquina y dentro de estas algunas referencias puntuales sobre la clase intelectual criolla. El capítulo segundo del libro tercero se titula del siguiente modo: “Que se continúan las excelencias de la ciudad de Lima en su universidad, y se hace memoria de sus gobernadores y virreyes”, con lo cual se vuelve a constatar la necesidad de resaltar mediante las “excelencias” de los criollos peruanos (*principio de propiedad*) el reconocimiento de una nueva clase intelectual. Una que se ha forjado desde la continuación del elemento hispánico (*principio de continuidad*) en el

---

cualquier obra hermosa, guardando esta misma ley en los partos, que los mayores vivientes estuviesen más tiempo en las entrañas de sus madre, tú sola alteras el orden y rompes la ley del tiempo en tus infantes, pues tan grandes partos, como son los de tus hijos, los concibes, animas y das a luz tan a prisa que parecieran mal nacidos, a no estar tan bien formados y con vida que dura con el tiempo mismo. Y a mi me valga la osadía ya que no la fortaleza y pues nuestro siglo estimando los peligros hace valor a la temeridad no adultere su costumbre en esta empresa, cuando para contar las estrellas de tu cielo, pongo los ojos en el claro oriente de tu claridad” (pdf 166-167)

<sup>110</sup> Enlace virtual: <http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/coronica-de-la-religiosissima-provincia-de-los-doze-apostoles-del-peru/>

ambiente limeño, especialmente en su universidad: “dichosa cuna de tantas dignidades, arzobispos, obispos, consejos, dignidades, parte dulcísima de todas las provincias del Perú, cuidadoso clima de los cielos, taller de letras y madre fecundísima de singulares y numerosos hijos” (p. 482).

Menciona, asimismo, el número de cátedras y los salarios a sus catedráticos, aunque es preciso reconocer la similitud (¿plagio?) entre los datos consignados por Fray Buenaventura de Salinas y por Fray Diego de Córdova:

“Tiene veinte y dos cátedras, las ocho de Teología, otras ocho de Cánones y Leyes, tres de Artes, una de lengua general de los indios y dos de medicina. Y es de advertir que (menos las de medicina) es raro el catedrático que no sea natural del Perú, y principalmente desta ciudad, que por rigurosas oposiciones y exceso de muchos votos se han llevado y llevan las cátedras, y lo mesmo pasa en todas las Religiones de muchos años atrás.

Reparte la Universidad en sus catedráticos cada año en salarios nueve mil y seiscientos pesos ensayados que hacen más de catorce mil corrientes, los cuales libra su majestad en los dos novenos decimales que le pertenecen en las iglesias catedrales y metropolitanas desde reino. Y esto se entiende sin la renta de las dos cátedras de prima Teología Escolástica y Moral, que leen perpetuamente en dicha Universidad los religiosos de la Orden de mi padre Santo Domingo” (p. 483).

Por tanto, al igual que Calancha y Salinas, nuestro cronista nos otorga una interpretación del contexto intelectual criollo a través del número de sus cátedras y de sus catedráticos de la floreciente universidad de San Marcos.

En suma, las crónicas conventuales, reflejan un cuadro intelectual bastante halagador. Desarrollan argumentos interesantísimos a favor de una clase intelectual criolla que brilla por mérito propio. No es solo una cuestión de retórica la exposición de los datos que los cronistas recogen, pues por medio de las fuentes universitarias se puede constatar la veracidad del número de cátedras y catedráticos existentes en la universidad de Lima. Una clase social que reclama reconocimiento de su nobleza intelectual tanto por naturaleza (*de natura*) como por derecho (*de iure*). Existe la necesidad de reconocer una continuación (*principio de continuidad*) de la herencia hispánica en estas tierras y, a su vez, la necesidad de resaltar las novedades y bondades de sus intelectos (*principio de propiedad*). España trajo en las alforjas de los misioneros las principales doctrinas de pensamiento clásico, escolástico e hispánico del Siglo de Oro y las enseñó en el Perú, cuyo devenir histórico a lo largo de los siglos virreinales le obligó, según la necesidad de



las circunstancias sociales, a dar mayor predominancia filosófica tal como se dijo en el acápite anterior.

Además, teniendo en cuenta nuestro modelo hermenéutico dilthiano, el *espíritu* que las crónicas contienen es el reflejo de una lectura propia de la historia intelectual que los mismos cronistas organizan. La intencionalidad por resaltar las bondades de los habitantes de esta parte del orbe y el afán para que los demás los reconozcan. No es casual, entonces, que hayan sido redactadas durante el siglo XVII o el siglo más importante para la historia de la filosofía virreinal y que será interrumpida a fines del siglo XVIII con el advenimiento de las reformas borbónicas.

#### 1.4.2.-Fuentes universitarias: constituciones e informes

Otras fuentes para el planteamiento de una historiografía de la filosofía virreinal son las universitarias, específicamente las concernientes a la Universidad de San Marcos y sus colegios adyacentes, es decir, las constituciones e informes sobre su historia. Los datos no solo confirman aquello que los cronistas sostuvieron, sino que añaden nombres, fechas, cátedras y muchos detalles más sobre la vida intelectual del virreinato, especialmente sobre el rol jugado por los filósofos o maestros de artes.

La Universidad de San Marcos fue fundada en 1551 por iniciativa de los frailes dominicos en el Capítulo Provincial del Cuzco en 1548. El periplo de su consolidación fue transitada en Europa por Fray Tomás de San Martín y el capitán Jerónimo de Aliaga enviados como procuradores para abogar y solicitar la fundación de un Estudio General en Lima (Martínez Laya, 2018)<sup>111</sup>. Luego de una breve reunión con las autoridades regias en Innsbruck (Austria), la reina Juana aprobó la célebre Provisión Real de 1551 donde se reconoce oficialmente la fundación y funcionamiento de la Universidad de San Marcos. Funcionó durante sus primeros años en el convento del Rosario de los padres dominicos

---

<sup>111</sup> “(...) erigido sobre el templo incaico del Coricancha, fray Tomás de San Martín solicitase fundar la Universidad o Estudio General en la Ciudad de los Reyes o Lima. La iniciativa eclesiástica fue acogida y recibió un poderoso impulso laico del Cabildo limeño. Fueron nombrados Procuradores de la ciudad ante la Corona, el dominico fray Tomás de San Martín y el capitán don Jerónimo de Aliaga. Entre las Instrucciones que llevaron (23-I-1550), la referente a la Universidad dice: “yten que por que en estas tan Remotas despaña y los hijos de los vezinos y naturales enbiándolos á los estudios despaña sería hacer grandes gastos y por falta de posibilidad algunos se quedaran ynorantes, pedir y suplicar á su majestad tenga por bien é haga merced que en el monasterio de los domynicos desta ciudad aya estudio general con los privilegios y esenciones y capitulaciones que tiene el estudio general de salamanca”. (Libros de Cabildo de Lima, Tomo II, p. 244 y ss.)

de la ciudad Lima. Posteriormente, con las reformas toledanas y la presencia de los jesuitas en el Perú y la aplicación de su *Ratio Studiorum* (Farrell, 1970), la universidad limeña experimentó cambios sustanciales (Rodríguez Cruz, 1992, Kagan, 1981).

En 1571, San Marcos obtuvo el reconocimiento internacional por medio de la bula *Exponi Nobis* del Papa Pio V, de modo que, pasó a denominarse como Real y Pontificia<sup>112</sup>. Todo esto en pocas décadas y para gloria y orgullo de la clase criolla, pues como afirma Luis Antonio Eguiguren, el más ilustre historiador de esta universidad:

¿No era, acaso, este proyecto una manifestación del orgullo español que se esforzaba por formar ciudades que pudieran rivalizar con las de la vieja España? El padre Bernabé Cobo diría que, por ser tan esclarecida, Lima, podía compararse a las más nobles ciudades de Europa. En el esfuerzo de las semejanzas el espíritu español aspiraba a mostrar la obra de quienes cruzaron el mar en pos de la aventura de fundar un mundo, que no fuera menos majestuoso que los pueblos de Castilla” (Eguiguren, 1951, p. 7).

Luis Antonio Eguiguren y Carlos Daniel Valcárcel contribuyeron de manera notable al estudio de la historia de esta universidad ordenando la historia documental y gracias a este ordenamiento contamos con un *corpus* que nos permite conocer sustancialmente la historia sanmarquina y, dentro de ella, los puntos esenciales para una propuesta de una historiografía de la filosofía en el virreinato peruano.

Luis Antonio Eguiguren, por ejemplo, en su libro *Alma Mater* de 1939, reseña de manera muy pedagógica el proceso de formación de la universidad limeña y da cuenta de un hecho importante en la expansión tanto material como *espiritual* de la universidad limeña: las reformas toledanas. De acuerdo con estas, no solo significó la expansión de la universidad en términos físicos, sino una reforma en su fisionomía interna o intelectual si queremos decirlo así, pues el primer enfoque filosófico, teológico y jurídico casi total de los dominicos fue reemplazado por una pluralidad de enfoques<sup>113</sup>, es decir, la introducción de los diversos *modos de hacer filosofía* propios de las órdenes religiosas.

---

<sup>112</sup> Marticorena (1970), Marticorena (2012)

<sup>113</sup> Cuando Toledo llegó, grandes cambios sucedían en España: “en Teología, el dominicano Francisco de Vitoria con Domingo Soto, Luis de Granada y Melchor Cano, habían reformado los métodos de enseñanza; mientras Antonio Nebrija, Diego de Covarrubias Leyva y otros, restauraban la ciencia del derecho; y los renovadores de la medicina y los filósofos exploraban los dominios de la ciencia. Francisco Sánchez, el Brócense, protestaba contra las pueriles tradiciones de la escolástica, y elaboraba un plan novísimo de la sintaxis griega y latina y una nueva poética; Miguel Servet, el gran aragonés, descubrió la circulación de la sangre, cuando Andrés Vesale hacía grandes investigaciones en el campo médico” (Eguiguren, 1939, p. 177)

El predominio de la filosofía dominica representada por su máximo doctor Santo Tomás de Aquino se pluralizó con la presencia de agustinos, mercedarios, franciscanos y jesuitas. Sobre estos últimos, por ejemplo, se da noticia de una crucial controversia con los dominicos cuando

“El Ayuntamiento, el arzobispo y los jesuitas expresaron al Virrey lo difícil que era para la Universidad tomar mayor incremento en el ambiente de un monopolio conventual. Fue un error de la Orden de Santo Domingo no haber invitado a otras órdenes religiosas a compartir las labores de la cátedra dentro de los claustros del Rosario, lo que habría permitido que en ellos permaneciera la academia universitaria mayor tiempo.” (p. 171).

Asimismo, según anota Eguiguren, existió una variedad muy interesante de cátedras de Teología, Derecho, Instituta, Sagrada Escritura, Sentencias, y Artes o Filosofía divididas, según el modo de organización de la época, en prima y vísperas (1951, pp. 60-61). Y en torno a estas cátedras, según el célebre *Diccionario histórico-cronológico* de la Universidad de San Marcos del mismo autor, se mencionan los nombres completos de los catedráticos sanmarquinos en su mayoría criollos. Es importante precisar dos ideas. En primer lugar, que esta lista, como es obvio, no es concluyente, aunque es la más completa. En segundo lugar, solo mencionaremos aquellos catedráticos de Artes o de Filosofía, pues es nuestra intención una historiografía de la filosofía virreinal, y como tal es importante concentrarnos en los catedráticos de esta área.

La lista es tomada del primer tomo del *Diccionario histórico cronológico* de Eguiguren quien, a su vez, la sistematizó de las “Memorias Académicas, por un limeño aficionado a las antigüedades de su Patria” un documento probablemente escrito por Ignacio de Escandón y que Eguiguren lo encontró en el Archivo histórico de Madrid.

NOMBRE (ARZOBISPOS Y OBISPOS)	CÁTEDRA
Andrés García de Zurita, obispo	Artes [Filosofía] y Sagradas Escrituras
Carlos Marcelo Corni, obispo	Artes [Filosofía]
Diego Encinas, obispo	Artes [Filosofía]
Diego López de Vergara, obispo	Artes [Filosofía] y Sagradas Escrituras
Fernando de Avendaño, obispo	Artes [Filosofía] y Teología
Fr. Francisco Gutiérrez Galeano OM, obispo	Artes [Filosofía]

Juan Cavero de Toledo, obispo	Artes [Filosofía] y Teología
Fr. Juan de Rivera OSA, obispo	Artes [Filosofía] y Teología
Juan de Sarricolea y Olea, obispo	Artes [Filosofía] y Teología
Martin de Velasco y Lomina, obispo	Artes [Filosofía] y Teología
Pedro de Ortega y Sotomayor, obispo	Artes [Filosofía]
Fr. Salvador de Rivera, obispo	Artes [Filosofía] y Teología
Sancho de Figueroa Bermúdez y Cárdenas, obispo	Artes [Filosofía]
Fr. Sebastián de Almoguera y Pastrana OM, obispo	Artes [Filosofía] y Santo Tomás

Lista de catedráticos donde figuran los profesores de Artes o filosofía.

NOMBRE (CATEDRÁTICO)	CÁTEDRA
José Leonardo Hurtado de Alzamora	Artes [Filosofía] y Sentencias
Antonio Luis de Laiseca	Artes [Filosofía]
Bartolomé Velarde	Artes [Filosofía]
Diego Ramírez	Artes [Filosofía]
Esteban José Gallegos y Castro	Artes [Filosofía]
Juan de Morales y Valverde	Artes [Filosofía]
Juan Jiménez de Monataclo	Artes [Filosofía]
Juan Velásquez de Obando	Artes [Filosofía]
Joaquín de Urrutia y Aspiunza	Artes [Filosofía]
José Antonio Dulce	Artes [Filosofía]
José Antonio de Villarroel y Cavero	Artes [Filosofía]
Melchor Carrillo de Córdoba	Artes [Filosofía]
Nicolas de Cárdenas y Peña	Artes [Filosofía]
Tomas José de Orrantia	Artes [Filosofía]
Alonso López de Casas OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto
Francisco de Soto y Marne OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto
Gregorio Marín de Zoragastua OSA	Artes [Filosofía]
Gregorio Martínez de Ronceros OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto
Juan de Gazitua OP	Artes [Filosofía]
Juan de la Peña OM	Artes [Filosofía]
Juan de la Puente y Roja OM	Artes [Filosofía]
José del Castillo y Bolívar OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto
Lucas de Mendoza OSA	Artes [Filosofía]
Manuel Muñoz de Oyague OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto

Marino Yáñez OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto
Pablo Díaz de Mondoñedo OP	Artes [Filosofía]
Pedro Magariños OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto
Tomás Santiago de la concha y Roldán OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto
Juan de Marimón OFM	Artes [Filosofía] y Duns Escoto

Carlos Daniel Valcárcel (1955), por su parte, estudioso de las constituciones y ordenamientos legales de la Universidad de San Marcos, nos ha legado con sus investigaciones una de las perspectivas más completas sobre la formación constitucional y legal de la primera universidad americana. Desde su fundación ocurrió una serie de modificaciones sustanciales en la conformación legal sanmarquina y sobre estos ordenamientos legales se puede extraer elementos que den cuenta de la configuración sobre los estudios filosóficos. Especialmente desde las reformas toledanas cuando se aprobaron las Constituciones de 1571 (*Constituciones toledanas*).

Estas reformas hicieron que la universidad se independizara del claustro dominico y eligió a su primer rector seglar don Pedro Fernández de Valenzuela. Luego, y sobre las *constituciones toledanas*, se añadieron algunas reformas conocidas como las *reformas agregadas*. Es interesante anotar que no existe un cambio sustancial en el fondo del documento, sino solo añadidos o cambios muy puntuales. En efecto, sobre estas *añadiduras* se elaboraron las Constituciones de 1578 y, luego, las Constituciones de 1581, siendo esta última las más importantes de todas y se las conoce como las *Constituciones Nuevas* impresas por el célebre Antonio Ricardo en 1602.

Posteriormente, sobre las Constituciones de 1581, los virreyes Martín Hernández, Marqués de Montesclaros y el Príncipe de Esquilache agregaron algunas modificaciones, de modo que en 1624 se elaboraron unas constituciones nuevas conocidas como las *Constituciones Añadidas*. Todo este proceso de formación se dio sobre la base de las constituciones elaboradas por la reforma toledana. Es decir, el *espíritu* y esencia que configuró la universidad de San Marcos se mantuvo a pesar de las modificaciones que experimentó a lo largo del siglo XVI y XVII, de allí que en la *Recopilación de Leyes de Indias* se consignan todas estas constituciones como las *Constituciones antiguas, añadidas y modernas de 1735*, decenios previos a la implementación de las *reformas borbónicas* que significó el fin de un modo de comprender y estructurar la universidad sanmarquina. Las *reformas borbónicas* introdujeron un cambio radical de mentalidad con

respecto a la comprensión del espíritu universitario. Se concretó fuera del claustro de San Marcos en el denominado Convictorio de San Carlos<sup>114</sup>, cuya perspectiva filosófica fue totalmente opuesta a la perspectiva anterior gestándose desde aquel momento una imagen desprestigiada de nuestra época virreinal, y con ella, de la filosofía desarrollada en el Perú de los siglos XVI y XVII.

En efecto, del *corpus* legal de las Constituciones de 1581, o la constitución matriz, se pueden extraer los principales puntos en torno al desarrollo de la filosofía en el virreinato. ¿Qué dicen las constituciones y cómo plantea la necesidad de los estudios filosóficos?

En el título sexto, cuyo tema central es las cátedras y catedráticos sostiene los siguientes puntos en torno a las *artes* o la filosofía luego de haber precisado sobre la cátedra de teología<sup>115</sup>.

#### **Constitución LXXXIII**

“Yten tres cátedras de artes, cada una con quinientos pesos ensayados de salario cada un año, y han de leer cada una de ellas dos lecciones, la una después de prima y la otra a la tarde después de vísperas, y han de ir ordenadas de manera que cada año haya una que comience el curso, para que los estudiantes nuevos que entraren en la dicha facultad tengan aparejo de poderla oír. Y el año que una comenzare sùmulas, la otra lea lógica y a otra philosophia”.

Entiéndase estas *tres cátedras* las de sùmulas, lógica, y filosofía (metafísica y física) correspondiente al trienio de los estudios filosóficos. No obstante, estas cátedras estaban regidas en su mayoría por dominicos, agustinos, mercedarios y algunos jesuitas, los franciscanos recién ocuparán esta cátedra desde 1701. Bajo esta constitución en torno a las cátedras, los diversos colegios religiosos que conformaron la *universitas limensis* impartieron la enseñanza de las doctrinas de sus principales maestros. El colegio de San

---

<sup>114</sup> José Baquijano y Carrillo en su célebre artículo de 1791 publicado en el Mercurio Peruano (vol. 2, mayo-agosto).

<sup>115</sup> **Constitución LXXIV**: “(...) primeramente una cathedra de prima de theologia, con mil pesos ensayados de salario cada un año, y ha de leer el cathedratico della, hora y media a la mañana, desde las siete, hasta las ocho y media. **Constitución LXXVIII**: “Yten otra cathedra de theologia, con salario de seiscientos pesos ensayados que se ha de leer el invierno de dos a tres y el verano de tres a cuatro a la tarde, y la lection a de ser de teología escolástica o moral como pareciere y no ha de ser de propiedad, sino que ha de vacar de seis en seis años (cambiar de catedráticos). **Constitución LXXX**: “Yten una cathedra de vísperas de teología con setecientos pesos de salario de plata ensayada uy el que la tuviere ha de leer una hora en invierno de tres a cuatro y en verano de cuatro a cinco”.

Ildefonso perteneciente a los padres agustinos, por ejemplo, predominó especialmente el pensamiento de San Agustín. En el colegio de los padres mercedarios, la doctrina tomista. O en el caso de los padres franciscanos, en el colegio de Nuestra Señora de Guadalupe, predominó la enseñanza de las doctrinas de San Buenaventura, de Juan Duns Escoto y en ciertos momentos de Guillermo de Ockham.

Por otra parte, en el punto número 181 de las constituciones sostiene lo siguiente:

### **Constitución CLXXXI**

Título undécimo: “de los grados”

“Yten ninguno se admita, no reciba para grado de bachiller, por suficiencia en ninguna facultad, sino que el grado se dé por cursos cumplidos en esta universidad, o en otras probadas. Excepto que los religiosos en la facultad de artes, aun que no hayan cursado en las escuelas de esta universidad ni de otra cumplan con haber cursado en sus religiones en las lecturas de sus casas, probándoles y trayendo testimonio legítimo de ello, se les pueda dar el grado de bachiller en la dicha facultad. Y lo mismo en la facultad de teología, si los cursos hubiesen sido en las lecturas de las casas de sus religiones fuera de esta ciudad, porque sin en esta ciudad hubieren oído no bastara oír en sus casas sino acuden a la universidad, para poder ganar curso. Excepto que, si antes que los estudios se pasasen a donde ahora esta, y fundándose las cátedras hubiesen cursado en sus casas se les admitirán aquellos cursos con los de más que hubieren ganado en las escuelas”.

Es decir, se constata la necesidad de cursar estudios de artes o de filosofía antes de continuar estudios en otras facultades, especialmente la de teología. El detalle interesante radica en que los religiosos que hayan estudiado la filosofía en sus propios colegios pueden ser admitidos en las otras facultades sanmarquinas a excepción del estudiante haya escuchado artes en otro colegio extra muros de Lima. En este caso, necesariamente debe acudir a la facultad de filosofía sanmarquina.

Por su parte, en los numerales 211 y 214 se especifican puntualmente que para obtener algún bachillerato ya en teología o en medicina, necesariamente ha de obtener antes el de artes o filosofía. Con lo cual, se formaba

### **Constitución CCXI**

“Yten el que se hubiere de hacer bachiller en teología ha de ser primero bachiller en artes (...)”.

## Constitución CCXIV

“Yten el que se hubiere de graduar de bachiller en medicina, ha de ser bachiller en artes (...)”

Con lo cual, el estudiante se formaba bajo el espíritu universitario de inspiración medieval donde el estudio de la filosofía antecedió a las demás especialidades, dado su carácter formativo del criterio intelectual y del valor metodológico de su estructura. Asimismo, el antiguo adagio de la filosofía como esclava de la teología (*philosophia ancilla theologiae est*) no fue causa de limitación para la producción filosófica autónoma, más bien, fue una necesidad. Los grandes tratados de teología virreinales empiezan necesariamente por un tratado completo de filosofía denominado *Cursus* a diferencia de las grandes *Summae* escolásticas. Los cursos de filosofía (*Cursus Philosophicus*), en efecto, condensaban de manera magistral un programa de formación intelectual iniciándose con las sùmulas, la continuando con lógica y finalizando con la filosofía o metafísica.

### 1.5.- HACIA UNA MEJOR COMPRENSIÓN DE NUESTROS ORÍGENES FILOSÓFICOS

#### 1.5.1.-La generación de los «carolinos» y una abrupta ruptura

Desde la fundación de la Universidad de San Marcos en 1551 y su reconocimiento papal en 1571, especialmente desde las reformas toledanas, hasta fines del siglo XVIII existió un constante quehacer filosófico inspirado en los principales tópicos escolásticos discutidos y traídos al Perú por los españoles durante el siglo XVI. Los filósofos peruanos de aquella época pensaron y escribieron en un primer momento bajo modelos medievales durante el siglo XVI, esto cambiará durante el siglo XVII girando hacia una manera propia de hacer filosofía reflejada en la novedad de su enfoque lógico-lingüístico dado el interés por las lenguas indianas y en la novedad de plasmarlo mediante la elaboración de cursos (*Cursus*) ya sea *Cursus Philosophicus* o *Cursus Theologicus*.

Este movimiento genuino de hacer filosofía en el virreinato peruano sobre los fundamentos de la herencia medieval fue abruptamente interrumpido por causas de orden político en la sucesión dinástica de la corona española. La dinastía de los Habsburgo, de orígenes austríacos y germanos, cedieron el poder a la dinastía de los Borbones, de origen francés, luego de una larga e intensa disputa política, militar e ideológica. Los borbones



en comparación con sus pares austriacos representaron con mayor claridad el absolutismo ilustrado europeo, de modo que, las *reformas borbónicas* implementadas para toda la monarquía hispánica americana significaron para la filosofía el inicio del gran *interruptus* de sus raíces medievales escolásticas, de modo que, con el transcurrir del tiempo, el rechazo a lo virreinal se identificó con un rechazo de lo medieval.

En esencia, las *reformas borbónicas* fueron un conjunto de medidas impulsadas por los ministros del rey Carlos III<sup>116</sup> tanto para España como para sus posesiones hispanoamericanas<sup>117</sup> con el objetivo de repotenciar la presencia geopolítica de la corona hispánica. En ese sentido, como parte de estas medidas, se implementó la reforma universitaria con carácter ilustrado en todos los centros de estudios superiores dependientes de la corona española destinados a la formación de funcionarios eclesiásticos y estatales (Domínguez, 1988, p. 161). La expulsión de los jesuitas de los territorios hispanoamericanos en 1767 aceleró este proceso, de modo que la redacción de nuevos planes de estudios fue el pilar de todo esto. Gregorio Mayans y Siscar junto a Manuel de Roda, redactaron el «Plan de Estudios universitarios de 1767» sin ser implementado. El pensador ilustrado Pablo de Olavide propuso, luego, un interesantísimo plan de reforma universitaria sin descartar las doctrinas heredadas de la tradición clásica y escolástica como las obras de Aristóteles, el *Corpus Juris Civilis* de Justiniano, la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino en teología o el *Corpus de Galeno* (Domínguez, 1988, pp. 165-166).

Estas reformas llegaron al Perú con la misión de José de Areche con el objetivo de reformar el sistema universitario peruano (Valcárcel, 1968, pp. 21-33; Kagan, 1981, pp.

---

<sup>116</sup> Los principales antecedentes teóricos de estas reformas fueron escritos por los ilustrados franceses. Resaltan obras como *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres* de Charles Rollin en 1755, *El proyecto de Educación Pública* de Diderot 1767 (traducido por Jaime de Abreu) o la obra de Luis Antonio de Verney *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia* (1746).

<sup>117</sup> Se crearon dos nuevos virreinos: el de Nueva Granada en 1739 y el del Río de la Plata en 1776, se repotenció la minería, se promulgó el Comercio Libre de 1778, se fomentó la técnica y la industria en función de la explotación de los recursos naturales y el aumento de la alcabala. En el plano militar (y con la experiencia de la toma de La Habana y de Manila por parte de los ingleses en 1762) se modernizó al ejército y a la armada, se crearon regimientos militares estables en ciudades estratégicas, se reformó al clero, especialmente al clero regular limitándole su presencia en las universidades, aunque el hecho más dramático fue la expulsión de los jesuitas de los territorios hispánicos en 1767. Y como consecuencia de la expulsión de los regulares de la Compañía se aceleró la reforma educativa propuesta desde Madrid. Luego del Tratado de Utrecht que finalizó la guerra de sucesión española y amputó sus límites territoriales en Europa. El objetivo principal fue repotenciar la presencia de España en el mundo, especialmente en sus colonias americanas (Lynch, 1996, p.37). Para ello se *modernizó* al estado en todos los ámbitos (económico, administrativo, social, educativo, cultural, etc.) recurriendo a esquemas políticos cuyo tejido conceptual fue absolutamente ilustrado, de modo que se promovió un *cambio radical de mentalidad*.

51-64) empleando la herencia material y bibliográfica que los jesuitas dejaron tras su expulsión<sup>118</sup>. La Universidad de San Marcos y sus colegios anexos<sup>119</sup> como el de San Pablo o el de San Martín habían sido los principales centros de estudios en el virreinato, gozaron de un alto prestigio durante los siglos más gloriosos de la cultura virreinal: “San Pablo impartía estudios de latín, filosofía, teología, y lecciones de griego, quechua y aymara. San Martín albergaba a estudiantes de latín, teología y jurisprudencia. En los estudios filosóficos se seguía la doctrina de Aristóteles y la Escolástica, mientras que en teología los autores preferidos eran Santo Tomás y Francisco Suárez (Nieto Vélez, 1989, pp. 81-85).

Entre las principales medidas reformistas fue la fundación del Convictorio de San Carlos (Valcárcel, 1955; Vargas Ugarte, 1970, p. 326) con el objetivo de “crear una cultura dirigida por el gobierno, con el fin de conducir a la nación al progreso y fortalecer al Estado mediante una eficiente y centralizada administración pública. Para lograr estos objetivos los pensadores ilustrados españoles creían en la necesidad de desarrollar un nuevo tipo de cultura y un nuevo modelo de hombre” (Cubas, 2001, p. 291); es decir, cambiar aquello que representaba *lo anterior* identificado con *lo medieval* (Stoetzer, 1982). En este sentido, fueron medidas con carácter absolutamente ilustrado. En efecto, se redactaron planes de estudios nuevos para la formación intelectual de los funcionarios estatales y eclesiásticos.

El «Plan de Estudios de 1787» redactado por los ilustrados peruanos Toribio Rodríguez de Mendoza<sup>120</sup>, Mariano Rivero y Aranibar y José Ignacio Moreno, muestra con total claridad una postura contraria con respecto a la “decadente escolástica” de los siglos

---

<sup>118</sup> Según refiere Del Busto, en número de 180, el 29 de octubre 1767 zarparon del puerto del Callao rumbo a los Estados Pontificios (Del Busto, 1994, p. 212) en cumplimiento de la Real Cédula del 9 de julio de 1769 y el decreto del virrey Amat del 15 de junio de 1770.

<sup>119</sup> Durante, el siglo XVIII, hubo en Lima un total de ocho colegios y un seminario. Los más famosos y prestigiosos fueron el Colegio Máximo de San Pablo y el Colegio de San Martín fundado por los jesuitas (Domínguez, 2008). San Pablo se creó en 1568 y San Martín en 1582.

<sup>120</sup> El texto refleja, en buena medida, la sólida formación ilustrada que Rodríguez de Mendoza recibió cuando fue alumno, en Trujillo, de monseñor Baltasar Jaime Martínez de Compañón (1783-1797) a quien se consideró como “ilustrado” y quien también incentivó el estudio de las ciencias: “fue un decidido promotor del uso de las ciencias prácticas para el desarrollo social y luego implementará una reforma de estudios en el Seminario de Santo Toribio de Lima, de la cual Rodríguez de Mendoza será testigo” (Valle, 2006, p. 55). Del mismo modo, refleja la formación recibida en Lima por parte de Agustín de Gorrochátegui, profesor de teología e introductor de teología positiva y el estudio de la Biblia, de la patristica y de la tradición de los Concilios en el Seminario de Lima. Además, menciona Vargas Ugarte (1970) Gorrochátegui “introdujo el buen gusto en las escuelas, desterrando las cuestiones inútiles, las sutilezas vanas y las cavilaciones sofisticas y sustituyendo en su lugar el uso de la Escritura Sagrada, de la Historia Sagrada, de los Concilios y los Padres” (Vargas Ugarte, 1970, p. 10).

anteriores. Desde el inicio, el documento exhibe una perspectiva pedagógica parvularia<sup>121</sup> al comparar a los estudiantes con el *símil del niño*: “Los niños naturalmente inclinados al ocio, aborrecen y detestan en contracción seguida y seria: para lograr algún fruto es preciso contemporizar con su edad e inclinaciones y engañarlos con la esperanza de que en breve habrán de acabar con la tarea que tienen entre las manos. (Plan de estudios de 1787, *Filosofía*, en Vargas Ugarte, 1970, p. 71)

Asimismo, se exige abandonar la metodología escolástica del “picado de puntos” o los comentarios del profesor, especialmente según el modo de Aristóteles. En cambio, propone el uso de libros de textos o compendios, pues con estos, los estudiantes “se ven necesitados a inculcar en su lectura a meditar, reflexionar y combinar los principios y a consultar otros libros para aclarar el sentido en los cuales adquieren nuevas luces, especies y conocimientos” (Plan de estudios de 1787, *Filosofía*, en Vargas Ugarte, 1970, p. 71). Finalmente, se aprecia una selección de autores distintos a los grandes maestros escolásticos.

En cuanto a la filosofía, luego de proponer el objetivo último de esta como formadora del carácter ético del hombre (Plan de estudios de 1787, *Filosofía*, en Vargas Ugarte, 1970, p. 71), deja de lado doctrinas medievales para introducir el pensamiento de Newton y Descartes, superando “cuestiones metafísicas, confusas, enredadas y ridículas” (Vargas Ugarte, 1970, p. 72). En ese sentido, el programa de estudios filosóficos del Plan de 1787 obvia toda tradición filosófica medieval e introduce autores nuevos. En cuanto al estudio de la historia de la filosofía y la lógica propone la obra de Heinecio, pues “nada omite de lo que tratan los mejores dialécticos y tiene cien preciosidades que le son propias. El estilo es puro, claro y elegante. Usa del método geométrico con tanto acierto que siendo tan uniforme no es fastidioso como Wolf” (p. 74). Además de ser una obra completa y clara, es corta y los temas tratados son explicados como si fueran semillas (*veluti in núcleo*). Luego, para el estudio de la ontología, sugiere la obra de Luis Antonio Vernet, ya que, tiene la ventaja de ser compendiada fácilmente y se aplica con comodidad.

---

<sup>121</sup> “Si el autor es muy largo, se arredran desde la entrada, se fastidian y concibiendo una imposibilidad absoluta o mucha dificultad, los unos sucumben y a pesar de consejos y castigos apostatan; otros más dóciles o más capaces y astutos, piden dispensas, o ellos mismos se las toman, omiten a su arbitrio su elección ni discernimiento tal vez los puntos más interesantes o estudian superficialmente y se presentan a examen sin digerir las materias sin penetrarlas y lo que es peor y que trae consecuencias muy sensibles, es que en todo esto muy fatigados se les hacen odiosas las letras y su estudio”.

A continuación, para el estudio de las matemáticas, que incluye a la aritmética, álgebra, geometría, trigonometría, secciones cónicas y *cálculo infinitesimal*, y de la física propone la obra de Benito Ballis y el compendio newtoniano de Pedro Dumekio, *Philosophia newtoniana illustrata* y Pedro van Musschenbroeck. Para la pneumatología “que trata de los espíritus, Dios y el alma” (p. 78) se recomienda al Genuense. Finalmente, y como objetivo final de la filosofía, para la ética, “dirigida a rectificar el corazón para formar hombres de bien” (p. 78), se optó por Heinecio, pues, además de ser un buen libro, era necesario vincularlo con su obra jurídica. Todas estas materias se organizaron en un plazo máximo de 3 años y medio más medio año de repaso general de lo aprendido.

### 1.5.2.-La generación del Novecientos y «el gran olvido» de la filosofía virreinal

La generación del Novecientos finalmente identificó el pensamiento medieval con el virreinal, de modo que el destierro del primero significó el silencio del segundo. Esta generación se contextualiza en un ambiente social y político totalmente distinto, pues surgió en plena época republicana y luego de la desastrosa experiencia de la Guerra con Chile caracterizándola dos importantes aspectos. En primer lugar, su postura crítica ante la crisis política y social luego de que el Perú perdiera la infausta guerra. La generación del novecientos se propuso repensar el proyecto de nación peruana<sup>122</sup>. Dentro de este replanteamiento, surgió una interpretación de la herencia filosófica muy limitada, de modo que identificaba la filosofía virreinal con la filosofía escolástica a partir de una lectura peyorativa de las raíces medievales<sup>123</sup>. En segundo lugar, filosóficamente hablando los miembros de esta generación adoptaron en gran medida el positivismo de August Comte. Esta filosofía fue clave al momento de interpretar la historia filosófica del virreinato peruano, puesto que, de acuerdo con la perspectiva positivista, el pensamiento

---

<sup>122</sup> “Nuestra generación aprendió entre ruinas y pobreza que solo podemos contar con nosotros mismos. Puede ésta definirse por un nacionalismo doloroso que hace recuento de los desastres y trata de reparar mentalmente lo que destruyeron otros” afirmaba Ventura García Calderón en 1946 en su libro *Nosotros*. Era necesario repensar y traducir en hechos una nueva idea de Perú como nación.

<sup>123</sup> Frente a los intelectuales del Novecientos también hubo voces que discordaban absolutamente con ellos. Incluso las propuestas de José Carlos Mariátegui -en *Siete Ensayos sobre la Interpretación de la realidad peruana*- y, posteriormente, de Luis Alberto Sánchez -en *Balance y Liquidación del Novecientos ¿Tuvimos maestros en nuestra América?* - emitieron juicios de valor injustos (colonialistas y conservadores) contra una generación que buscó reinventar el país desde “adentro”.

filosófico peruano de los siglos XVI, XVII y XVIII simplemente fue una reedición del escolasticismo medieval<sup>124</sup>.

Felipe Barreda y Laos, autor de *Vida intelectual del Virreinato del Perú* (1909), nos ofrece una lectura del ambiente intelectual y filosófico del virreinato peruano desde una mirada contraria a la herencia medieval en el Perú. Su obra construyó la imagen minusvalorada del medioevo durante todo el siglo XX peruano asociada con la historia virreinal, pues para él, la etapa virreinal fue nuestra “Edad Media” y, semejante a los críticos europeos con respecto al medioevo, considera que la filosofía virreinal fue una filosofía secundada por el clericalismo teológico: “la vigilancia estricta de la Iglesia y del virrey, había comunicado al pensamiento una orientación teológica definida, que inspira a los intelectuales peruano del siglo XVII” (p. 108).

Para él, nuestra historia filosófica no es más que una simple prolongación de la Edad Media latina frente una perspectiva, curiosamente, más favorable a una interpretación greco-oriental del medioevo: “La erudición bizantina provocó el Renacimiento verdadero del siglo XV; y decimos *verdadero*, porque doscientos años antes, en plena Edad Media, el vigoroso desarrollo intelectual de los judíos y los árabes determinó ese renacimiento poco conocido, del siglo XIII, en que correspondió a España desempeñar misión de preponderante importancia que creemos indispensable recordar” (p.13). De modo que el triunfo la mejor versión de la escolástica es bajo el espectro del triunfo oriental: “los célebres campeones del escolasticismo cristiano son verdaderos discípulos de los filósofos árabes” (p.15).

El declive de la escolástica, desde su perspectiva, se dio en el siglo XV a partir de la crisis de la cultura arabo-judía en Europa y que coincide con la reaparición del platonismo. No obstante, es curioso que nuestro historiador ensaye una definición de la escolástica enumerando sus rasgos principales (pp. 15-16)<sup>125</sup> y bajos los cuales interpretará nuestra historia filosófica. Sostiene Barreda los principales caracteres de la filosofía escolástica:

---

<sup>124</sup> Destacan las obras de Manuel Mendiburu (1805-1885) y su monumental *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Francisco García Calderón con autor de *Profesores del Idealismo*, Javier Prado y su polémica obra *Estado social del Perú durante la dominación española*. En todas estas el componente medieval o no aparece, pues es negada totalmente, o simplemente existe una aproximación despectiva.

<sup>125</sup> “En el concepto tradicional, Escolástica era la filosofía explicada en las escuelas de la Edad Media; se fundaba esta definición en el sentido etimológico de la palabra. Séneca, el retórico, dice en el prefacio de sus controversias que el vocablo “scholástica” (declamación) no se halla en ningún autor antes de Cicerón y de Calvo”

- “1.- El supremo criterio de verdad es la revelación divina, en la que se tiene plena fe.
- 2.-la curiosidad humana debe satisfacerse con la revelación divina, manifestada directa o indirectamente, en libros sagrados, escritos por Dios mismo, o por hombres inspirados por la Divinidad.
- 3.-Los supremos argumentos para contentar a la razón rebelde está contenidos en esta revelación divina.
- 4.-La exposición de doctrina debe hacerse en forma de polémica.
- 5.-Es verdadera toda conclusión fundada inmediata o remotamente en la revelación divina” (p. 16).

De allí que, desde la perspectiva de los positivistas y del mismo Barreda, la imagen de filosofía como “esclava” de la teología (*philosophia ancilla theologia est*) se mantuvo incólume desde el siglo XII europeo hasta el siglo XIX peruano. Por ello, interpreta, no hubo realmente un interés científico en las indias peruanas desde el momento en que arribaron al Perú los primeros misioneros. Incluso sostiene que la escolástica agonizante propia de los españoles, “esa escolástica vencida en Europa” (p.24), encontró en tierras peruana un espacio de alivio y de continuación, un lugar para refugiarse (pp. 23-26).

Fueron, entonces, los conventos y los colegios de las principales órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas) el lugar donde se refundó esta escolástica inconclusa europea: “esos refugios solitarios, desempeñaron rol intelectual importantísimo, en algo parecido al que en época de oscurantismo y de barbarie representaron los monasterios en Europa “(p. 32). Así, el pensamiento medieval peruano “surgió como flor marchita y entristecida, nació como engendro del miedo, del temor de la fe casi derrotada y de la debilidad de la razón, sin fuerzas para consolidar su obra salvadora. Fue fruto de transacción y, como todo producto de conciliaciones pecaminosas, creación precaria, raquítica, que llevaba consigo a la muerte. Vivió siempre en entre las grietas de un edificio ruinoso y, cuando Descartes dio el golpe destructor, hacía mucho tiempo que la flor enferma sentía vértigo de suicidio” (p. 42). Por tanto, concluye Barreda, durante el período virreinal, vivimos en nuestra Edad Media con siglos de atraso con respecto a la modernidad europea. Además, la juventud peruana se distraía en aburridas contiendas teológicas y en un infructuoso estudio de la obra de Aristóteles sintiendo un desprecio por las ciencias de la modernidad.

Las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII interrumpieron un proceso de formación y producción filosófica original cuyas raíces se hundían en la herencia medieval

escolástica. Este giro ideológico se agudizó a fines del siglo XIX con la Generación del Novecientos y su rechazo total con respecto a la herencia escolástica de nuestra filosofía. Casi todos los intelectuales del siglo XX interpretaron nuestra herencia medieval bajo la óptica construida y heredada de estos dos grandes hitos de nuestra historia cultural. Ni siquiera la encíclica del Papa León XIII y la renovada escolástica europea influyó para la renovación de los estudios medievales en el Perú. Más bien, fue un proceso lento, focalizado e individualizado en un conjunto muy reducido de pensadores interesados en nuestro pasado medieval y virreinal. Gracias al esfuerzo de estos y al estímulo de estudiosos extranjeros, los estudios medievales en el Perú se han renovado con creces durante estas primeras dos décadas del siglo XXI con el objetivo de reconocer parte de nuestras raíces filosóficas escolásticas en un producto novedosos durante nuestra etapa virreinal.

### 1.5.3.- Hacia una renovada comprensión de la filosofía virreinal peruana

Casi todos los pensadores e intelectuales peruanos del siglo XX mantuvieron una perspectiva bastante peyorativa y limitada de nuestra historia filosófica y de su herencia medieval. Personajes de la talla de Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Francisco Miró Quesada (1918-2019), por ejemplo, sostuvieron esta visión *anti medieval* heredera de la obra de Felipe Barreda y Laos, y en cierta medida de antecedentes más lejanos como las reformas borbónicas. En su lectura de la historia de la filosofía peruana, Salazar Bondy se cuestiona sobre su originalidad criticando su carácter medieval. Así, en su libro *La filosofía en el Perú. Panorama histórico* (Lima, 1967), sostiene que el pensamiento peruano:

“estaba calcado sobre los moldes académicos dominantes en España. Todo el sistema se enderezaba a forjar en los vasallos de ultramar una conciencia absolutista y teocrática, condicionada por la aceptación de la idea de una jerarquía social y política rígida. Fundamento del sistema era la doctrina oficial y teológica de la Escolástica que, como se sabe, sobrepone las instancias de la revelación y la autoridad a la capacidad racional del hombre y al libre empleo de sus medios cognoscitivos y que concibe al orden natural fundado en una regularidad trascendente, origen de toda verdad óptica (1967, 17-18)”.

En cambio, Francisco Miró Quesada Cantuarias, en su más importante libro de historia filosófica, *Apuntes para una teoría de la razón* (Lima, 2012), si bien no menciona ni refiere a nuestra historia virreinal, dedica un apartado completo al aporte medieval a la

cultura filosófica universal (pp. 61-64) resaltando los estudios de Moody, Bochensky, Dürr y Minio-Paluellos. El silencio miroquesadiano en torno a nuestra filosofía virreinal, en efecto, demuestra el desinterés ya absoluto de esta parte de la historia intelectual del Perú. Las intenciones intelectuales de Miró Quesada son de otra índole y desconoce absolutamente los tres siglos de historia filosófica peruana enraizada en la Edad Media.

Si bien esta perspectiva empezó a cambiar en el Perú a partir de la década de los noventa, es importante reconocer la docencia de muchos profesores universitarios, entre los más recordados por su contribución y formación de futuros investigadores, destacan los profesores Antonio Peña Cabrera autor del libro *La Edad Media y la filosofía* (Lima, 1968) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y el sacerdote agustino Gerardo Alarco Larrabure autor del libro *Agustín de Hipona: ensayos sobre su itinerario espiritual* (Lima, 1996) de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sin olvidar el trabajo de otros tantos importantes profesores en su mayoría miembros de órdenes y comunidades religiosas durante muchos años del siglo pasado e inicios del siglo presente en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima donde se cultivaron disciplinas académicas afines a la filosofía medieval como historia, lengua latina, teología, etc. La formación intelectual, especialmente en filosofía del medioevo ha permitido contar con una importante suma de profesores e investigadores interesados en los principales temas escolásticos medievales.

En ese sentido, la renovación de los estudios filosóficos medievales ha experimentado un importante incremento en el Perú. Las producciones de Luis Bacigalupo (Bacigalupo, 1992, 2011), Sandro D'Onofrio (D'Onofrio 2008), Rosa Elvira Vargas (2013), Giancarlo Bellina Schols (2019), entre los más destacados, contribuye de manera sobresaliente a la producción de los estudios medievales en función del reconocimiento de nuestras raíces filosóficas en el virreinato. En efecto, por un lado, destacan los estudiosos José Carlos Ballón (Ballón, 2011) y su extraordinario grupo de investigadores formados en los claustros de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, por el otro, Milko Pretell (Pretell 2011, 2015 y 2018), Oscar Yangali (2019 y 2020), Lizardo Silva y Jean Luis Arana quienes en conjunto conforman un excelente equipo peruano llamado *Scholastica Colonialis*. Cabe mencionar, también, la participación de Jean Christian Egoávil (2018 y 2019) en el Proyecto Estudios Indianos de la Universidad del Pacífico (Lima, Perú) y la serie de contribuciones al estudio de las relaciones filosóficas entre la Edad Media y el virreinato peruano. Asimismo, es importante señalar la contribución de estudiosos extranjeros cuyas investigaciones confirman las indisolubles relaciones filosóficas entre



el medioevo y el Perú, destacan Roberto Hofmesiter (2016), Alfredo Culleton (2016) y Cléber Dos Santos.

Este cambio, sin duda, fue inspirado y potenciado por los pioneros trabajos de María Luisa Rivara de Tuesta, insigne filósofa e historiadora peruana, cuyos principales esfuerzos se concentraron en el estudio de las novedades de nuestra filosofía durante los siglos XVI, XVII y XVIII llamándonos la atención sobre nuestra herencia medieval de los principales pensadores de la escolástica. Ha publicado una serie de estudios donde sistematiza sus principales tesis sobre la relación entre el medioevo y el Perú, a saber, *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú* (2000a) y *Filosofía e historia de las ideas en el Perú* (2000b). Aquí nuestra estudiosa nos invoca a comprender la Edad Media sin los prejuicios de antaño, sino más bien con el objetivo de comprender su complejidad dentro de nuestros tejidos culturales: “la filosofía americana durante los siglos XVI y XVII, se sostiene, fue la filosofía escolástica, pero como podemos apreciar por el estudio del desenvolvimiento de su vertiente humanista, no llegó a América con pureza teórica (2000, p. 15).

Asimismo, debemos reconocer los notables esfuerzos del estadounidense Walter Redmond al estudiar la herencia medieval del pensamiento peruano y su novedad virreinal. Redmond inició en 1972 una serie de importantes publicaciones sobre la producción filosófica en el virreinato peruano. Precisamente, el libro *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* propone una lista de las principales obras publicadas desde el siglo XVI al XIX. De este catálogo, se infiere un primer *corpus philosophicum peruvianum* compuesto de treinta obras registradas por Redmond en 1972, pero que, en la actualidad, este primer corpus aumentó en número. A modo de ejemplo, solo anotaré las diez obras más famosas:

Jerónimo de Valera (1525-1625) *Logica Via Scoti*.  
 Juan Pérez de Menacho (1565-1626), *Comentarii ad Divinae Thomae*.  
 Alonso de Peñafiel (1594-1657), *Cursus integri philosophicitomus primus*.  
 Diego de Avendaño (1594-1698), *Problemata Theologica*.  
 Leonardo de Peñafiel (1597-1657), *Comentaria in Aristotelis Metaphysicam*.  
 Juan Espinoza Medrano (1632-1688), *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus Duce D. Thoma Doctores Angelico*.  
 Nicolás de Olea (1635-1707), *Summa Tripartita Scholasticae Philosophiae sive Cursus Philoophicus Triennialis in Logicam, Physicam et Metaphysicam Aristotelis*.  
 José de Aguilar (1652-1708), *Cursus Philosophicus Dictatus Limae*.  
 Pedro de Peralta y Barnuevo (1663-1743), *Observationes Astronomicae*.  
 Isidoro de Celis (1753-1827), *Elementa Philosophiae, quibus accdent Principia Mathematica verae Physicae Prorsus Neccesaria*.

Por otra parte, en el libro *La lógica en el virreinato del Perú* publicada en 1998, Redmond estudia los principales tópicos de la lógica Escolástica replanteados en la realidad peruana del siglo XVII y que lamentablemente por desconocimiento de tan importante período filosófico se han emitido juicios de valor sin sentido: “este repudio de la escolástica latinoamericana como oscurantista, decadente, retrograda, etc. era una actitud común en el siglo pasado y en la primera parte de este siglo, y no ha desaparecido del todo en nuestros días. La postura estriba en la crítica de la edad Media en general, y fue propuesta por hombres que, con demasiada frecuencia, no conocían a fondo la filosofía que criticaban y además no podían apreciar la índole analítica del pensar escolástico” (p. 40).

El siglo XXI significó para los estudios medievales en el Perú una renovación antecedida por estudiosos de fines del siglo pasado. El número de interesados y especialistas sobre el pensamiento medieval y su estrecha relación con la historia peruana aumenta. Aún se tiene que lidiar con la imagen de un medioevo obsoleto, filosóficamente hablando, pero que, gracias a los esfuerzos de los estudiosos citados, está pendiente es cada vez menos difícil de transitar. De a pocos, los interesados por conocer nuestro pasado filosófico crecen en número y las publicaciones en revistas especializadas y en sitios webs aumentan, así como eventos y congresos donde los estudios medievales y estudios virreinales poseen cada vez mayor relevancia. Estos hechos indican, en efecto, una renovación sobre los estudios medievales y la imagen que se tiene del medioevo en un

país donde es necesario el reconocimiento de sus raíces culturales tanto autóctonas como foráneas.



## 2.-DE ESPAÑA AL PERÚ: LA ESCUELA FILOSÓFICA FRANCISCANA, SUS DEBATES E IMPORTANCIA PARA NUESTRA HISTORIA INTELECTUAL

### 2.1.-LA ORDEN DE FRAILES MENORES Y SU PARADÓJICO DEVENIR INTELECTUAL. MATICES E INTERCONEXIONES.

#### 2.1.1.-Una sucinta perspectiva histórica franciscana

Es importante para los propósitos ulteriores de esta investigación delinear una perspectiva histórica de la Orden de Frailes Menores teniendo en cuenta dos aspectos concretos: su historia institucional y su historia intelectual. El objetivo es contrastar los momentos más importantes de su institucionalización y cómo esta orientó su desarrollo intelectual antes de llegar a tierras americanas. Por tanto, es importante observar la génesis de la *intelligentsia franciscana* que arribó a nuestras tierras en el siglo XVI y de acuerdo con los *principios* y el *modelo teórico* de la historiografía de la filosofía virreinal comprender el comienzo y consolidación de la escuela franciscana peruana y el rol desempeñado por sus máximos representantes entre ellos Fray Jerónimo de Valera.

Dispondremos de una suerte de cartografía que esboce la historia intelectual de los *menores* incluyendo al territorio hispanoamericano como parte de una red de espacios interconectados y globalizados a partir del siglo XVI, es decir, no consideraré la historia intelectual franciscana dividida por segmentos, sino una historia interconectada donde el franciscanismo peruano es parte de la *continuidad* del franciscanismo europeo y posee una *propiedad* o caracteres intrínsecos de una auténtica escuela en una *realidad* determinada<sup>126</sup> como el virreinato del Perú durante los siglos XVI y XVII. De este modo, dicha escuela nunca fue en una entidad separada o indistinta, más bien, fue una entidad interconectada con los principales cambios y reformas intelectuales y espirituales que se suscitaron en la orden en clara consonancia con las directrices que se remitían desde la curia romana para la organización de los *hermanos menores* en América. Es más, los franciscanos peruanos se adelantaron a varias normas emitidas por los ministros generales ya sea desde Roma, Valladolid o Toledo, de modo que, la cuestión que guía el desarrollo de este capítulo indaga saber *cuáles fueron las contribuciones de los franciscanos peruanos a la historia intelectual y filosófica de Occidente*.

---

<sup>126</sup> Sobre los principios de *realidad*, *continuidad* y *propiedad* ver el capítulo primero.

Cuáles fueron los intercambios y contribuciones de los frailes criollos a la historia filosófica de Occidente, aunque para conocer dicho intercambio es preciso respondernos a la cuestión de *cómo se desarrolló la historia institucional e intelectual de los menores antes de llegar a América*. La respuesta constituye la parte preliminar de la historia de la orden franciscana en el virreinato peruano y una lectura interconectada evitará reduccionismos históricos, puesto que, como sostuve en el primer capítulo, no se trató de un simple traslado (*translatio*) o transplante (*transplatio*) de las tradiciones religiosas de una orden, sino que fue también una renovación (*renovatio*) a causa de las necesidades (pastorales, administrativas, intelectuales, etc.) que la compleja sociedad virreinal en el Perú impuso a todas las instituciones, así, las novedades de los franciscanos peruanos *nunca surgió de la nada (ex nihilo nihil fit<sup>127</sup>)*, sino fue la *continuidad* de una tradición y expresó sus novedosas ideas con *propiedad* y autenticidad.

La historia de esta orden medicante está, en primer lugar, indisolublemente unida al contexto histórico de la Iglesia en el siglo XII<sup>128</sup>, momento álgido de cambios estructurales a causa de las reformas gregorianas<sup>129</sup> implementadas un siglo y medio antes en la Iglesia. En segundo lugar, la historia de esta orden está ligada a la vida de su santo fundador: San Francisco de Asís (1181-1226), quien luego de solicitar la aprobación de su *regla de vida*

---

<sup>127</sup> Originalmente, es una frase de origen griego y que la oponen a la frase *Ex nihilo fit ens creatum* o “desde la nada fueron hechas las criaturas” de connotación claramente cristiana (Ford, Lewis, “An Alternative to creation *ex nihilo*”, *Religious Studies*, 19, 2, 1983, pp. 205-213). La frase en mención en este escrito se enraíza en el presupuesto lógico de que es imposible que de la nada surja algo. Sus raíces históricas se hunden hasta el pensamiento de Parménides de Elea (David Gallop, 1991, *Parmenides of Elea, Fragments a text and translation*. Buffalo, University of Toronto Press. Henn, Martin, 2003, *Parmenides of Elea: A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text*, London, Praeger) y la escuela eleática, especialmente Meliso de Samos señala que el Ser no puede originarse o engendrarse, pues en tal caso debería surgir de la nada, pero si fuese nada, nada podría engendrarse de la nada, οὐδὲμα ἄν γένοίτο οὐδὲν ἐκ μεθενός (Diels-Kanz, 30 B, *Die fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. 3 v., Dublin: Weidmann, 1966-67). Y la tradición filosófica ha mantenido de una u otra manera este principio lógico. Desde Aristóteles, *Física* I, 8, a Santo Tomás, *Summa Theologiae* I, q. XLV a. 1 y 3, Alberto Magno, Egidio Romano o Jean Buridan (Anneliese Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, 1955, págs. 14 y sigs.). Este principio se relaciona estrechamente con la contundente pregunta planteada por Gottfried Leibniz y replicada por Martin Heidegger ¿por qué hay ente, y no más bien nada? Asimismo, en la *Crítica de la razón pura*, Kant argumentó que no es posible determinar si el mundo tiene o no un comienzo en el tiempo con lo cual no precisa una respuesta desde este principio lógico. Incluso se suele sostener en nuestros tiempos que la muestra más evidente de este principio se evidencia en el principio de la conservación de la masa y en el principio de la conservación de la energía. (Honderich, Ted, 2005, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 386-401; 849-863).

<sup>128</sup> Álvarez Gómez, Jesús (1987) *Historia de la vida religiosa*. 3 volúmenes. Madrid: Instituto Teológico de Vida religiosa. Hertling, Ludwig (1961) *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder. Jedin, Hubert y Repgen, Konrad (1966) *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

<sup>129</sup> Howe, John (2016) *Before the Gregorian Reform. The Latin Church at the return of the first millennium*. Ithaca and London: Cornell University Press. Lambert, Malcolm (2002) *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. 3rd edition. Oxford: Blackwell Publishing.

a la curia romana del papa Inocencio III obtuvo de este una primera aprobación *a viva voce*. Por medio de esta primera aprobación oral, Francisco instituyó una orden cuyo principal modo de vida era la imitación evangélica de Cristo a secas, especialmente en su aspecto apostólico y de pobreza. De allí que el adjetivo de «mendicante»<sup>130</sup> fue para la orden no solo un distintivo de su carisma, sino también el aspecto más controversial a lo largo de su historia a veces no tan pacífica.

El contexto histórico en el momento de la fundación de la orden franciscana suele ser esos períodos denominados “épocas bisagras”, ya que, el siglo XIII se caracterizó por una reforma profunda de la iglesia encabezada por dos papas: Inocencio III<sup>131</sup> y Honorio III quienes no solo impulsaron los cambios institucionales, sino también espirituales. Las condenas a las herejías (valdenses, cátaros, albigenses, etc.) y la aprobación eclesiástica a favor de las órdenes mendicantes se extendió hacia ámbitos no tan relacionados con la vida religiosa en sí misma como fue el espacio universitario o el de los cascos urbanos de las nacientes ciudades medievales cada vez con mayor expansión. Si bien la universidad fue una creación eclesiástica, sin embargo, la presencia de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) jugó un rol importante, pues, estas propusieron sus propias *lecturas intelectuales* en torno a la filosofía, teología, derecho y medicina enriqueciendo una amplia gama de perspectivas que no necesariamente fueron aceptadas por la comunidad universitaria, basta recordar las intensas luchas doctrinales o intelectuales en la Universidad de París, cuyo dramático desenlace se evidenció en las famosas condenas de 1277 efectuadas por Etienne Tempier, arzobispo parisino. En cambio, en cuanto a la ciudad, es importante resaltar que la orden franciscana fue una orden citadina, decir, la novedad de su modo de vivir se alejaba de los modelos monásticos y de la *fuga mundi* a favor, más bien, de una vida *intra mundi* en pobreza absoluta. En efecto, junto a la vida

---

<sup>130</sup> Es clave recordar que las órdenes mendicantes fueron esencialmente la orden de los valdenses, la orden de los predicadores, la orden de

<sup>131</sup> “Pero fue el papa Inocencio III quien marcó nuevos rumbos a la vida religiosa dentro de su programa de acción encaminada a dar la máxima unidad y la más amplia irradiación a la Iglesia en todo el Occidente” (Álvarez, 1987, vol. 2, p. 271). “El gran mérito de Inocencio III, por lo que a la vida religiosa se refiere, está en haber sido capaz de intuir y aprobar la novedad carismática de las Ordenes Mendicantes. Pero para ello fue preciso cambiar la mentalidad, imperante en la Iglesia durante la última mitad del siglo XII admitiendo las exigencias de la predicación pobre e itinerante, aunque a condición de que las doctrinas ortodoxas quedasen intactas y fuese reconocida explícitamente la autoridad jerárquica de la Iglesia. Inocencio III se percató de que la Iglesia no podía oponerse a los grupos que reivindicaban la adhesión literal a los dictados del Evangelio como si éstos estuviesen en contraposición a la fidelidad a la Iglesia” (Álvarez, 1987, vol. 2, p. 272).

monástica y eremítica, la vida mendicante fue ratificada por el IV Concilio de Letrán<sup>132</sup> convocado y llevado a cabo por el papa Inocencio III quien años antes ya había aprobado oralmente la *vita* franciscana.

Luego de esta primera aprobación oral de su sencilla primera regla en 1209, fue necesario, y los hechos le exigieron a Francisco<sup>133</sup> a tomar una difícil decisión: organizar e institucionalizar su primigenia comunidad de hermanos en una entidad inspirada en el modelo de las ordenes monásticas, es decir, adoptar una regla mejor elaborada y aprobada por la Iglesia romana, construir conventos, organizar planes de formación y asumir cargos eclesiásticos importantes. Sin embargo, el aspecto más peculiar de la orden de San Francisco fue el hecho de ser una institución que encarnaba un modo de vivir totalmente distinto a las tradicionales, es decir, una vida en pobreza absoluta, inserto en las ciudades, en comunidades de hermanos que, similar a los gremios medievales, trabajaban en distintas labores entre ellas la actividad intelectual y la predicación apostólica. Esta última, a diferencia de las otras, exigía una preparación intelectual que demandaba la formación de los hermanos en las universidades y la necesidad de contar con un currículo de estudios propio a su carisma. Por tanto, en el año de 1223 y con una comunidad

---

<sup>132</sup>Alberigo, Josepho, Joannou, Perikle-P, Leonardi, Claudio, Prodi, Paulo y Jedin, Hubert (1962) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Edidit Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose. Alberigo, Giuseppe, ed. (1993) *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Melloni, Alberto (1993) “Los siete concilios «papales» medievales”, en Alberigo, Giuseppe, ed. *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Tanner, Norman (2003) *Los Concilios de la Iglesia*. Madrid: BAC. “El IV Concilio de Letrán tenía ante sí un ambicioso programa de Reforma general de la Iglesia, además de la preparación de una nueva Cruzada y de una serie de disposiciones tendentes a reprimir los movimientos heréticos que no habían aceptado la mano reconciliadora que les había tendido el papa”. (Álvarez, 1987, vol. 2, p. 274). Para la consulta en línea de los documentos del IV Concilio de Letrán, puede consultarse *Documenta Catholica Omnia* y su sitio web en la dirección: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/01\\_10\\_1215-1215-Concilium\\_Lateranum\\_III.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1215-1215-Concilium_Lateranum_III.html). Así mismo, puede consultarse: <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf>

<sup>133</sup> Sobre la vida de San Francisco se han escrito innumerables libros y estudios. Sobre todo, desde el giro franciscano a fines del siglo XIX propiciado por los estudios de Paul Sabatier y sus ediciones críticas de los escritos de y sobre el santo fundador. Al respecto puede consultarse las obras más esenciales: Guerra, José Antonio (1978) *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC; Sabatier, Paul (1897) *Ein neues Kaptitel aus dem Leben des Heiligen Franz von Assisi*. Berlin: De Gruyter; Sabatier, Paul (1897) *Leben des Heiligen Franz von Assisi: Neue Ausgabe vermehrt durch zEin neues Kaptitel aus dem Leben des hl. Franziscus und eine kritische Studie: Die Bewilligung des Portiuncula-Ablasses*. Berlin: De Gruyter; Sabatier, Paul y Sweeney, Jon (2014) *The road to Assisi: the essential biography of St. Francis*. Massachusetts: Paraclete Press; Felder, Hilarino (1948) *Los ideales de San Francisco de Asís*. Buenos Aires, 1948; Esser, Kajetan (1976) *La Orden franciscana, Orígenes e Ideales*, Aránzazu, 1976; Gratien de París (1947) *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los Frailes Menores*. Buenos Aires, 1947; Robson, Michael (1997) *St. Francis of Assisi. The legend and the Life*. London-New York: Continuum.

franciscana expandida por las principales ciudades europeas y con miembros provenientes de las más prestigiosas universidades, el santo fundador solicitó la aprobación definitiva de su Regla, a la cual se la conoce como la *Regla Bulada*<sup>134</sup>, puesto que fue reconocida por la Iglesia romana mediante una bula papal.

Así, la vida del santo fundador y los testimonios escritos que dejó, que son pocos, marcó los principales hitos por donde ha transcurrido la evolución de esta institución entre vaivenes y álgidos momentos, entre peligros de disolución y fragmentación, así como en gloriosos episodios en defensa de la filosofía y teología propias e inspiradas en su espiritualidad y forma de vida. En ese sentido, he optado por agrupar por *fases* la evolución de la historia intelectual sin perder de vista el aspecto espiritual de esta orden siglos antes de su llegada a América.

Una *primera fase* corresponde al lapso temporal entre el año 1209, momento en el cual se funda la Orden, y el año 1219 que es cuando se consolida su primera división en provincias y se organizan los primeros grandes capítulos generales. En esta primera fase aún se conservan los ideales prístinos de pobreza evangélica del fundador, las comunidades se erigen de manera espontánea, no existe un plan de formación académica para los frailes, ni un interés por clericalizar a la institución ni tampoco una disposición hacia una vida intelectual, aunque ya empiezan a originarse grietas institucionales en búsqueda de cambios con la aceptación de residencias dentro de las ciudades.

Una *segunda fase* corresponde al lapso temporal entre los años 1219 y 1226. Durante esta época ingresan a la orden clérigos y letrados de las universidades<sup>135</sup>. Junto a la división

---

<sup>134</sup> Al respecto, sobre la Regla Bulada existen estudios muy interesantes como los siguientes: Monti, Dominic, O.F.M. (2010) “‘Deservedly Approved by the Roman Church’: The Context for Papal Recognition of Francis’s forma vitae.” In *The Rule of the Friars Minor, 1209-2009: Historical Perspectives, Lived Realities*. Ashland, Franciscan Institute Publications; Blastic, Michael (2010) “Minorite Life in the Regula Bullata: A Comparison with the Regula non Bullata”. In *The Rule of the Friars Minor, 1209-2009: Historical Perspectives, Lived Realities*. Ashland, Franciscan Institute Publications; Carmichael, Anthony (1904) "The Origin of the Rule of St. Francis" in *Dublin Review*, CXXXIV, 269, April, pp. 357-395; Weaver, Mark (2011) “The Rule of Saint Francis: What was really lost?”, *Franciscan Studies*, 69, pp. 31-52.

<sup>135</sup> Tal como quedó atestiguado en la *Chronica Majora* de Mateo de París, obra fundamental para enterarse de los primeros cambios suscitados dentro de la Orden franciscana. Mathaei Pariensis (1874) *Chronica Majora*. Edited by Henry Richardus Luard. London: Longman and Co. Matthaei Pariensis (1866) *Historia Anglorum*. Edited by Sir Frederic Madden. London: Longman and Co. Una fuente interesante también es la célebre obra de Jacobo de Vitry, autor de una *Historia Hierosolymitana* conocida también como un *Historia de las cruzadas*. En esta existen breves referencias a la organización del trabajo dentro de los franciscanos. Puede consultarse el texto en versión francesa en el siguiente enlace web donde claramente hace referencia a las cruzadas: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/jacquesvetry/table.htm>.



de provincias sucedidas en la fase anterior, es importante señalar que en esta segunda los primeros conflictos surgen en el seno de la orden debido a un tema crucial: la relación de las propiedades y la pobreza, puesto que, a mayor número de hermanos, mayor las posibilidades de relajamiento con respecto a las primigenias intenciones evangélicas de las primeras comunidades. En ese sentido, la disciplina y el trabajo fueron los más controversiales con respecto a las posesiones y al trabajo intelectual de los profesores universitarios que se unían a la institución. Los clérigos exigieron una mejor organización y ante tal escenario, la Iglesia ordenó la presencia de un *cardenal protector*, cargo que desempeñó el cardenal Hugolino cuya confianza depositó San Francisco al cuidado de sus *hermanos*<sup>136</sup>. Este cardenal jugó un rol esencial, pues no solo estabilizó una organización, sino que cuando fue electo papa con el nombre de Honorio III concedió a los franciscanos una serie de privilegios que los empoderó a niveles nunca antes visto.

Esta segunda fase coincide con el debilitamiento físico de San Francisco y los abruptos cambios institucionales y estructurales dentro de la orden. Se construyen más residencias o conventos, se organizan periodos de capítulos no solo generales, sino provinciales y custodiales. Además, el número cada vez mayor de miembros letrados provenientes de las universidades aumenta de manera exponencial. Ante este escenario, Francisco ya enfermo y conciente de los cambios que padecía la orden, escribió sus más importantes cartas donde implora que el ideal de vida evangélica no sea opacado por los privilegios de una clericalización e inserción en la actividad universitaria de sus hermanos ya en marcha. En ese sentido, la *Carta al hermano Antonio* y el *Testamento* son documentos esenciales para comprender la encrucijada interna en la vida y obra del santo de Asís y su proyección a la orden. Esta última no solo es la expresión más genuina del ideal franciscano, sino que también fue la manzana de la discordia, pues sobre la interpretación de este documento giró el debate sobre la posesión de bienes y de la necesidad de los estudios.

Ante esta situación, el papa Honorio III, anterior cardenal Hugolino y protector de la orden franciscana, redactó una serie de bulas que introdujeron gradualmente la transformación de la comunidad franciscana. Por ejemplo, el 22 de setiembre de 1220 emitió la bula *Cum secundum* con el cual se instauró oficialmente el noviciado en la

---

<sup>136</sup> Luego de celebrar el Capítulo de las Esteras en 1219, San Francisco de Asís inicia su viaje a Egipto en medio de las grandes campañas de las Cruzadas. Se dirigió a Damietta para el encuentro con el Sultán Malek al Kamel.

seráfica institución y los lineamientos de un currículo de formación de los futuros hermanos. Asimismo, el año 1223 emitió la bula *Solet annuere* aprobando oficial y solemenemente la Regla Bulada, hecho que significó el tirunfo de la clericalización franciscana (Gratien de París, 1947, pp. 93-106)<sup>137</sup>

La *tercera fase* corresponde al lapso temporal desde el año 1226 al año 1244. En esta, la Orden experimentó sus más profundos cambios que maracaron los hitos de su historia intelectual. El año 1230 se promulgó la bula *Quo Elongati* que significó la total clericalizacion de la orden y asentó la necesidad imperiosa de un programa de estudios obviando en gran medida el *Testamento* de San Francisco. Este vertigioso cambio coincidió con la muerte del fundador y la sucesión de una serie de ministros generales como Fray Juan Parente cuyo generalato duró desde el año 1227 a 1232 (Gratien de París, 1947, pp. 117-118) y Fray Elías de Crotona, acaso el personaje más polémico.

Según consta en el *De Adventu Fratrum Minorum in Angliam* de Tomás de Eccleston<sup>138</sup> y la *Crónica de los XXIV Generales*, fue bajo el generalato de Fray Haymon de Faversham cuando se instituyó oficialmente la formación intelectual de los hermanos menores que, en buena medida, contradecía el espíritu del *Testamento*, dado que, el desarrollo de un programa de estudios suponía no solo una residencia fija, sino la posesión de bienes preciosos como el libro en un período histórico como la Edad Media cuyo valor era no solo monetario, sino también simbólico. Junto al impulso intelectual de Faversham destaca la bula papal *Nimis iniqua* que otorga mayor impulso a la organización de los estudios, no en vano, Gratien de París afirmó que

“La bula *Quo Elongati* y la *Nimis iniqua* son los dos actos más importantes del pontificado de Gregorio IX relativos a los frailes menores. La primera esclarece sus dudas respecto del texto de la Regla y resuelve las dificultades que se oponen al pleno desarrollo de su actividad; la segunda determina el lugar que le corresponde en la organización católica y asegura la autonomía de su vida de comunidad” (Gratien de París, 1947, p. 128).

---

<sup>137</sup> Especialmente los acápites correspondientes: *Aprecio que le merecía la ciencia a San Francisco* (p. 95); *San Francisco no cuenta a la ciencia entre sus edios de acción* (p. 96); *La ciencia y el apostoldo franciscano* (p. 100); *Con qué condiciones permite San Francisco los estudios científicos* (p. 103)

<sup>138</sup> Thomas of Eccleston (1909) *De Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, edited by Fathr Cuthbert, London: Sands and Co.

Cronistas como Jordán de Giano<sup>139</sup> o Hilarino de Lucerna<sup>140</sup> atestiguaron estos cambios producidos dentro de la orden franciscana, sobre todo, con respecto al ingreso de una primera generación de hermanos provenientes del ámbito universitario como Haymón de Faversham, Jacobo de Vitry, Guillermo de Auvergne, Roberto de Grosseteste o incluso el joven Buenaventura de Banoreggio siendo este el más importante personaje que logró sintetizar el carisma franciscano de pobreza y de los estudios en la orden cuando fue su ministro general<sup>141</sup>. Asuntos tan inquietantes como la cuestión de una *ciencia de la pobreza* franciscana a diferencia de una *pobreza de la ciencia* todavía no respondidas, sean quizás fundamentales para la aproximación de una sociología e historia intelectual franciscana que escapa los límites de esta investigación, pero que permanecerá pendiente a producir. Así, la aproximación que rige esta tesis es estrictamente histórica en cuanto a los principales hechos que anteceden al traslado del franciscanismo filosófico a América.

A partir de 1231, los franciscanos se asentaron en ciudades universitarias muy importantes como París o Bolonia. En esta última, se registra la presencia de los menores desde 1211 cuando importantes profesores de derecho de la Universidad de Bolonia como Nicolás de Pepoli y Accurio el Grande fueron benefactores de los *hermanos* e impulsores de su entrada a la vida universitaria. Luego llegaron a París en 1219 instalándose temporalmente en los terrenos adyacentes a la Abadía benedictina de Saint Dennis. El hecho de gran importancia fue que en estos terrenos se solía llevar a cabo la feria de Lendit, espacio al cual acudían los estudiantes de la Universidad de París para proveerse de lo necesario para sus estudios. Aquí establecieron contacto con los *cordeliers* (así llamaban en Francia a los franciscanos) los primeros parisinos que se unieron a la Orden. En 1225 se registra el ingreso a la seráfica institución de cuatro doctores parisinos entre

---

<sup>139</sup> Puede consultarse Boehmer, Hermann (1908). *Chronica Fratris Jordani*. (In Colleclion d'Études et de Documents sur l'Histoire Religieuse et Litteraire du Moyen Age, T. VI) Paris: Librairie Fischbacher. Auweiler, Edwin (1917) *The "Chronica Fratris Jordani A Giano"*. Washington: University Catholic of America Press.

<sup>140</sup> Puede verse Bernard de Besse, ed. (1897) *Liber de laudibus beati Francisci ineditus, auctore fratre Bernardo a Bessa, S. Bonaventurae socio et a secretis. Accedit ejusdem auctoris Catalogus generalium ministrorum. Curante P. Hilarino a Lucerna*. Paris: Ex typ. editrice industriale.

<sup>141</sup> Al respecto, en el acápite siguiente se desarrolla lo concerniente a San Buenaventura y su rol en la síntesis entre la espiritualidad franciscana de la pobreza y la necesidad de los estudios científicos. Asimismo, puede remitirse el lector a Gartien de París, 1947, pp. 129-141.

ellos Haymon de Faversham y Simon de Sandwyz quienes a su vez y con posterioridad fueron enviados a Inglaterra para fundar la provincia inglesa y organizar sus estudios<sup>142</sup>.

En 1224 llegaron a Inglaterra los primeros hermanos menores y rápidamente se asentaron junto a las universidades de Oxford y Cambridge donde fundaron sus conventos y *estudios* respectivos. Fue en estos donde en pocas décadas floreció una importante escuela franciscana cuya fama representaron Fray Roger Bacon, Fray Roberto de Grosseteste, Fray Juan Duns Escoto y Fray Guillermo de Ockham quienes instauraron una metodología propia de los estudios con especial énfasis en las ciencias experimentales. En tierras alemanas, finalmente, cabe mencionar que fue en el convento de Magdeburgo el primer *estudio* franciscano y luego el de Colonia a donde Duns Escoto se dirigió en 1308 para regentar la cátedra de teología.

En suma, la importancia de repasar sucintamente los inicios históricos de la Orden de Frailes Menores radica en dos ejes. En primer lugar, se reconoce que no fue fundada como una institución netamente de intelectuales como sí fue la Orden de Predicadores u orden dominica. Es decir, mientras estos últimos surgen con una misión concreta que es la predicar, y de allí la importancia otorgada a los estudios, los *menores* nacen como una orden no de intelectuales, sino de hermanos que desean *vivir el evangelio*. Los franciscanos desde sus inicios espirituales no se dedican al estudio exclusivo de las ciencias, sino que este será una cuestión *accidental*. En segundo lugar, y en relación directa con la conclusión mencionada, los *menores* adoptaron una postura crítica con respecto a las doctrinas científicas, filosóficas y teológicas enseñadas en los siglos XII y XIII. Los sistemas teóricos, especialmente el aristotelismo, fue abordado por los franciscanos de un modo peculiar, muy distinto al de sus pares dominicos quienes “cristianizaron” la doctrina del Filósofo. En cambio, los doctores *menores* asumieron las doctrinas filosóficas no cristianas como referentes de una síntesis mayor en una teología cristocéntrica, y esto debido a que, desde los mismos ideales de San Francisco, es la experiencia de *vida evangélica* la que antecede a una teorización de la misma, en

---

<sup>142</sup> Cabe destacar que en la Abadía de Saint Dennis donde se alojaron los temporalmente lo frailes no se desarrolló como tal una escuela teológica. Esto sucederá recién cuando protegidos por el papa Gregorio IX y Guillermo de Auvernia se instalaron más cerca de la Universidad de París, exactamente en las tierras pertenecientes a la abadía de Saint German de Près. En este espacio, los franciscanos construyeron su convento y fundaron su escuela teológica con la entrada a la orden de los maestros parisinos Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Eudón Rigaud, Guillermo de Merlton y San Buenaventura. Así que cuando la historiografía franciscana se refiere al Estudio general de París o al *gran convento*, refiere a este centro de estudios que rápidamente creció en número y en fama.

consecuencia, más que cristianizar el aristotelismo y las doctrinas no cristianas de la época, los frailes menores se sirvieron de estas como puntos referenciales de una cartografía intelectual.

### 2.1.2.-El devenir intelectual del franciscanismo

Una parte de la historiografía franciscana sobre el proceso de institucionalización de los estudios y formación intelectual consideraba que la Orden había aceptado la implementación de un programa curricular a regañadientes exigido por circunstancias externas a su modo de vida religiosa, especialmente por la actividad apostólica de predicación, pues, como sostuve en párrafos anteriores, la orden franciscana no fue una institución monástica ni de predicadores cuya formación intelectual era esencial para el cumplimiento de su apostolado. La manera de vivir franciscana configuró un modo distinto de su actividad apostólica, de modo que la formación intelectual y su consecuente aplicación en la predicación fue una actividad más en el abanico de actividades apostólicas donde la *praxis* franciscana antecedía a toda *theoria*.

Asimismo, se ha considerado –y esto ha generado hasta ahora intensos debates en el seno mismo de la orden- la actitud contraria de San Francisco con respecto a los estudios. Aquellos que están en contra de la formación intelectual de los hermanos sustentan su postura en el *Testamento*<sup>143</sup> de San Francisco y en la *Primera Regla*<sup>144</sup> (aprobada

---

<sup>143</sup> “Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me ensañaba qué debería hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debería vivir según la forma del santo Evangelio. Y yo hice que se escribiera en pocas palabras y sencillamente, y el señor Papa me lo confirmó. (...) El Señor me reveló que dijésemos el saludo: El Señor te dé la paz. Guárdense los hermanos de recibir en absoluto iglesias, moradas pobrecillas y todo lo que para ellos se construya, si no fueran como conviene a la santa pobreza que hemos prometido en la Regla, hospedándose allí siempre como forasteros y peregrinos (cf. 1 Pe 2,11). Mando firmemente por obediencia a todos los hermanos que, dondequiera que estén, no se atrevan a pedir documento alguno en la Curia romana, ni por sí mismos ni por interpuesta persona, ni para la iglesia ni para otro lugar, ni con miras a la predicación, ni por persecución de sus cuerpos; sino que, cuando en algún lugar no sean recibidos, huyan a otra tierra para hacer penitencia con la bendición de Dios” (Testamento, *Escritos de San Francisco de Asís*, BAC)

<sup>144</sup> Cap. I: Que los hermanos deben vivir sin propio y en castidad y obediencia. La regla y vida de estos hermanos es ésta, a saber, vivir en obediencia, en castidad y sin propio, y seguir la doctrina y las huellas de nuestro Señor Jesucristo, quien dice: 2Si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme (Mt 19,21; cf. Lc 18,22). 3Y: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame (Mt 16,24). 4Del mismo modo: Si alguno quiere venir a mí y no odia padre y madre y mujer e hijos y hermanos y hermanas, y aun hasta su vida, no puede ser discípulo mío (Lc 14,26). 5Y: Todo el que haya dejado padre o madre, hermanos o hermanas, mujer o hijos, casas o campos por mí, recibirá cien veces más y poseerá la vida eterna (cf. Mt 19,29; Mc 10,29; Lc 18,29). Cap. VII: Del modo de servir y trabajar. Todos los hermanos, en cualquier lugar en que se encuentren en casa de otros para servir o trabajar, no sean mayordomos ni cancilleres, ni estén al frente de las casas en que sirven; ni acepten ningún oficio que engendre escándalo o cause detrimento a su alma (cf. Mc 8,16); 2sino que sean menores y súbditos de todos los que están en la misma casa. Y los hermanos que saben trabajar, trabajen y ejerzan el mismo oficio que conocen, si no es contrario a la salud del alma y puede realizarse con decoro. Pues dice el profeta:

oralmente en 1209). Por su parte, los que defienden una interpretación algo más permisible con respecto a la formación intelectual no solo apelan a una interpretación de la *Segunda Regla* o la *Regla Bulada*, sino también en las hagiografías del Santo fundador, especialmente a las *Vidas* escritas por Tomás de Celano<sup>145</sup> y en documentos pontificios como la bula *Quo elongati* mencionada en el acápite anterior. El núcleo del problema no radica en la prohibición de los estudios como una vía para el conocimiento de Dios, sino en las demandas externas o materiales que estos exigen en una sociedad medieval donde el pergamino, la tinta y otros insumos tenían un costo elevado, así como la adquisición de libros significaba contar con el dinero suficiente para adquirirlos y esto denotaba un estatuto económico y social importante, aspecto que iba en contra de las intenciones originarias de *no poseer nada* según el santo de Asís.

Al inicio no existió un programa de estudios o una currícula en la orden franciscana, de modo que se suele pensar que el modelo de estudios o *ratio studiorum* de las primeras generaciones de frailes estuvo organizado bajo el modelo dominico. Es decir, que la orden de hermanos menores adoptó el esquema de estudio y formación científica de los frailes dominicos o como sostiene Bert Roest, se suele aseverar que los estudios franciscanos de los primeros siglos fueron una copia fallida del modelo dominico (2000, pp. 3-6)<sup>146</sup>. Ahora bien, es cierto que Francisco no fundó una orden de intelectuales ni tampoco de predicadores, sino que, en la *sencillez* de su modo de vida tanto para él como para sus

---

Comerás del fruto de tu trabajo; eres feliz y te irá bien (Sal 127,2 - R); 5y el apóstol: El que no quiere trabajar, no coma (cf. 2 Tes 3,10); 6y: Cada uno permanezca. (Regla no bulada, *Escritos de San Francisco de Asís*, BAC)

<sup>145</sup> Tomás de Celano, *Vita Secunda S. Francisci*, capítulo CII (*De Humilitate*) y capítulo CXLII (*De Sancta Simplicitate*); también puede verse el *Speculum Perfectionis*, editado por Paul Sabatier (1898, Fischbacher). Estudiosos posteriores que complementan: Esser, Kajetan (1976) "Studium und Wissenschaft im Geiste des hl. Franziskus von Assisi", *Wissenschaft und Weisheit*, 39, 26-41. Moorman, John (1952) *The Grey Friars in Cambridge 1225-1538*. The Birkbeck Lectures 1948-9, Cambridge. Felder, Hilarin (1904) *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. Maranesi, Pietro (1999) "Francesco e gli studi: analisi del "nescientes litterae" del X capitolo della Regola Bollata", *Collectanea Franciscana* 69, 7-41. Seppelt, Franz Xaver (1906) "Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren. Eine kritische Auseinandersetzung mit P. Dr. H. Felder", *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* 4, Breslau, 149-179.

<sup>146</sup> Barone, Giulia (1978) "La legislazione sugli "studia" dei predicatori e minori", in: *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli xiii-xiv)*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XVII, 11-14 ottobre 1976 (Todi, 1978), 207-247. Mulchahey, Michèle (1998) "*First the Bow is Bent in Study*" *Dominican Education before 1350*, PIMS Studies and Texts 132, Toronto: "As Dominic when compared to Francis proved to be the shrewder constitutional lawyer as he framed the life of his new order, so, too, he and his sons had the keener sense of the institutional possibilities for providing themselves with the training they would need to fulfill their mission. The Franciscans in particular copied the dispositions made by the order of Preachers. They found themselves in the same milieu and oftentimes confronting the same problems as their Dominican fellow-friars, but it was Dominic's Preachers who devised most of the common-sense solutions to educational challenges, and the Franciscans, and others, readily absorbed their lessons."

hermanos, consideró que su comunidad debía acoger a todo aquel que quisiera vivir según el santo evangelio incluso hombres letrados, clérigos, doctores y profesores universitarios, de modo que, contaba entre sus filas desde frailes sin instrucción alguna y frailes con muy sofisticada preparación intelectual. Célebres doctores y profesores universitarios de Bolonia como Pellegrino da Fallerone, Rizzerio da Muccia y Nicolla di Peppoli (Felder, 1904), por ejemplo, hasta eruditos científicos como Roger Bacon y Roberto de Grosseteste en la Universidad de Oxford o eminentes teólogos como Haymón de Faversham, Alejandro de Hales y Buenaventura de Banoreggio en la Universidad de París.

Esta situación propició desde muy temprano fuertes debates al interior de la seráfica institución dada la eminente y muy próxima clericalización de la orden (Brooke, 1959, Landini, 1968 y Conti, 1982). Aquellos que defendían el ideal prístino de un franciscanismo absolutamente pobre y rechazaban un programa de estudios universitarios (y el costo económico y beneficios que implicaba) fueron denominados historiográficamente como los *espirituales*, mientras que los que estaban a favor de la implementación de los estudios fueron conocidos como los *conventuales* (dado que, la implementación de un programa de estudios requiere de lugares y estancias seguros como los conventos y bibliotecas). Fue bajo el liderazgo del polémico Fray Elías de Crotona como ministro general cuando la clericalización de los menores se institucionalizó<sup>147</sup>. La orden se fue convirtiendo en una poderosa institución gracias no solo a su fama, sino también a los privilegios papales y reales que recibía.

Uno de estos tan apreciados privilegios fue su presencia en las principales universidades europeas. No es casual, entonces, que los *espirituales* asociaran la vida universitaria como contraria a los ideales franciscanos, de allí la vieja frase de Fray Gil –uno de los primeros compañeros de San Francisco- “París, tú mataste a Asís” o la de Fray Jacopone da Todi “Mal vedemmo Parisi, che ha distrutto Ascisi” haya sido no solo una muestra del rechazo a toda forma de clericalización, sino la temprana evidencia del intenso conflicto que acompañaría a la seráfica orden a lo largo de su compleja historia. Sin embargo, es importante anotar que dentro del grupo considerado como los *espirituales* hubo frailes

---

<sup>147</sup> Sobre la clericalización, puede verse: Brooke, Rosalind (1959) *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*, Cambridge, Cambridge University Press. Conti, Manuelle (1982) “Lo sviluppo degli studi e la clericalizzazione dell’Ordine”, *Antoniano* 57, 321-346. Landini, Lawrence (1968) *The Causes of the Clericalization of the order of Friars Minor 1209-1260 in the Light of Early Franciscan Sources*, Chicago.

con una excelente formación universitaria, es decir, no se trató de un grupo de hermanos indoctos ni ignorantes, sino que reflejó una postura mucho más profunda y elaborada lo que a simple vista parece. Muchos miembros de la rama de los espirituales, en sí mismos, no eran personajes sin instrucción, más bien, eran hombres cuya perspectiva de la actividad intelectual de su época intentaba responder a cuestiones más “peligrosas” para la fe cristiana como fue el paulatino ingreso de las doctrinas aristotélicas a la Europa latina<sup>148</sup>. Por tanto, la lectura reducida de los espirituales en contra de los estudios a causa de las riquezas que demandaba y de la aprobación de los conventuales debe ser dejada de lado por una lectura más elaborada que tuvo en cuenta aspectos de trascendental importancia para la teología cristiana como fue la rebalsante presencia de las doctrinas filosóficas de Aristóteles, de sus comentadores musulmanes como el persa Avicena y el cordobés Averroes y las doctrinas no cristianas provenientes de Oriente.

Por otro lado, cabe cuestionar si realmente la orden franciscana adoptó el modelo curricular de los frailes dominicos con respecto a los estudios y la formación intelectual teniendo en cuenta la aparente ausencia de documentos legales antes de las Constituciones de Narbona de 1260 que supuestamente es la legislación franciscana que implementó la formación intelectual ¿Existió una legislación antes de la promulgación de los documentos narbonenses que estuvo bajo la dirección de San Buenaventura? Pues, a diferencia de la orden dominica que aprobó tempranamente su programa de estudios en 1217 (Mulchahey, 1998), la probable ausencia de una *ratio studiorum* en la legislación franciscana parece avalar la idea del “apoyo” dominico al programa franciscano. No obstante, es importante desmentir esta perspectiva partiendo del hecho crucial de que las

---

<sup>148</sup>Ubertino de Casale fue sin duda uno de los máximos representantes de la rama de los espirituales. Dice Casale al respecto de los estudios en la *responsio*, 75 de su magna obra *Arbor Vitae*: “Non tamen despiciebat [Franciscus] sanctarum litterarum studium et scientiam, immo multum reverebatur et revereri mandavit sacros theologos; sed in spiritu praevidebat, qualiter sequeretur abusus.” Martínez Ruiz, Carlos (2014) “Historia y proceso redaccional del *Arbor Vitae*”, en *Ubertino da Casale, Atti del XLI Convegno internazionale*, Assisi, ottobre, Societa Internazionale di Studi Francescani, Spoleto, pp. 113-147. “Ubertino, just as Angelo Clareno after him, therefore did not frown upon the introduction of theological studies in the Franciscan order. However, both Ubertino and Angelo Clareno objected against the pursuit of learning detached from a life of poverty, humility and prayer. They also objected against the pursuit of profane sciences (logic, natural philosophy and metaphysics): ‘Non intendimus sanctum et ordinatum studium sacrae Scripturae reprehendere, ymo potius defectus et abusiones huius temporis demonstrare, a quibus, si bene pensetur, procedunt ut plurimum omnia nostra mala’” (Roest, 2000, p. 127). El link virtual donde se encuentra la obra de Ubertino de Casale escaneada con resolución muy nítida es ña siguiente: [https://webliboteca.uv.es/cgi/view.pl?sesion=202105141717202512&source=uv\\_ms\\_0289&div=6&mini=1&mend=60](https://webliboteca.uv.es/cgi/view.pl?sesion=202105141717202512&source=uv_ms_0289&div=6&mini=1&mend=60)



dos órdenes no solo son contemporáneas, sino intelectualmente disímiles, lo cual indicaría una seria incompatibilidad de proyectos intelectuales:

“The initial point of departure for the Franciscans was different from that of their Dominican colleagues. The Dominicans had begun as an anti-heretical task force in Southern France and were eager to enlist adolescent university students. Systematic theological training was part of Dominican life from the outset. The Friars Minor, on the other hand, began as a movement that wanted to bring about a fundamental change in the hearts of all Christians (and soon also non-Christians)” (Roest, 2000, p. 5)

Esta disimilitud no significa que los frailes menores hayan adoptado a ciegas el modelo de formación intelectual de los frailes de Santo Domingo a pesar del aparente silencio de una organización de formación académica. Los franciscanos sí tuvieron un programa de formación intelectual incluso antes de las Constituciones de Narbona de 1260 (Senocak, 1997). De modo que, tener en cuenta la existencia de un corpus legislativo al respecto antes de los narbonenes coincide con la expansión, clericalización y asentamiento de la orden en grandes conventos en las más importantes ciudades universitarias de Europa. Además, las fundaciones franciscanas fueron muy apreciadas por la curia romana como una herramienta eficaz para combatir las herejías decretado y alentado por el IV Concilio de Letran IV (Oediger, 1953, Felder, 1904)<sup>149</sup>.

Entonces, *qué legislación organizó el programa de estudios en la orden franciscana antes de las Constituciones de Narbona*, sabiendo que estas últimas fueron elaboradas bajo la dirección general de San Buenaventura quien a su vez y bajo título personal escribió la célebre *Epistola de Tribus Questiones* donde aclara los puntos más controversiales sobre

---

<sup>149</sup> Esto explicaría el apoyo papal absoluto a las iniciativas educativas mendicantes, así como el hecho de que muchas casas de estudio mendicantes tuvieran un carácter más abierto al de sus pares y antecedentes escuelas monásticas en el sentido de que los miembros del clero secular local podían seguir conferencias y formas de formación homilética práctica. Sin embargo, muchos estudiosos sostienen que los centros de formación teológica franciscana, al igual que los de la orden dominicana, estaban orientados ante todo a la enseñanza de los frailes, pues normalmente no ofrecía cursos a los laicos. La escolarización formal de los laicos urbanos no era un asunto de los mendicantes, sino de las autoridades urbanas, que invertían a gran escala en escuelas de latín y escuelas profesionales para la élite mercantil. Ver: Oediger, Friedrich Wilhelm (1953) *Über die Bildung der geistlichen im späten Mittelalter*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 2, Leiden-Köln. Berg, Dieter (1986) “Bettelorden und Bildungswesen im kommunalen Raum. Ein Paradigma des Bildungstransfers im 13. Jahrhundert”, in: *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Kongressakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen, 1984*, ed. Joerg O. Fichte, Karl Heinz Göller und Bernhard Schimmelpfennig, Berlin-New York, 414-425. Elm, Kaspar (1983) “Mendikantenstudium, Laienbildung, und Klerikerschulung im spätmittelalterlichen Westfalen”, in: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, ed. B. Moeller, H. Patze & K. Stackmann, Göttingen, 586-617. Mandonnet, Pierre (1914) “La crise scolaire au début du XIIIe siècle et la fondation de l’Ordre des Frères Prêcheurs”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 15, 34-49, 590-604.

la necesidad de los estudios en la orden franciscana logrando “reconciliar” las dos dimensiones divorciadas en las primeras décadas de la seráfica institución<sup>150</sup>.

La Constitución de Narbona<sup>151</sup> *in sensu stricto* no fue el documento que organizó un plan de estudios en la Orden de Frailes Menores<sup>152</sup>. Célebres cronistas como Jordán de Giano (1909)<sup>153</sup>, Tomás de Eccleston (1909, 1951)<sup>154</sup> y Salibene de Adam (1942)<sup>155</sup> dejaron testimonios sobre la organización de los estudios reconocidos ahora como el corpus legislativo pre narboneses estudiado diligentemente por Cesare Cenci (1990). Este sabio italiano no solo demostró la existencia del corpus legal pre narbonense sobre los estudios, sino que ofreció las mismas fuentes desterrando el “mito del apoyo dominico”. De modo que es posible reconstruir la serie de las más importantes constituciones incluyendo a aquellas que luego incluyeron a la realidad americana que han marcado una impronta especial en la formación de la *intelligentsia francescana*. En efecto, contamos desde las Constituciones Prenarbonenes (1210-1260), estudiadas por Cenci, *Constituciones de Narbona* del año 1260, las *Constituciones de Benedicto XII* o *Constituciones Benedictinas* del año 1336, las *Constituciones de Asís* del año 1340, las *Constituciones de Venecia* del año 1346, las *Constituciones Farinenianas* del año 1354, las *Constituciones*

---

<sup>150</sup> De hecho, Hilarin Felder se dio cuenta de que las constituciones de Narbona no eran el primer texto legislativo que trataba de la educación franciscana (Felder, 1904, p. 98ss, pp.319-322). No obstante, otros estudios consideran el año 1260 como un verdadero comienzo. Puede consultarse Barone, 1978, p. 223. Tamien puede verse Fajdek, Bogdan (1991) “Gli studi nell’Ordine dei Frati Minori secondo le Costituzioni di Narbona di San Bonaventura”, *Vita Minorum: Rivista di spiritualità francescana* 62, 527-534.

<sup>151</sup> Orden de Frailes Menores (1650). *Cronologia Histórico-Legalis Seraphici Ordinis. Capitulum omnium et Congregationum Generalium a primo eiusdem Ordinis exordio, usque ad annum 1633*. Tomus 1. Typographua Camilli, Cavalli. Neapoli. Orden de Frailes Menores (1718). *Cronologia Histórico-Legalis Seraphici Ordinis. Omnia Capitula et Congregationes Generales, Constitutiones et Statuta emanata ab Año 1633, usque ad Annum 1718*. Tomus 2. Antonium Bortoli, Venetiis.

<sup>152</sup> Salimebe de Adam (1942) *Cronica*. A cura di Ferdinando Bernini. 2 volumenes. Bari: Tippi-grafi-Editoriali Gius Laterza.

<sup>153</sup> Herman, Placid (1961) *XIIIth Century Chronicles: Jordan of Giano, Thomas of Eccleston, Salimbene degli Adami*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1961.

<sup>154</sup> Thomas of Eccleston (1951) *De adventu Fratrum Minorum in Angliam*, ed. A. G. Little, Manchester, England: Manchester University Press.

<sup>155</sup>Giuseppe Scalia, ed (1998) *Salimbene de Adam: Cronica*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis Vol. 125, Turnholt: Brepols. Joseph Baird, Giudeppe Baglivi, and Jon Kane, ed. (1986) *The Chronicle of Salimbene de Adam*, Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies. Alison Williams Lewin, (2007) “Salimbene de Adam and the Franciscan Chronicle,” in *Chronicling History: Chroniclers and Historians in Medieval and Renaissance Italy*, eds. Sharon Dale, Allison Williams Lewin, Duane J. Osheim, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, pp. 87-112

*Martinianas* del año 1430, las *Constituciones Observantes de Juan de Capistrano* del año 1443 y las *Constituciones Alejandrinas* del año 1500 momento en el cual la realidad americana significó la más grande novedad para la espiritualidad de los frailes menores (Wagner 1954)<sup>156</sup>. Pero, por cuestiones no tan claras aún, fueron las *Constituciones de Narbona* aquellas que trascendieron con mayor luz a la historia y no solo por las reformas importantes que introdujo, sino también por las intenciones aparentemente no tan fraternas de San Buenaventura al intentar acallar a la rama de los espirituales que para entonces se habían conformado en un grupo poderosamente influyente gracias a la adhesión del *joaquinismo*.

En ese sentido, como afirma Roest (2000 y 2015) y Cenci (1990), el documento de Narbona recoge la legislación anterior y otorga mayor énfasis a los aspectos exteriores a un programa de estudios como la adquisición de libros, la construcción de conventos, la organización de bibliotecas, etc., bajo el generalato de San Buenaventura quien organizó un complejo esquema de formación intelectual cuyo momento de solidificación fue el año 1316:

“The sources suggest that by 1316 (the year of the general chapter of Assisi) the educational organisation of the Franciscan order was practically complete. By then, a veritable hierarchically structured network of schools was functioning in nearly all areas where the Friars Minor were active. Many individual convents or friaries housed a lector, and nearly all provinces had so-called *studia particularia* at the custodial and the provincial level. These latter study houses can be categorised into *studia grammaticalia*, *studia artium*, *studia philosophiae* and *studia sollemnia theologiae*. Furthermore, every province was entitled to send a number of its friars to one of the *studia generalia* of the order for more advanced studies in theology. Some of these *studia generalia* had official connections with the university theology faculties at Paris, Oxford and Cambridge. Hence they were able to offer a select group of their students a university degree course, opening the road towards the *magisterium theologiae*.”

---

<sup>156</sup> *Constitutiones Narbonenses* (1260): *Statuta Generalis Ordinis edita in Capitulis Generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292* (Editio critica et synoptica), ed. M. Bihl, *Archivum Franciscanum Historicum* 34. *Constitutiones Assisienses* (1340): *Acta et Constitutiones Capituli Generalis Assisiensis* (1340), ed. F. Delorme, *Archivum Franciscanum Historicum* 6 (1913), 251-266. *Constitutiones Farinerianae* (1354): *Statuta Generalia Ordinis edita in Capitulo Generali an. 1354 Assisii celebrato, communiter Farineriana appellata*, ed. M. Bihl, *Archivum Franciscanum Historicum* 35 (1942), 351-12, 177-253. *Constitutiones Martinianae* (1430): *Orbis Seraphicus*, ed. D. Gubernatis a Sospitello, Vol. 3, 82-90 & *Bullarium Franciscanum*, nova series I, n. 4, 3-12. *Constitutiones Capistranenses* (1443-1449): *Orbis Seraphicus*, ed. D. Gubernatis a Sospitello (Rome, 1684), Vol. 3, 95-105. *Constitutiones Alexandrinae* (1500): *Orbis Seraphicus*, ed. D. Gubernatis a Sospitello (Rome, 1684), Vol. 3, 138-210. Wagner, Elmar (1954). *Historia Constitutionum Generalium Ordinis Fratrum Minorum*, Rome.

En consecuencia, la red de los *studia grammaticalia*, *studia artium*, *studia philosophiae* y *studia theologiae* (centros de estudios de gramática, artes, filosofía y teología) dentro de los conventos franciscanos y como parte de su *ratio studiorum* estuvo madura al momento en que Buenaventura decretó las Constituciones de Narbona. Así, destacaron las escuelas de Cambridge, de Oxford, de Bolonia y especialmente el estudio en *Le grand couvent* de París o el convento franciscano de Vauvert. Desde este a la Universidad no solo existió cercanía física, sino también intelectual, pues los frailes secundados por Felipe el Canciller fueron beneficiados con cátedras y maestros, de modo que pudieron no solo asistir a las clases universitarias, sino también regentar cátedras en su propio convento. Este hecho marcó un punto de inflexión para que en pocos años se gestara un arduo debate entre los maestros seculares de París y los frailes franciscanos, además tampoco estuvieron exentos de las cuestiones políticas de su tiempo como la disputa entre el papa Bonifacio VIII y el rey franco Felipe el Hermoso<sup>157</sup>.

Desde inicios del siglo XIV, hubo escuelas franciscanas en las principales ciudades universitarias aparte de Bolonia, de Padua, de Montpellier, de Colonia o de Erfurt. (Roest, 2000, p. 28). Hacia fines del mismo siglo XV y en vísperas del arribo franciscano a América existían más de 100 escuelas. No obstante, la causa constante de tensiones internas en los *menores* fue la *cuestión por los títulos*, pues durante el siglo XIV fue política fundamental de los frailes que sus candidatos no solo asistieran a las universidades, sino que obtuvieran los títulos necesarios en clara competencia con sus pares tanto seculares como regulares (dominicos, agustinos, y luego con los jesuitas). En ese sentido, obtener la *licentia ubique docendi*, los magisterios y posteriormente los

---

<sup>157</sup> A list of Franciscan residents in Paris recorded in 1303 by a royal scribe in the context of the dispute between the French King and Pope Boniface VIII shows that, at that time, the residents of the Parisian house numbered 173. Half of these were friars from the French provinces. In his analysis of this list, William Courtenay divides these residents into four groups. A first group consisted of twenty to thirty friars for whom Paris was their home convent. These friars were living there for other than educational purposes connected with the actual studium generale. For a second group of friars the Parisian convent was either their custodial school (providing them with elementary logical, philosophical and theological education), or their provincial studium generale (where they could follow a lectorate course, as well as preparatory courses). A third group consisted of 70 to 90 friars 'de gratia' and 'de debito' from outside the French province, for whom the Parisian house was the studium generale where they followed their extra-provincial lectorate course. A final, small group of eight to ten friars from different provinces was involved in the actual degree program.<sup>55</sup> En la Universidad de París surgió una controversia contra los órdenes mendicantes y que se gravó en 1250 cuando en una huelga de los profesores seculares los mendicantes no acataron la huelga. Y se desató la pelea. Y empezó con acusaciones de Guillermo de Saint Amoru contra los franciscanos de joaquinistas (la cuestión joaquinista en los franciscanos) acusa a Gerardo de Borgo San Donnino autor de una obra de ser joaquinista.

doctorados<sup>158</sup> fue esencial en la carrera franciscana. Este hecho supuso a su vez una reacción de aquellos hermanos que veían en este asunto un alejamiento del espíritu franciscano original. Nuevamente, como en los siglos anteriores, la orden franciscana se vio envuelta en tensiones internas que involucraba a todas las escuelas, desde Cracovia hasta Salamanca:

The increasing number of studia that were incorporated in newly established theology faculties made it difficult to uphold these restrictions. At the 1437 chapter of Toulouse, sixteen *studia generalia* (all of which were associated with or incorporated into theology faculties) were selected as places where Franciscan students could study for a master degree. In Italy, these were the studia of Rome (the Franciscan curia studium), Bologna, Padua, Perugia, Florence, Naples, Genoa, ‘et alio in loco [Italico] a Ministro generali determinando’ (probably Siena). Outside Italy, the studia of Paris, Oxford, Cambridge, Toulouse, Salamanca, Lérida, Cologne,<sup>143</sup> and Montpellier were chosen.<sup>144</sup> A further degree studium was admitted in the chapter regulations of 1467 and 1488, namely Lisbon (Lund, which in and after 1438 is mentioned as a degree school, disappears in later listings). This brought the number of official Franciscan degree schools between 1467 and 1488 to a total of seventeen. (Roest, 2000, p.145)

---

<sup>158</sup> A typical study career of a bright friar during the fourteenth and fifteenth centuries could have been as follows. After completing the noviciate at the age of fourteen, pursuing subsequent studies of logic, philosophy, and theology in the custodial school network (for three to five years), and some years of supplementary teaching and rehearsing of younger students, this friar would follow a two-year lectorate program at a studium generale. After his return from the lectorate program (and in possession of the right testimonials), he could for instance be assigned a position as lector logicae/physicae/philosophiae, or as baccalaureus physicae (depending on the period), either at a custodial school or at a comparable school level in a large multi-levelled studium generale. Thereafter, he subsequently would move on to the positions of magister studentium, lector bibliae/cursor, magister studii (in charge with the coordination and the organisation of the studies and disputations at the arts and theology schools), teacher of metaphysics (baccalaureus conventus), or teacher of moral philosophy. The next step would be a position as baccalaureus pro exercitio: teaching the Sentences either to theology students at the custodial level or to students who were attending a lectorate course. After teaching the Sentences pro exercitio (and frequently after some additional teaching assignments), the friar in question could be selected to become baccalaureus pro cursu magisterii and to proceed his studies until his inception as magister regens, to become the regent lector of a degree studium generale. Such a career path could be trodden at a range of different studia or at the same studium, depending on the assignments.<sup>353</sup> There are examples to indicate that friars could be lector logicae and baccalaureus physicae at the same time as they read the Sentences pro exercitio or pro cursu magisterii. We also come across friars who were baccalaureus pro exercitio and baccalaureus pro cursu magisterii at the same time for different groups of students. In the later fifteenth and early sixteenth centuries some friars apparently could be assigned a post as baccalaureus pro cursu magisterii at a non-degree studium generale. After finishing their lectures on the Sentences at such a non-degree studium, they could either complete their post-sentential obligations at a nearby university, or receive the magisterium by papal bull, after an internal examination during a general chapter meeting (Roest, 354).

Hacia fines del siglo XV en el espacio geopolítico hispánico, los franciscanos españoles comenzaron a tener mayor protagonismo en la Universidad de Salamanca, no solo por la escuela que funcionaba en el Convento de San Francisco el Real, sino también por la doctrina escotista que defendían con maestría y que muchos prelados de la curia romana no veían con simpatía por considerarla casi herética.

El siglo XIV fue testigo nuevamente de la efervescencia espiritualista dentro de la orden que reclamó una vuelta a la pobreza franciscana y también fue el siglo de las grandes disputas teológicas entre franciscanos y dominicos bajo la tutela doctrinal de Juan Duns Escoto y de Santo Tomás de Aquino respectivamente. Se suma el hecho de que, en el seno mismo de la seráfica institución, se debatió con intensidad en torno a qué doctor debía ser el representante del franciscanismo en las escuelas: o la doctrina de San Buenaventura o la doctrina Juan Duns Escoto. Además, la situación interna se agravó cuando en el siglo XVI ocurrieron las más grandes escisiones dentro de la Orden en tres grandes ramas: la rama conventual, la rama observante y la rama capuchina. Y todo esto en tiempos de la reforma protestante y del encuentro con la *realidad americana*. En ese contexto, el decreto del papa Pío IV del año 1561 *Ut ampliores fructurs* impulsó una reforma en la red de escuelas franciscanas teniendo en cuenta no solo los cambios que necesitaban realizar en consonancia con la reforma católica, sino también en función de las demandas de realidad americana.

Finalmente, el año 1587 se fundó en Roma el Colegio franciscano de San Buenaventura en el convento de los Santos Apóstoles bajo el auspicio del Papa Sixto V. Este colegio, reemplazó en referencia y prestigio a la otrora escuela del convento grande de París. Se sumaron a esta iniciativa fundaciones como los estudios franciscanos de Praga, de Malta, de Cracovia, de México y de Lima. Se reformaron los cursos y el tiempo de escolaridad, se enseñaron artes, filosofía, y teología, aunque aún no una doctrina única que fue oficializada posteriormente, pues será recién bajo los decretos del Capítulo General de Toledo de 1633 cuando los frailes adoptaron de manera general la doctrina de Juan Duns Escoto (Fonzo, 1940 y 1944). En ese sentido, es importante señalar que el ministro general Giaconomo Montanari de Baquacavallo redactó un importantísimo documento titulado *Reformatio Studiorum* publicado en Colonia en 1620 y luego en Perugia en 1621 donde propone la formación de los franciscanos guiados por la doctrina filosófica y teológica *ad mentem Scoti*. Lo interesante del asunto, es que dos décadas antes, en el convento franciscano de Lima ya se impartían los cursos de filosofía y teología *in via*

*Scoti* tal como lo testigua el documento oficial del Capítulo Provincial de Jauja de 1608 y la célebre y monumental obra del fraile chachapoyano Jerónimo de Valera titulada *Logica in Via Scoti*. Es decir, Lima ofreció una primicia de trascendental importancia para toda la Orden al adoptar oficialmente la filosofía y teología escotista y enseñarla a favor de la formación de todos sus hermanos. Dos décadas antes de que la doctrina de Escoto fuera oficializada para la toda la Orden franciscana en el Capítulo General de Toledo de 1633, en Lima se estudiaba su filosofía y teología y se había publicado la primera obra filosófica de América del Sur bajo la inspiración escotista en 1610.

### 2.1.3.- La “matriz franciscana” y la cuestión de sus escuelas

El espíritu franciscano se caracteriza por la heterogeneidad de sus manifestaciones, se puede decir y vivir de distintas maneras o, en lenguaje filosófico aristotélico, el franciscanismo se puede *predicar* de muchos modos, por ejemplo, alguno consagrado bajo regla a una vida conventual, otro dedicado a labores pastorales, sociales e intelectuales. Sobre este último, existe en la Orden una larguísima tradición que nació en el mismo instante en que se constituyó canónicamente la seráfica institución. A pesar de la inicial resistencia de Francisco de Asís de convertir a sus hermanos en una exclusiva sociedad de intelectuales o clérigos<sup>159</sup>, el creciente número de frailes provenientes con estudios universitarios, muchos de ellos con el grado académico de doctor, forzó al santo fundador a recordar a su comunidad en general el real y auténtico propósito de la vida minorítica: «vivir según el santo Evangelio» (Bouguerol, 1978. Maranesi 1999, 2002, 2003a, 2003b).

La manera de vivir de los franciscanos o la *forma vitae* fue iniciada por inspiración evangélica sin considerar ni tener en proyección una forma de pensar (*forma mentis*) o una escuela intelectual. Primigeniamente, la una y la otra no se relacionaban, así como tampoco se contraponían. Más bien, es la forma de vida (*forma vitae*) franciscana la que acoge a la forma de pensar (*forma mentis*) y la moldea (Lázaro Pullido, 2010). La expresión de esta forma de pensar es antecedida y sustentada por la forma de vivir. Esta última le ofrece a la filosofía y a la teología un horizonte de experiencias y un cúmulo de expresiones, de manera que, la frase *vita prima est, mentum secundum est* concuerda tan

---

<sup>159</sup> Recuérdese que en la Edad Media todo aquel que se dedicaba a la vida intelectual era considerado clérigo, aunque no haya recibido necesariamente las órdenes presbiterales.

bien con el modo de filosofar de los franciscanos. De ahí que, el modelo por antonomasia de una aproximación filosófica y teológica sea San Francisco de Asís, quien nunca contradujo la necesidad de los estudios en la comunidad, sino que recordó que la *forma vitae* es primera y fundamental con respecto a la *forma mentis*.

La muestra más clara de la búsqueda de un equilibrio entre los hermanos letrados y los no letrados se expresa en la breve, pero decisiva *Carta al hermano Antonio*. Forzó a la Orden el acomodo de una organización que incluya a los intelectuales universitarios guiados por la espiritualidad franciscana. Además, desde la misma Iglesia se exigió la necesidad la formación intelectual de los frailes a partir de los documentos del IV Concilio de Letrán<sup>160</sup> (Álvarez de las Asturias, 2016), donde se prescribió la formación de los clérigos tanto regulares como seculares en medio de un contexto donde las herejías como las de los valdenses, los cátaros (de reminiscencias cristológicas de los primeros siglos de cristianismo) y del *joaquinismo* representaron un peligro para la ortodoxia católica (Denzinger, 1958, pp. 199-206). En efecto, desde la misma pluma del santo de Asís, así como la adhesión de frailes universitarios y de las prerrogativas eclesiásticas se forjó aquello que denomino *matriz franciscana* caracterizada por una perspectiva intelectual distinta. En esta existe una aproximación intelectual a la realidad natural y a la realidad humana motivada por la *voluntad* (*voluntas*) y no tanto por la *razón* (*ratio*) en sí misma; es decir, el franciscanismo prioriza en su quehacer filosófico y teológico el acto de la voluntad a diferencia de otras tendencias que priorizan el acto de la razón. Desde la perspectiva franciscana, el agente «quiere» (*voluntas*) conocer algo, porque lo desea y lo ama; en cambio, en las otras posturas, el agente conoce algo, porque es función propia e intrínseca de la razón en cuanto razón obviando que la razón solo conoce lo que desea o quiere conocer. Por tanto, es la voluntad la que intencionalmente mueve al intelecto a

---

<sup>160</sup> §10. **De prædicatoribus instituendis.** Inter cætera quæ ad salutem spectant populi christiani pabulum Verbi Dei permaxime sibi noscitur esse necessarium quia sicut corpus materiali sic anima spirituali cibo nutritur eo quod non in solo pane vivit homo sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. Unde cum sæpe contingat quod episcopi propter occupationes multiplices vel invaletudines corporales aut hostiles incursus seu occasiones alias ne dicamus defectum scientiæ quod in eis est reprobandum omnino nec de cætero tolerandum per se ipsos non sufficiunt ministrare populo Verbum Dei maxime per amplas dioceses et diffusas generali constitutione sancimus ut episcopi viros idoneos ad sanctæ prædicationis officium salubriter exequendum assumant potentes in opere et sermone qui plebes sibi commissas vice ipsorum cum per se idem nequiverint sollicitè visitantes eas verbo ædificent et exemplo. Quibus ipsi cum indigerint congrue necessaria ministrent ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incepto. Unde præcipimus tam in cathedralibus quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari quos episcopi possint coadiutores et cooperatores habere non solum in prædicationis officio verum etiam in audiendis confessionibus et pœnitentiis iniungendis ac cæteris quæ ad salutem pertinent animarum.



conocer las cosas, de modo que la primacía de la voluntad es uno de los ejes principales de la matriz intelectual franciscana.

Otro aspecto importante es la aproximación valorativa a la realidad de la naturaleza. No es casual que en la espiritualidad franciscana exista una aproximación prioritaria y que esta haya influido en su modo de hacer ciencia. En el franciscanismo existe una aproximación más cercana y próxima con el pensamiento físico de Aristóteles (Aubenque, 1985) a pesar de los intensos debates que polemizaron pensadores franciscanos contra el Filósofo o, en todo caso, contra la perspectiva o la interpretación averroísta de Aristóteles. En este contexto, la actitud franciscana ante el Estagirita tomó un matiz distinto. Si bien la doctrina aristotélica en el siglo XIII fue estudiada por los filósofos latinos, especialmente en la Universidad de París, sin embargo, el paradigma aristotélico de una racionalidad y una explicación natural de los fenómenos del mundo (Beckham, Honefelder, Schrimpf, 1987) fue asumido por los frailes solo como un referente, es decir, “los franciscanos no hicieron un pensamiento en torno a Aristóteles, sino que hicieron un pensamiento a partir de sus propias coordenadas, donde jugó un papel el dialogo con el pensamiento de su tiempo, en esta época inevitablemente pero no exclusivamente, ni mucho menos, el de Aristóteles.” (Lázaro Pullido, 2010, p. 253). A diferencia de otras doctrinas que interpretan a Aristóteles y en algún sentido lo “cristianizaron”, la espiritualidad franciscana toma conceptos e ideas aristotélicas y crea algo distinto.

Estos aspectos mencionados (la primacía de la voluntad, la aproximación a la naturaleza y la cierta afinidad con el aristotelismo) forman parte junto a las características propuestas por Manuel Lázaro Pullido (2010) de dicha matriz franciscana indisolublemente unidos al quehacer intelectual y que pueden ser resumidos en los siguientes puntos: 1.-la preferencia franciscana por el modo de vivir sobre el modo de pensar, 2.-el cristocentrismo franciscano y 3.-la importancia por los aspectos prácticos ante lo teórico (Lázaro, 2010, pp. 253-257).

La *matriz franciscana* contiene un conjunto de escuelas que no necesariamente concuerdan en sus planteamientos, aunque que comparten los rasgos más importantes del ejercicio intelectual de los *menores* mencionados en los párrafos anteriores: el voluntarismo, el cristocentrismo y el naturalismo. Entre las más importantes se encuentran la escuela bonaventuriana (de las doctrinas de San Buenaventura), la escuela ockhamista (de las posturas de Guillermo de Ockham) y la escuela escotista (de las tesis

de Juan Duns Escoto), sin desmerecer otras que se gestaron especialmente en las universidades de Oxford y de Cambridge (Merino y Martínez, 2004). La principal razón para considerar a estas como *escuelas* dentro de la matriz franciscana parte de la condición de que una escuela se caracteriza primordialmente por una adhesión considerable de estudiosos en un tiempo prolongado en torno a un conjunto de ideas (criticando y añadiendo nuevas a estas). San Buenaventura escribió una serie sistemática de ideas filosóficas y teológicas al igual que Guillermo de Ockham y Juan Duns Escoto. Este último, por su parte, fue tan célebre como los dos anteriores, aunque no sin temores. La preferencia de la orden franciscana por la doctrina de *Doctor Sutil* no ha sido una historia de fácil recorrido, sino más bien de álgidos y conflictivos momentos. Así, el rol desempeñado por los franciscanos peruanos durante los siglos XVI y XVII fue clave en la configuración de esta tradición intelectual, papel que hasta ahora se desconocía y que merece ser comprendida.

¿Cómo se formó la tradición intelectual franciscana de la cual emergieron distintas escuelas? Según las crónicas y los documentos universitarios de aquella época, el período de formación académica (o el semestre académico) estuvo ligada al tiempo litúrgico, pues el año escolar iniciaba después de la fiesta de San Francisco, el 4 de octubre, y culminaba en la solemnidad de Pentecostés. Luego de este período, los frailes se organizaban para llevar a cabo campañas de evangelización como parte esencial de su formación.

Entre las materias estudiadas, destaca el aprendizaje de las artes (gramática latina, retórica y elementos de lógica)<sup>161</sup>, las doctrinas aristotélicas (lógica, física y metafísica), las Sagradas Escrituras y las *Sentencias* de Pedro Lombardo (teología). Además, desde temprano, la matriz franciscana contó con producciones bibliográficas importantes como la *Summa Halensis* de Alejandro de Hales (Roest, 2000, pp. 131-133) o la célebre *Summa de Casibus* (antecedente importante del *probabilismo* del siglo XVIII peruano).

Se añadía el estudio completo de la lógica aristotélica, los comentarios de Porfirio y de Boecio junto a la importante obra de Pedro Hispano, el *Tractatus* o las *Summulas Logicae*. Este texto fue de crucial importancia, pues se convirtió en modelo del estudio lógico-filosófico para la escuela franciscana incluyendo a los frailes peruanos durante el siglo

---

<sup>161</sup> Se empleaban los textos de Donato y Prisciano, el *Doctrinale Puerorum* de Alejandro de Billedieu o el *Graecismus* de Evrvend de Béthème. También empleaban la *Rethorica* de Herennium, el *Liber de Verborum Significatione* de Johan von Erfurt así como su *Liber de Moralizatione Septem Artium*.

XVI hasta que el libro de Jerónimo de Valera, *Logica in via Scoti* (Lima, 1610), reemplazó la obra del Hispano. Por otro lado, junto a la obra lógica de Pedro Hispano, se estudiaba la obra de Willelmus de Montoriel, la *Tabula Logicae* de Joahn von Erfurt, o el *Compendium Studii Theologiae* de Roger Bacon.

It is generally assumed that the mendicant schools of philosophy (and in particular the studia generalia philosophiae) more or less followed the basic outlines of the quadrivium courses in the arts faculties of Bologna, Paris and Oxford. By the 1250s the university curriculum for the quadrivium ideally consisted of Aristotle's Physics, De Anima, Parva Naturalia, De Generatione et Corruptione, De Caelo et Mundo, De Meteoris, Metaphysics, Ethics, and Politics (replete with 'Arab' and (increasingly) Latin commentaries upon these books), further classics such as the Liber de Causis, De Plantis, and De Differentia Spiritus et Animae, Boethius' De Consolatione, and some additional works on the mathematical sciences (like Euclid's Elementa and Boethius' works on Arithmetic and Music).<sup>100</sup> Students normally would approach these subjects through course books organised in quaestiones, in which parts and extracts of such authoritative texts would be found together with 'relevant' additional information, objections and solutions from old and contemporary commentators (Roest, 2000, p.101)

Se añadían también textos “provinciales” o aquellos libros producidos y recomendados por las curias provinciales para la formación intelectual de sus miembros destacando, por ejemplo, los *Sapientialae* o la *Summa Philosophiae* de Tomás de York de la provincia de Inglaterra o las *Quaestiones super Metaphysicorum* de Antonio Andrés para las provincias españolas. Este último fue de gran importancia y de extendido uso por todas las escuelas hispánicas es altamente probable que haya sido empleado en el Perú durante las primeras décadas de formación de los hermanos hasta que en 1610 la provincia peruana adoptó la obra de Fray Jerónimo de Valera<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Los frailes se interesaron también por la moral, la ética, la política y la económica: “The study of moral philosophy (ethics, economy and politics) was considered to be part of the arts as well as of theology. The mendicants in general took a considerable interest in this field, facilitated by Robert Grosseteste's translation of Aristotle's Ethica. Among the Franciscans, Roger Bacon presented moral philosophy as the crown of all philosophical endeavours, and as the link between philosophy and theology, a view that was reflected in the place of moral philosophy in the scholarly curriculum.<sup>105</sup> The study of moral philosophy definitely had an impact on the Franciscan lectorate program in Paris, Oxford and Cambridge. We can point to the teachings of John Dedecus, who taught in Oxford and/or in Cambridge, and who is known for his Quaestiones in Ethica, extant in five manuscripts and a 1518 Oxford edition. Especially in the Italian universities, the study of moral philosophy proved to be of lasting influence (whether or not on based on the writings of Dante). There, we also encounter several Franciscan lecturers who were paid by the universities to provide courses in both moral philosophy and theology”. (Roest, p. 193). Fray Juan Dedecus fue autor de una *Questiones in Ehtica* publicado en 1518. Asimismo, existió un interés más por temas de ciencias naturales, de lenguas extranjeras, e química o alquimia, etc.

Cabe mencionar brevemente la importancia de la propuesta de formación intelectual de la *reforma franciscana observante* acaecida principalmente en España, pues su propuesta de reforma espiritual incluyó la reforma intelectual, cuyos ecos resonaron en tierras americanas. En dicha reforma, destaca la obra de Fray Bernardino de Siena *Pro Scholaribus Septem Disciplinae*, pues, es interesante apreciar no solo la necesidad de una reforma espiritual, sino también intelectual en el contexto de una pre reforma protestante y de un vínculo muy estrecho con los movimientos humanistas y renacentistas de la época proyectados hacia América, especialmente en el virreinato del Perú:

Cultural historians and art historians, however, have pointed to the long-standing affinity between mendicant religious ideals and humanist stoic reformism, the links between the discourses of Franciscan reform and those of humanist renewal, and the original nature of Franciscan spirituality that seemed to announce a new kind of subjectivity and religious individualism. This argument has been pushed to extremes by Alfonso Porzi, who tries to prove the fundamental humanist stances of prominent Observant preachers, with regard to their ethical views, their book-collecting activities, and their rhetorical mastership (Roest, 2000, p. 185).

Es una cuestión *sui generis* del modernismo franciscano no solo por una cuestión retórica o de reconocimiento al valor de un movimiento religioso estrechamente vinculado a un movimiento cultural como el humanismo también deseoso de novedades espirituales que en alguna medida el franciscanismo satisfizo, sino también por el hecho de que en las raíces mismas de la perspectiva franciscana resaltan elementos que humanistas y renacentistas heredaron al modernismo que comúnmente estudiamos en los textos de historia del pensamiento: la preferencia ontológica por el individuo (Kristeller, 1969 y 1970) o el agustinismo que los franciscanos enseñaron durante tanto tiempo y que se vincula con la obra de Dante Alighieri en las obras de Fray Jacobo da Todi (autor de una *Comedia*) o de Fray Antonio de Arezzo, ambos profesores en la Universidad de Bolonia de una materia denominada *ad lecturam Dantis*.

Finalmente, es posible identificar una serie de generaciones de intelectuales menores que antecedieron al pensamiento de Duns Escoto y su proyección americana en la obra de Jerónimo de Valera. Una primera generación fue liderada por Alejandro de Hales y San Buenaventura durante los primeros siglos de la seráfica institución. Luego, una segunda integrada por Fray Pedro Juan de Olivi, Fray Gautier de Gruges, Fray Huoiber de Tournai, Fray Juan Pecham, Fray Mateo de Aquasparta, Fray Alejandro de Alejandría. La síntesis de estas dos generaciones confluyen en la propuesta elaborada por Juan Duns Escoto

quien se convirtió en el referente máximo del pensamiento filosófico y teológico franciscano<sup>163</sup>. El escotismo se ramificó tempranamente por diversas provincias siendo las españolas entre las más beneficiadas, dado que uno de los discípulos de Escoto, Fray Antonio Andrés, llevó el pensamiento escotista frescamente elaborado a tierras de la península. Así, junto a Andrés destacan una generación de escotistas como Fray Francisco de Meyrones, Fray Hugh de Newcastle, Fray Guillermo de Alnwick, Fray Pedro dell'Aquilla, entre otros. Estos primeros escotistas expandieron el pensamiento de su maestro por toda Europa (Honnefelder, 1995, Berubé 1984, Kaluza, 1988, Ghisalberti 1996, Hoenen 1998) así, el rol de Fray Anotnio Andrés en la península ibérica es clave para comprender el traslado del escotismo a América, especialmente al Perú en el siglo XVI, de modo que se inserta en la historia intelectual de la orden y de la filosofía en general no solo por ser un lugar de expansión misionera e intelectual de los frailes formados *ad mentem Scoti*, sino también, porque fue el escenario de una primicia americana tan importante como la adopción oficial de la doctrina escotista mediante el decreto provincial del Capítulo de Jauja en 1608 y el libro de Fray Jerónimo de Valera dos décadas antes de que la misma Orden en general adopte la formación filosófica y teológica de sus miembros *in via Scoti*.

## 2.2.-LOS FRANCISCANOS HISPÁNICOS Y SU HISTORIA INTELLECTUAL: EL *STUDIUM GENERALE*, EL ESCOTISMO Y SUS DEBATES

### 2.2.1.- Los «studia generalia» y la España franciscana: escenarios y tensiones

---

<sup>163</sup> “Yet it took almost two centuries before the teachings of Scotus were more or less officially adopted as the school doctrine to be taught at the higher Franciscan theological centres, and even then only to those students who were mentally equipped to handle Scotist refinement (for instance students in the degree program). These regulations left room for other students to study the Sentences of Lombard with the help of other Franciscan authorities, such as Alexander of Hales, Bonaventura, François de Meyronnes or Richard of Mediavilla, or with the use of available non-Franciscan Sentences commentaries.<sup>66</sup> Such leniency in the existing regulations seems to cohere with the actual practice at many Franciscan provincial and custodial schools of theology during the later Middle Ages. The surviving handbooks (predominantly abbreviated Sentences commentaries and comparable works) of lectors who taught at Franciscan studia just below university level are rather eclectic, or provide very trimmed down versions of important Sentences commentaries. These handbooks were much more concerned with presenting doctrinally safe information than with echoing the fine points and the distinctions of contemporary academic debate” (Roest, p. 223)

El empleo del término *studium generale* en este apartado obedece más a una rigurosa perspectiva histórica con respecto a la historia institucional de la universidad en general<sup>164</sup>, pues fue el término que se empleó con mayor propiedad antes de que el vocablo *universidad* sea utilizado con mayor frecuencia. Además, aquel fue adoptado por las órdenes religiosas al momento de referirse a sus centros de formación intelectual, de modo que, para el caso de estas instituciones se suele hablar de *studium generale*, *studium provinciale* y de *studium conventuale*. Las tres denominaciones refieren a un sistema de formación académica propia de sus órdenes y regidas bajo una currícula escolar interna o una *ratio studiorum*. A veces, la confusión proviene cuando se menciona como dos entidades paralelas a la universidad y al *studium* considerándolas dos entidades distintas, cuando en realidad ambas refieren a una misma institución, pero –como sucede en la historia de los conceptos- si bien refieren a una misma entidad, no obstante, su historia y evolución conceptual son distintas. El caso del término *studium* es más antiguo y el de universidad (*universitas*) posterior. Por tanto, teniendo en cuenta, en primer lugar, la propiedad de la locución *studium generale* al referirse a una universidad y, en segundo lugar, al ser empleado institucionalmente por las órdenes religiosas durante los siglos XII y XIII, es preferible el uso de este concepto.

La historia de este término (*studium*) se enraíza con los conceptos *sacerdotium* e *imperium* como pilares virtuosos de la cristiandad, así como *sacerdotium* tenía un punto fijo a Roma y el *imperiium* a Germania, el *studium* tenía como punto fijo a París y sus

---

<sup>164</sup> Una breve lista bibliográfica de las principales obras de la historia de la Universidad desde la más antigua Middendorpius, *Academiarum Orbis Christiani Libri duo*, Cologne, 1567. Launois, *De Scholis Celebrioribus*, Paris, 1672. Itterus, *De Honoribus Academicis Liber*, Frankfurt, 1685. Conringius, *De Antiquitatibus Academicis Dissertationes Septem*, 1739 (incluida en *Bibliotheca Historica Academica*, Göttingen). Hagelgans, *Orbis Literatus Academicus Germano-Europaeus*, Frankfurt, 1737. Meiners, *Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen*, Göttingen, 1802-5. Savigny *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg, 1834. Malden, *On the Origin of Universities*, London, 1835. Vallet de Viriville, *Histoire de Vinstruction publique en Europe*, Paris, 1849. Sir William Hamilton *Discussions on Philosophy and Literature, Education, and University Reform*, London, 1852. Dollinger, *Die Universitäten sonst und jetzt*, Munich, 1867. K. A. Schmid, *Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit*, Berlin, 1884-1902. Denifle *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885. Georg Kaufmann *Geschichte der Deutschen Universitäten*, Stuttgart, 1888-96. Laurie, *Lectures on the Rise and Early Constitution of Universities*, London, 1886. Th. Ziegler, *Geschichte der Pädagogik mit besonderer Rücksicht auf das höhere Unterrichtswesen*, Munich, 1909. Giuseppe Manacorda *Storia della scuola in Italia*, Milan, 1913. Charles Langlois *Questions d'histoire et d'enseignement*, Paris, 1902. Watson *The Encyclopaedia and Dictionary of Education*, London, 1920. Haskins, *The Rise of Universities*, New York, 1923. Paul Simon *Die Idee der mittelalterlichen Universität und ihre Geschichte*, Stuttgart, 1932. Stephen D'Irsay *Histoire des universités françaises et étrangères des origines a nos jours*, Paris, 1933.

famosas escuelas<sup>165</sup>. Sobre el espacio conceptual y geográfico, por decirlo así, del *studium* se configuró lentamente el concepto de *universitas* (universidad) impulsado por la bonanza de las reformas carolingias en los ámbitos eclesiales, sociales y políticos (Pedersen, 1997, pp. 131-135) y, sobre todo, por el continuo y cada vez mayor contacto con las culturas orientales que supuso el ingreso del amplísimo corpus bibliográfico y cultural griego y oriental de manera que “In reality this was a true explosion of information that would clearly mean an enormous intellectual challenge for twelfth-century teaching and science” (Pedersen, 1997, p. 122)

El término *universitas*<sup>166</sup> tuvo un significado cuantitativo o numérico más que institucional, significó una pluralidad de cosas o una agrupación de personas unidas por

<sup>165</sup> “Hiis si quidem tribus, scilicet sacerdotio imperio et studio, tanquam tribus uirtutibus, uidelicet uitali naturali et animali, sancta ecclesia catholica spiritualiter uiuificatur augmentatur et regitur. Hiis etiam tribus, tanquam fundamento pariete et tecto, eadem ecclesia quasi materialiter perficitur.” Jordan of Osnaburg, *De prerogatiua Romani Imperii*, ed. Waitz (1869), p. 70.

<sup>166</sup> Cobban, A. B. *The Medieval Universities: Their Development and Organization*, London, 1975. Denifle, H. *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885; Fried, J. (ed.) *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und spä'ten Mittelalters*, Sigmaringen, 1986. d'Irsay, S. *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, 2 vols., Paris, 1933-5. IJsewijn, J. and Paquet, J. (eds.) *Universities in the Late Middle Ages*, Mediaevalia Lovaniensia, series 1, studia 6, Louvain, 1978. Paquet, J. and IJsewijn, J. (eds.) *Les Universités à la fin du moyen âge*, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, 2nd series, 2, Louvain, 1978. Jilek, L. (ed.) *Historical Compendium of European Universities — Répertoire historique des universités européennes*, Geneva, 1984. Kaufmann, G. *Geschichte der deutschen Universitäten*, 2 vols., Stuttgart, 1888-96; Kibre, P. *Scholarly Privileges in the Middle Ages. The Rights, Privileges and Immunities of Scholars and Universities at Bologna - Padua - Paris - Oxford*, Cambridge, Mass., 1961. Le Goff, J. *Les Intellectuels au Moyen Age*, 2nd edn, Paris, 1985. Pedersen, O. *Studium generale. De europæiske universiteter tilblivelse*, Copenhagen, 1974. Rashdall, H. *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 vols., ed. F. M. Powicke and A. B. Emden, Oxford, 1936; *Università e società nei secoli XII—XVI. Atti del nono convegno internazionale di studio tenuto a Pistoia nei giorni 20-25 settembre 1979*, Pistoia, 1982. *Les Universités européennes du XIVe au XVIIIe siècles: Aspects et problèmes. Actes du colloque international à l'occasion du Vie centenaire de l'université Jagellone de Cracovie*, Geneva, 1967. Verger, J. *Les Universités au Moyen Age*, Paris, 1973. Verger, J. “Universités et écoles médiévales de la fin du XIe à la fin du XVe siècle”, in G. Mialaret and J. Vial (eds.), *Histoire mondiale de l'éducation*, vol. I, Paris, 1981, 281-309. Wieruszowski, H. *The Medieval University: Masters, Students, Learning*, Princeton, N.J., 1966. Ajo Gonzalez de Rapariegos y Sainz de Zuñiga, C. M. *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición a nuestros días*, 11 vols., Madrid, 1957-77. Barcala Mufioz, A. “Las universidades españolas durante la Edad media”, *Anuario de Estudios medievales*, 15 (1985), 83-126. Bellomo, M. *Saggio sull' 'universita nell' 'esta del diritto comune*, Catania, 1979. Boehm, L. and Miiller, R. A. (eds.) *Universitäts- und Hochschulen in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz. Eine Universitätsgeschichte in Einzeldarstellungen*, Diisseldorf, 1983. Cadini, F. and others (eds.) *La crisi del sistema comunale*, Storia della società italiana, 7, Milan, 1982. Cobban, A. B. *The Medieval English Universities: Oxford and Cambridge to c. 1500*, Cambridge, 1988. Coissac, J. B. *Les Universités d'Ecosse depuis la fondation de l'université d'Aberdeen jusqu'au triomphe de la Réforme (1410-1560)*, Paris, 1914. Engelbrecht, H. *Geschichte des osterreichischen Bildungswesens*, vol. I, Vienna, 1982. Guenée, S. *Les Universités françaises des origines à la Révolution. Notices historiques sur les universités, studia et académies protestantes*, Paris, 1982. Kaufmann, G. *Geschichte der deutschen Universitäten*, 2 vols., Stuttgart, 1888-96. Paulsen, F. *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin, 1902. Paulsen, F. *Geschichte des gelehrten Unterrichts*

una actividad común o coligadas (*collegium*<sup>167</sup>) no necesariamente con fines prácticos, sino también académicos, de allí que muchas veces este sintagma haya sido empleado comúnmente como *universitas vestra* o “el conjunto de ustedes”. Por tanto, la función de este término aplicado al conjunto de escuelas o *studia* (estudios) fue acuñándose conforme se organizaban dichos centros como fue el caso de Bolonia y la organización de su *studium* con preponderancia de estudiantes o, como el de París, con mayor relevancia de los maestros. Una universidad podía denominarse *universitas scholarium* (universidad o conjunto de estudiantes), de estilo boloñés, o *universitas magistrorum* (universidad o conjunto de maestros), de estilo parisino. Algunas veces, se emplearon ambos conceptos, es decir, el sintagma *universitas scholarium et magistrorum*. Lo cierto es que “a glance into any collection of medieval documents reveals the fact that the word ‘university’ means merely a number, a plurality, an aggregate of persons” (Rashdall, 1936, p. 5), con lo cual, es más preciso hablar de *studium* que de *universitas*.

El término *studium* refiere mejor al espacio y al conjunto de personas (*universitas*), o sea de estudiantes y maestros, que cultivaban un programa de formación intelectual ya sea en función de un cargo eclesiástico o estatal (Rashdall, 1936, pp. 3-8). De modo que muy puntualmente *studium generale* se entiende como el lugar donde se reunían y eran admitidos todos los estudiantes de distintas partes del mundo cristiano (Rashdall, p. 6) convirtiéndose un término muy común a inicios del siglo XIII<sup>168</sup>. Este vocablo, *studium generale*, fue ampliamente utilizado por las órdenes religiosas y extendida

---

*auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, vol. I, 3rd edn, Leipzig/ Berlin, 1919. Verger, J. (ed.) *Histoire des universités en France*, Toulouse, 1986.

<sup>167</sup> De allí la tradición anglosajona de nombrar *colegios* o *colleges* al conjunto de escuelas que conforman una universidad.

<sup>168</sup> La alusión de Guibert de Nogent (citado en Rashdall, 1937), *De vita sua*, l. I, c. 4 (ed. G. Bourgin, 1907, p. 13), "Cum nocte dormiret in cubiculo, cuius et ego memini, in quo totius nostri oppidi generale studium regebatur (...)". El primer ejemplo de la expresión técnica que he observado se encuentra en la *Crónica de Emo* en relación con Oxford, hacia 1190 (*Monumenta Germaniae Historica Scriptores*, XXIII. 467), donde la palabra es "commune". *Studium solemne* se usa a veces como sinónimo de *generale*, pero a veces parece distinguirse de él, significando una escuela importante o frecuentada que no era técnicamente 'general'. Denifie y Chatelain, *Chartularium Universitatem*, París, 1889: "in nullo conventu, ubi non est studium generale aut aliud studium solempne". Véase la definición en las *Siete Partidas* de Alfonso X de Castilla, II, cap. VII, § 2. El canonista Hostiensis (Henricus de Segusia), escribió más o menos en la misma época (1271), discute los límites del privilegio de la dispensa de la residencia con fines de estudio, y lo establece: "Hoc autem arg. potest hinc elici, quod istud intelligatur de generali, non de particulari Et dicitur generale, quando triuuium et quadriuium, Theologia et sacri canones ibidem leguntur. Sed certe et hoc putamus ad arbitrium boni iudicis redigendum", en *Decretalium Libros*, II, Venecia, 1581. Las palabras del Papa Inocencio VI, en su privilegio con el que se establecía una facultad de teología en Bolonia (1360): "auctoritate apostolica statuimus et ordinamus quod in dicta civitate deinceps existat studium generate in eadem tlieologica facultate".



geopolíticamente por las órdenes mendicantes, tanto que, la hierática perpetuidad que mostraron las escuelas abadicias o catedralicias fue superada por una extensión del *studium* como espacio de formación intelectual por los franciscanos y los dominicos, o, en otras palabras, ayudaron a la extensión y propagación de la universidad conforme fundaban conventos, custodias y provincias.

Asimismo, se puede comprender tres características importantes con respecto a los *estudios*. En primer lugar, espacialmente era un lugar donde se reunían estudiantes de todas partes del orbe (Pedersen, 1997), en segundo lugar, la currícula estudiada exigía el desarrollo de estudios superiores y especializaciones en artes, medicina, leyes y teología<sup>169</sup>, y, finalmente, que estas áreas de conocimiento eran dictados por un grupo selecto de maestros<sup>170</sup>. Así, el término *studium generale* se fue restringiendo exclusivamente solo a tres centros de estudios a inicios del siglo XIII por medio de reconocimientos reales y papales: el *studium generale* de Salerno (ca. 1231)<sup>171</sup>, el *studium*

---

<sup>169</sup> Bibliographie internationale de l'histoire des universités, vol. I, *Espagne - Louvain - Copenhague—Prague*, by R. Gilbert, J. Paquet, S. Ellehoj, F. Kavka, and J. Havranek, Geneva, 1973; vol. II, *Portugal — Leiden — Pecs — Franeker- Basel*, by A. Moreira de Sa, R. Ekkart, M. Fenyés, A. de Kalbermatten, and L. Haeberli, Geneva, 1976. Coing, H. (ed.) *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, vol. I, Munich, 1973. Craigie, J. A. *Bibliography of Scottish Education before 1872*, London, 1970. Ermann, W. and Horn, E. *Bibliographie der deutschen Universitäten*, 3 vols., Leipzig/Berlin, 1904-5. Fletcher, J. M. (ed.) *The History of European Universities. Work in Progress and Publications*, 5 vols., Birmingham, 1977-81.

<sup>170</sup> Fletcher, J. M. and Deahl, J. "European Universities 1300-1700: the Development of Research 1969—81, and a Summary Bibliography", in J. M. Kittelson and P. J. Transue (eds.), *Rebirth, Reform and Resilience: Universities in Transition 1300-1700*, Columbus, Ohio, 1984. Fletcher, J. M. and Upton, C. A. "Publications on University History since 1977: a Continuing Bibliography", *History of Universities*, 7 (1988), 371-468. Gabriel, A. L. *Summary Bibliography of the History of the Universities of Great Britain and Ireland up to 1800, Covering Publications between 1900 and 1968*, Notre Dame, Ind., 1974. García y García, A. "Bibliografía de historia de las universidades españolas", *Repertorio de historia de la ciencias eclesidsticas en España*, 7 (1979), 599-627. Guenée, S. *Bibliographie de l'histoire des universités françaises des origines a la Revolution*, 2 vols., Paris, 1978-81.

<sup>171</sup> En Salerno se fundó una escuela de medicina y que probablemente haya estado en contacto estrechamente con los monjes del monasterio de Montecassino, pues en este funcionó una empresa de traducción y conservación de fuentes médicas. Fue Alfanus quien dejó una gran cantidad de escritos médicos *De quatuor Humoribus* y *De pulsibus* basados en Hipócrates. Estas obras probablemente fueron conocidas por Adelardo de Bath quien visitó la *Civitas Hippocratica* com fue conocida Salerno. Luego, Constantino Africano (1027-1087) continuó la obra de su maestro introduciendo mayormente las obras de Galeno de Pérgamo. Asimismo, en Salerno se redactaron manuales de enseñanza de la medicina como el *Antidotarium Nicolai* o la famosa traducción del *Canon de Medicina* de Avicena hecha por Gerardo de Cremona (980-1037).

*generale* de Bolonia (ca. 1188)<sup>172</sup> y el *studium generale* de París (ca. 1215)<sup>173</sup> (Pedersen, 1997, pp. 126-154). Estas otorgaban el *ius ubique docendi* o la licencia para enseñar en cualquier otra escuela de el orbe cristiano. Así, muchos de los maestros que egresaron de París, Bolonia o Salerno a su vez fundaron otras universidades o *studia generalia*.<sup>174</sup> Y, como se mencionó anteriormente, si se añade el rol expansivo que desempeñaron las órdenes mendicantes, entonces, las fundaciones universitarias paralelas a estas las universidades mencionadas tomaron como inspiración ya sea el modelo de Salerno, Bolonia o París siendo el *studium generale* de Salamanca (ca. 1218) una de estas importantes universidades europeas que desde el siglo XIII ha formado intelectuales de renombrada fama y en cuyo seno también se formaron franciscanos y dominicos que posteriormente trajeron a América el modelo universitario salmantino y germinaron la formación del *studium limense*.

#### a.-Primer escenario: el *studium generale* de Salamanca

---

<sup>172</sup> El caso de Bolonia tuvo mayor énfasis en el ámbito del derecho. El emperador Lotario fundó en esta ciudad una escuela donde se reunía la gran tradición legal romana, sobre todo en base al *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano. La presencia del eminente jurista Ienrius (1075-1130) y sus cuatro doctores: Bulgarus, Martinus, Jacob da Porta Ravennate y Hugo de Alberico significó el inicio de una tradición de estudios legales de profunda importancia como glosadores. Y fue tal la cantidad de glosas que hubo que fue necesario reunir las y sistematizarlas, labor que fue hecha por Graciano en su *Decreta (Concordia discordantium canonoum)*, pues esta obra cientifica el derecho y fue el modelo para el trabajo escolástico.

<sup>173</sup> Antes de mencionar a París, es clave comprender la existencia paralela de la Escuela de Chartres cuya cúspide fue el siglo XII siendo las Artes Liberales la especialidad. La famosa escuela tuvo eminentes miembros: Bernardo de Chartres (1080-1124), Girberto de la Porreé (1076-1154), Thierry de Chartres (1090-1154), Guillermo de Conches (1080-1145) y Bernardo Silvestre de Tours (1100-1160), entre otros. En París hubo cuatro escuelas muy importantes. La primera que fue producto desde las reformas carolingias, fue una escuela interna (*schola interior*) que se ubicaba en la abadía de Saint Germain de Prés. En esencia no fue una escuela pública. La segunda fue la escuela catedralicia de Notre Dame donde Guillermo de Champeaux fue maestro. En tercer lugar, estuvo la escuela del monasterio de Santa Genoveva donde enseñaban maestros seculares incluso. Finalmente, cabe mencionar la escuela de San Víctor que fue una comunidad de canónigos regulares.

<sup>174</sup> Lo interesante del caso es que, para mediados del siglo XIII, el papado y los emperadores empezaron a dar privilegios a los *studia generalia* (estudios generales) de la cristiandad<sup>174</sup> por medio de las bulas: “The most prominent practical purpose of such Bulls seems at first to have been to give benefited ecclesiastics the right of studying in them while continuing to receive the fruits of their benefices l a privilege limited by canonical law or custom to studia reputed ‘general’” (Rashdall, p. 9)<sup>174</sup>, de modo que la fundación de un estudio general como el de Salamanca por ejemplo fue una fundación temprana *ex consuetudine* o por costumbre siguiendo el modelo de Bolonia que posteriormente recibirían las bulas de reconocimiento y de privilegios, sin dejar de ser ese gremio de estudiantes: “The university was originally a scholastic guild whether synony- or masters or students. Such guilds sprang into existence, like other guilds, without any express authorization of king, pope, prince, or prelate. They were spontaneous products of that instinct of association which swept like a great wave over the towns of Europe in the course of the eleventh and twelfth centuries” (Rashdall, p. 15).

El *studium generale* de Salamanca, dentro del reino de León, fue un centro de formación académica vinculada a la corona (*studium generale respectu regni*), inspirado en el modelo de Bolonia y con estrechas relaciones con la Iglesia española<sup>175</sup>. Fue fundada por Alfonso IX de León, recibió el impulso de Fernando III en 1243 y brilló con mayor importancia bajo el reinado de Alfonso X, *el Sabio*. En sentido estricto, Salamanca fue una escuela catedralicia “though Salamanca owed its character as a studium generale or at least a studium of more than local renown to royal liberality, its schools continued to be constitutionally the schools of the cathedral, and remained under the jurisdiction of the scholasticus or magister scholarum, who conferred the licences at night in the chapel of S. Barbara in the old catedral” (Rashdall, 1936, II, p. 76).

En las *Siete Partidas* de Alfonso X se observa con mucha claridad el rol que la universidad de Salamanca debía cumplir en el reino, especialmente en la *partida* II, *titulo* II, considera al *studium* de Salamanca<sup>176</sup> en un contexto histórico en el cual las órdenes franciscana y dominica ingresaron a esta universidad e impregnaron su propio derrotero intelectual tanto en España como en América. Es indesligable la comprensión de la historia intelectual de los *menores* españoles sin la influencia de Salamanca y de esta sin la presencia de los frailes. Es más, no se puede comprender el ciclo de reformas internas de la Orden franciscana sin la influencia que tuvo esta universidad. Por tanto, el franciscanismo hispánico y el *studium* salmantino son dos partes complementarias y fundamentales.

---

<sup>175</sup> Schottus, *Hispaniae Bibliotheca seu de Academiis ac Bibliothecis*, Frankfurt, 1608. Alfonso García Matamoros, *De Academiis et doctis viris Hispaniae sive pro asserenda Hispanorum eruditione*, Alcalá, 1553. Schottus, *Hispaniae Illustratae*, Frankfurt, 1603-8. Antonio Gil y Zarate, *De la instrucción pública en España*, Madrid, 1855. Vicente de la Fuente, *Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, Madrid, 1884-9, 4 vols. Adolfo Bonilla y San Martín, *La vida corporativa de los estudiantes españoles en sus relaciones con la historia de las Universidades*, Madrid, 1914. Gustave Reynier, *La vie universitaire dans l'Ancienne Espagne*, Paris-Toulouse, 1902. Julio Monreal, *A estudiar a Salamanca, Cuadros viejos*, Madrid, 1878. Aubrey F. G. Bell, *Luis de León*, Oxford, 1925. Antoni Rubio y Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana miz-aval*, Barcelona, 2 vols., 1908-21. Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*; Adolfo Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española*, Antoine Thomas, ‘Roger Bacon et les étudiants espagnols’, in *Bulletin Hispanique*, VI (1904), 18-28; H. Sancho, La enseñanza en el siglo XII, *Ciencia Tomista*, XI (1914). P. S. Allen, ‘The Trilingual Colleges of the early sixteenth century’, in *Erasmus: Lectures and Wayfaring Sketches*, Oxford, 1934), pp. 138-63.

<sup>176</sup> *Las siete Partidas del Sabio Rey Don Alonso el Nono: nuevamente glosadas [1ª y 2ª partida] / por Gregorio Lopez ...; con su Repertorio muy copioso, assi del Texto como de la glossa*. Tomada de: [http://www.cervantesvirtual.com/portales/alfonso\\_x\\_el\\_sabio/obra/las-siete-partidas-del-sabio-rey-don-alfonso-el-nono-nuevamente-glosadas-1-y-2-partida--0/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/alfonso_x_el_sabio/obra/las-siete-partidas-del-sabio-rey-don-alfonso-el-nono-nuevamente-glosadas-1-y-2-partida--0/) . Asimismo, Robert Burns (2001) *Las Siete Partidas. The Medieval Church*. Vol. I. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

Según consta en la *Crónica de los XXIV Generales* (Orden de Frailes Menores, 1897)<sup>177</sup>, los orígenes de los franciscanos españoles se remontan al mismo viaje que hizo San Francisco a Santiago de Compostela y al Capítulo General de la Porciúncula de 1219 cuando el santo fundador dictaminó como primer provincial español a Fr. Juan Parente para la primigenia *provincia hispánica* (García Oro, 1988). Luego, con el creciente número de hermanos, se dividió en tres: la provincia de Galicia, la provincia de Castilla y la provincia de Aragón (López, 1915, 28-29). Las tres jurisdicciones franciscanas se fundaron dentro de los territorios de los reinos de Castilla, León, Aragón y Portugal, de manera que las fundaciones inmediatas como oratorios, iglesias, conventos y estudios tuvo un movimiento geopolítico de norte a sur, pues hacia 1265 existían en una clara expansión geopolítica en paralelo al proceso de la *Reconquista*<sup>178</sup> 44 conventos en tierras de la península (Rucquoi, 1996, pp. 67-71)<sup>179</sup>, así, “los hermanos se establecieron en algunas ciudades claves y en puntos estratégicos de la red de caminos, en especial a lo largo del Camino de Santiago, y comenzaron a penetrar en los territorios musulmanes del sur, donde su implantación corrió pareja y dependió directamente de los avances de la reconquista” (Rojo, 2014, p. 298). Creció inmediatamente no solo en número y necesidades para su manutención, aspecto que produjo conflictos tanto internos en las provincias como externos con el papado (Linehan, 1975, pp. 286-287), sino también en protagonismo intelectual.

Casi al unísono a la formación de las provincias españolas se remota la relación con la tradición intelectual que se gestó en la Orden con la fundación de escuelas conventuales para la formación de sus miembros. Desde muy temprano se aprecia el rol que

---

<sup>177</sup> Esta es una famosa leyenda recogida en las Actas para la beatificación de San Francisco, *Actus Beato Francisci et sociorum eius*. Tomando estas actas como fuente, en las *Floreillas* aparece una versión similar. Luego, dicha Crónica de los XXIV Generales de fines del siglo XV recoge la misma leyenda. Esta reconstrucción es posible gracias a la entrada “Franciscanos” elaborada para el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* por parte de Isaac Vázquez, Madrid, CSIC, 1972. Puede consultarse también: Sessevalle, François (1935) *Histoire générale de l'ordre de saint François*. Paris: Messageries Hachette. Otra fuente interesante es el *Bullarium Franciscanum*.

<sup>178</sup> J. M. Nieto Soria, «Franciscanos y franciscanismo en la política y en la Corte de la Castilla Trastámara (1369-1475)», *Anuario de estudios medievales*, 20, 1990, pp. 109-131, p. 131. M. Graña Cid, «Frailes, predicación y caminos en Madrid. Un modelo para estudiar la itinerancia mendicante en la Edad Media», en *Caminos y caminantes por las tierras del Madrid Medieval*, Madrid, 1993, pp. 281-321, pp. 285-286.

<sup>179</sup> Sobre este interesante tema, puede consultarse Peña Pérez, Francisco (1992) “Expansion de las órdenes conventuales en León y Castilla: franciscanos y dominicos en el siglo XIII”, *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 179-198

desempeñaron eminentes frailes como el célebre Fray Gonzalo Hispano<sup>180</sup> quien llegó a ser rector del Colegio franciscano del *gran convento* de París y luego Ministro General de la Orden. Él fue quien presentó ante la Universidad de París a Juan Duns Escoto para que sea examinado con el fin de obtener el grado de doctor (Pou, 1911, 171), además “el mismo Gonzalo Hispano puso, más tarde, a Escoto en relación con tres *menores* quienes luego serían propagadores del pensamiento escotista en España: el portugués Álvaro Pelayo, el bretón Alfredo Gonter y el aragonés Antonio Andrés” (Muñiz, 1996, 79; Vásquez 1972, Vásquez 1984). Asimismo, no se debe olvidar la presencia de otros eminentes hermanos cuya relevancia intelectual en el ambiente universitario conjugó muy bien con su relevancia política, destacan Fray Pedro Gallego, Fray Diego López de Ribadeneyra, célebre profesor de Escoto en la Universidad de Salamanca, Fray Pedro de Navarra o el famoso Fray Juan Gil de Zamora quien no solo fue un célebre profesor salmantino, sino miembro de la corte de Alfonso X, el *Sabio*.

La preparación intelectual de los *hermanos* en España fue un asunto de vital importancia, no solo por razones de predicación y de lucha contra las herejías, sino también por ser la punta de lanza con el mundo islámico<sup>181</sup> de modo que hubo una élite intelectual franciscana unida a la corte<sup>182</sup> cuya función diplomática exigía una sólida formación intelectual. El programa de estudios de los franciscanos españoles (García Oro, 2006) al igual que sus coreligionarios en el resto de Europa se desarrolló en dos grandes centros de formación: en sus propias escuelas y en la Universidad a la cual se adherían como *studium generale*. No obstante, para que un candidato llegue a cursar estudios universitarios, debía transitar un proceso de formación que vinculaba desde los *estudios conventuales*, los *estudios provinciales* hasta los *estudios generales*, es decir, era un proceso pausado y complejo.

En los estudios conventuales o provinciales, el candidato recibía una preparación escolar a cargo de los profesores de sus respectivas comunidades. Una vez culminada esta etapa

---

<sup>180</sup> Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España, I, pp. 240-241 y III, p 268. Historia de la teología española, Madrid, FUE, 1983, tomo I, p. 474-478. Huges, Barnaba (1983) “Franciscans and Mathematics”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 76.

<sup>181</sup> L. García Ballester, «Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los orígenes de una tradición: los Studia franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230)», en *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995, Logroño, 1996, pp. 145-169.

<sup>182</sup> P. Martín Prieto, «Sobre la promoción regia de la Orden Franciscana en la Corona de Castilla durante el primer reinado Trastámara», *Hispania Sacra*, 59, 2007, pp. 51-83, p. 53. J. García Oro, op. cit., pp. 43-44, 133. 61. C. H. Lawrence, *The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, Londres-Nueva York, 1994, pp. 173-174.

y si era idóneo para una formación superior, el fraile era enviado a los centros de estudios más avanzados o *estudios generales* que por en general estaban dentro de una ciudad universitaria como fue el caso del estudio general de San Francisco el Real en Salamanca. Aquellos hermanos calificados eran enviados a las universidades para obtener los títulos académicos como maestros y doctores además del grado de *lector* otorgado por la misma orden, cuyo significado era el prestigio de quien lo poseía y el reconocimiento internacional para que dicho fraile enseñe en cualquier estudio de la orden. Debemos reconocer, sin embargo, que, con el tiempo, la obtención de estos grados y títulos universitarios se convirtió en un grave problema dentro de la seráfica institución, puesto que, alejó a muchos del ideal de la espiritualidad franciscana escrita y recordada en la *Carta al hermano Antonio* y en el *Testamento del Poverello* de Asís y fue siempre un problema que se agudizaba cada cierto tiempo.

El proceso formativo era pausado, pues era necesario emplear muchos años de estudio para la consolidación paciente de la *intelligentzia* de cada fraile. Este período incluía una preparación filosófica y teológica amplia y sistemática. Los estudios filosóficos abordaban la obra completa de Aristóteles, el pensador por antonomasia y en algunos casos los comentarios de Avicena y de Averroes. Los estudios de teología se organizaban sobre dos pilares de la Biblia y de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, pues este texto compilaba y ordenaba magistralmente las principales ideas teológicas de los padres apostólicos y las doctrinas patrísticas.

Los españoles al igual que sus correligionarios franceses, ingleses y germanos, jugaron un rol clave en toda esta historia intelectual al momento de decidir qué escuela de la matriz franciscana se debía optar como el *pensamiento emblemático* para la orden. La presencia de los *menores* en la universidad española, en ese sentido, no solo fue creciendo conforme transcurrían los hechos y el tiempo, sino que fue de trascendental importancia. Isaac Vásquez Janeiro en un interesante artículo ha ordenado estadísticamente la cantidad creciente de estudiantes franciscanos en la universidad española:

“Ciñéndonos ya a nuestro tema específico, creemos que los franciscanos españoles medievales no fueron en zaga a sus hermanos extranjeros en la caza de los títulos. Hace ya bastantes años he trazado una lista de 774 graduados para los tres últimos siglos medievales: siglo XIII, 13 graduados, o sea, 1.6%; siglo XIV, 161, con el 20,8 %; siglo XV (y primera mitad del siglo XVI), 600, el 77,5 %. Aquella lista está llamada a crecer visiblemente” (1971, p. 49).

Se entiende, entonces, que los *menores* españoles sumaron entre sus filas una buena cantidad de hermanos con estudios universitarios y títulos académicos. La progresiva cantidad de *lectores* exigió la fundación de estudios provinciales y generales en la península Ibérica. Entre los centros más reconocidos estuvo el estudio general de Salamanca anexada a la misma universidad, los estudios de la provincia de Aragón, el estudio de Santiago de Compostela y el estudio de Extremadura.

El *studium* de Salamanca fue acaso el más célebre, pues, según anota Vásquez Janeiro:

“La existencia de un estudio general en Salamanca aparece ya documentada en 1340 por el capítulo general de Asís; en 1345 leía allí “in sacra pagina” Fray Fernando Rodríguez, probablemente portugués. En la segunda mitad del siglo XVI el estudio general de Salamanca estaba en pleno auge. Son de 1348 unos estatutos provinciales en que se regula su funcionamiento escolástico. En filosofía se debía exponer “textus Aristotelis legendo cum ordinariis glossis et commentis philosophorum”, en teología “regentes legant textum sacri canonis, bachalauri, textum *Sententiarum*; lectores Bibliae, qui legant de eadem, ut conseuteum est *in aliis studiis generalibus*”\*(Vásquez, 1971 50-51).

Se reconoce la importancia y la antigüedad del estudio salmantino y el edicto del rey Fernando III a favor de la Universidad de Salamanca en el cual incluía a un fraile franciscano dentro de la comisión que litigaría sobre asuntos judiciales en el claustro salmantino (Esperabé de Arteaga, 1914, p. 434). Es cierto que las cátedras de filosofía y de teología fueron ocupadas tempranamente por los hijos de san Francisco, pues se tiene noticia que el primer catedrático franciscano de teología en la Universidad de Salamanca fue Fray Diego López de Ribadeneira según el *Bulario de la Universidad de Salamanca* editado por Vicente Beltrán de Heredia donde el fraile *menor* figura como “regens cathedram theologicam hora primae in dicto studio “(1966, I, 434). Luego, le sucedieron otros insignes teólogos menores como Fray Gonzalo de Madrigal y Fray Diego de Valencia (Beltrán de Heredia, II, pp. 14-15).

Los privilegios otorgados por el papa Benedicto XIII al estudio salmantino en 1416 estimuló el renombre de los pensadores franciscanos españoles con respecto a sus correligionarios de la Universidad de París. El prestigio de Salamanca se sustentó no solo por sus orígenes, sino también por la presencia de las dos más grandes órdenes mendicantes: los de Santo Domingo y los de San Francisco, cuyos intelectuales

---

\* El subrayado es de Vásquez Janeiro (1971)

elaboraron originales sistemas de pensamiento dentro del marco de sus propias tradiciones y formas de vida. En efecto, desde los inicios salmantinos, dos espiritualidades y formas de pensamiento están presentes y litigantes en sus aulas. Una pléyade de filósofos y teólogos de la seráfica orden continuó desarrollando la tradición del pensamiento franciscano heredada de San Buenaventura, Alejandro de Hales, Roger Bacon, Roberto de Grosseteste, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, a la vez que su prestigio se acrecentaba y los debates tanto dentro (*ad intra*) de la orden como fuera (*ad extra*) de la misma se agudizó. Aquí una breve reseña de la sucesión de insignes pensadores menores

“Por la cátedra de filosofía desfilan en este tiempo fray Gonzalo de Balbuena, fray Pedro de Padilla y otros, en las vísperas de teología suceden fray Alonso de Arguello, fray Diego de Mayorga, fray Lope de San Román, fray García de Astudillo, etc.; en 1422 tenía la cátedra de Biblia fray Álvaro de Salamanca, figura destacadísima en la vida de la universidad, el citado fray Lope de San Román, “vir doctissimus” ocupó la cátedra de Prima desde 1416 hasta su muerte en 1431” (Vásquez, 1971, p. 51).

Por otro lado, cuando se menciona sobre los «debates internos» (*ad intra*) y «debates externos» (*ad extra*) de la Orden franciscana en torno a su actividad intelectual, me refiero específicamente a dos asuntos de trascendental importancia. En primer lugar, con respecto al *debate interno*, al problema sobre la opción de una escuela o doctor emblemático para la orden en general. En segundo lugar, y con referencia al *debate externo*, el fin era dar solución a las crecientes tensiones ocasionadas por las filosofías de Escoto y Ockham según advertía la ortodoxia eclesiástica, especialmente con referencia a las vías contrarias a las filosofías estudiadas y defendidas en Salamanca como las de San Agustín y Santo Tomás de Aquin consagradas solemnemente en un célebre memorial y juramento escrito en 1627 donde dejan de lado a la vía franciscana o escotista. Estos dos asuntos marcaron el devenir intelectual de los *menores* en España en medio de una intensa actividad en América fundando conventos, organizando provincias y misiones e implementando estudios para la formación de los candidatos americanos.

b.-Segundo escenario: los *studia generalia* de las provincias de Aragón, Santiago y Extremadura



Fue el *studium* de Salamanca, sin duda, el de mayor relevancia y fama en el orbe hispánico, sin embargo, no debemos olvidar el importantísimo rol que jugaron los otros centros de formación como los estudios provinciales de Aragón, Santiago de Compostela y de Extremadura<sup>183</sup>, dado que muchos de los frailes que se trasladaron desde la península Ibérica hacia América habían sido formados intelectualmente en los estudios de estas provincias. Asimismo, la presencia del escotismo en España fue efecto de la difusión hecha por los mismos discípulos españoles de Duns Escoto sin olvidar que su gran maestro, Gonzalo Hispano, provenía originariamente de la Provincia de Santiago cuando fue su maestro en París y luego su promotor al doctorado en la misma universidad, además fue el nexo entre los primeros discípulos ibéricos de Escoto como Fray Antonio Andrés, Fray Álvaro Pelayo o Fray Anfredo Gonter pertenecientes a la provincia catalana aragonesa (Pou, 1911, pp. 332-334).

El caso del estudio provincial de Aragón<sup>184</sup> este incluía centros de formación en teología en el convento de Barcelona (fundado en 1322), de Lérida (fundado en 1390) y de Valencia (fundado en 1369) y el de formación filosófica en el convento de Zaragoza (fundado en 1380). Es interesante tener en cuenta la cercanía fronteriza entre el reino de Aragón y el reino de Francia, pues le permitió a la provincia catalana, en alguna medida, ser la primera en recibir la influencia escotista (Hebrera 1991, Webster, 2000). Insignes maestros de esta provincia no solo estudiaron y trabajaron en París, sino también en Oxford y Cambridge (Ramis Barceló, 2014, p. 113) destacando con especial interés Fray Antonio Andrés (*Doctor Dulcifluus*), Fray Pedro Tomás<sup>185</sup> (*Doctor Strenuus*), Fray Pedro

---

<sup>183</sup> “El escotismo se consolidó en España, precisamente, por el empuje y buena organización de dichos estudios. En menor cuantía existían los estudios universitarios que, por estar incorporados siempre a una universidad vecina, gozaban de la facultad de dar grados. En las provincias franciscanas españolas de Santiago (Galicia), Aragón y Castilla, aunque no se puedan precisar fechas exactas, fueron poco a poco apareciendo estudios generales en Teología. Así en Aragón, centro de teología (Barcelona, Lérida, Valencia, Mallorca) y uno de filosofía en Zaragoza. Valladolid, Palencia y Toledo, en una provincia de Castilla, tuvieron sus respectivos estudios generales” (Muñiz, 1996, p. 79).

<sup>184</sup> “En la Corona de Aragón se estableció la orden franciscana en Lleida en 1217 y en Vic en 1225. El convento de Barcelona se fundó poco después. Inicialmente, al igual que sucedía en la Orden de Predicadores, todos los conventos pertenecían a la provincia de España, creada en 1217. A causa de la rápida expansión, dicha provincia se subdividió en tres en 1232: la de Santiago (Galicia, León y Portugal), la de Aragón y Navarra (que integraba toda la Corona de Aragón) y la de Castilla” (Ramis Barceló, 2014, p. 112).

<sup>185</sup> «Modus ponendi istud, videlicet rationes huiusmodi esse rationes obiectivae intellectus et voluntatis, est iste, innitendo dictis Scoti scriptis de manu sua», Petrus Thomas, Quodlibet pars 1, q.3 (p.52-53) y «Tertium est quod dicit (Scotus) in quadam cellulari ubi loquitur de ista materia, est quod dicit quia differt infinitas deitates seu ipsius essentiae ab infinitate bonitatis», Petrus Thomas, De modis distinctionum, q. 8 (Madrid, biblioteca nacional, ms. 2016, f. 71v).

de Atarrabia (*Doctor Fundatus*), Fray Guillermo Rubió, Fray Alavaro Pelayo, Fray Francisco de Eiximis, asimismo Fray Bernardo de Dios, Fray Guillermo Gorris, Fray Pedro de Castrovol, Fray Juan Vidal, Fray Francisco Vidal de Noya y Fray Joannes Catalanus<sup>186</sup>. De modo que, la provincia catalana, contó con un conjunto de hermanos formados académicamente que ejercieron influencia en círculos intelectuales (Peláez, 1993, pp. 11-129), reales (Martínez, 2007, p. 35), políticos y eclesiásticos (Ensenyat Pujol, 2012, pp. 73-99).

El más representativo e insigne escotista catalán fue Antonio Andrés quien, según el *Compendium chronicarum Fratrum Minorum en Archivum Franciscanum Historicum* de Mariano de Florencia (1909, 2, 631-632), fue el *maxime profecerunt* de la doctrina del *Doctor Sutil* Juan Duns Escoto. La fidelidad del discípulo con respecto al maestro fue de tal modo que incluso Etienne Gilson en su clásico libro sobre la filosofía de Escoto (2007) confundió varios escritos de Andrés como propios de su maestro, confusión que se esclareció con la edición crítica de la obra escotista por parte de la Comisión Escotista Internacional de la Pontificia Universidad Antoniana de Roma desde mediados del siglo pasado<sup>187</sup>. Incluso, el caso de Fray Antonio Andrés (Berubé, 1979, pp. 386-388, D'Ors, 1992) se vuelve más interesante, dado que, no solo fue discípulo de Escoto<sup>188</sup>, sino también se traza una línea directa entre sus concepciones filosóficas con las doctrinas del célebre y a veces no tan bien visto por la curia romana, Fray Guillermo de Ockham, el *Venerabilis Inceptor*.

Otra importante provincia franciscana fue la de Galicia, especialmente el convento franciscano de Santiago de Compostela que, según la *Crónica de los XXIV Generales*, Francisco de Asís había permanecido en este lugar cuando peregrinó al santuario de Santiago. Esta tempranísima presencia franciscana<sup>189</sup> se corrobora además en los

---

<sup>186</sup> “Característica primera de todos estos autores es la de considerarse a sí mismo seguidores de Escoto. nos, por haber sido durante su estancia en París compañeros suyos de estudio; otros, por haber sido discípulos y otros por conocer directamente su obra, cuando todavía estaba en el ambiente su recuerdo” (Muñiz, 1996p.80)

<sup>187</sup> *De doctrina Joannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edimburgi, 1966. Cura Commissionis Scotisticae, Romae. Vol. I: *Documenta et studii in Duns Scotum introductoria*.

<sup>188</sup> Muñiz Rodríguez, Vicente (1979) “Antonio Andrés. La edición veneciana de su *Logica Vetus* de 1509”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VI, pp. 272-282. Asimismo, es interesante anotar las relaciones en temas de mariología: Gössman, M (1957) *Die Verkündigung an Maria in dogmatischen Verständnis des Mittelalters*. München. Dettlof, W. (1963) *Die Entwicklung der Akzeptations und Verdienstslehre von Duns Scotus bis Luther. Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*, Westfalen.

<sup>189</sup> García Oro, J., “Francisco de Asís en Compostela. Aspectos de una tradición franciscana”, *Compostellanum*, vol. 57, 3-4 (2012), pp. 143-154, ha dedicado un valioso estudio a esta tradición, en el que ofrece un estado de la cuestión, con nuevas aportaciones documentales. Las citas de las fuentes del

documentos de la biblioteca arzobispal de la misma ciudad donde los frailes solicitan el préstamo de libros: “los préstamos, así como las relativas devoluciones, quedaban cuidadosamente anotados en recibos o cédulas y hasta en un inventario general de la biblioteca. Los recibos y el mismo inventario hacen constar el día, el mes y la *era*\* en que fueron hechos” (Antonio García y García e Isaac Vázquez Janeiro, 1986, 540)<sup>190</sup>. A pesar de la controversia en cuanto a la temporalización del término *era* entre los autores citados y Manuel de Castro (1993) lo cierto es que se constata la presencia franciscana en Santiago y su interesante necesidad de contar con libros para el estudio del convento *menor* (De Bruyner, 1930 y García Oro 1993) con lo cual se demuestra que existió en esta provincia un interés por la formación intelectual de sus miembros.

Junto a la lista de libros, “se puede decir que estaba allí representa toda la ciencia divina y humana: Sagrada Escritura, comentarios bíblicos, escritores cristiano antiguos (Dioniso Areopagita, Boecio, Casiodoro); sermonarios medievales; Aristóteles, el Almagesto de Tolomeo, la ciencia y filosofía árabes (Alfragán, Alfarabi, Averroes, Algazel); y, en fin, todos los libros de Pedro Lombardo, comprendido el libro de las sentencias, con que se abre la serie de los recibos” (Vázquez Janeiro, 1995, p. 48).

La provincia de Extremadura fue otra importante entidad franciscana, cuyo programa de formación intelectual respaldó la opción de la doctrina escotista con la cual fueron formados los frailes que arribaron al Perú. La gran mayoría de aquellos que cruzaron el Atlántico como misioneros en las Indias americanas fueron originarios de esta provincia, la de San Miguel de Extremadura (Andrés, 1994). Según sostiene Borges (1990a) entre los nombres de los primeros franciscanos en tocar las costas americanas fueron de Fray Juan de Daule y Fray Juan de Cosin a quienes se unió luego Fray Ramón Pané y fray

---

siglo XIII las he tomado de este autor (véase pp. 144-145); véanse también Manso Porto, C., “San Francesco d’Assisi e la sua missione apostolica a Compostela. Tradizione letteraria e riflessioni su stanziamento e fondazione del convento compostelano”. En: Singul, F. (dir.), *Pellegrino e nuovo apostolo. San Francesco nel Cammino di Santiago, Palazzo Bonacquisti*, Assisi. Dal 22 agosto al 20 ottobre 2013, Xunta de Galicia, 2013, pp. 78-96 (italiano), 305-314 (gallego), 408- 417 (español), 513-523 (inglés). Reedición en español Peregrino y nuevo apóstol. San Francisco en el Camino de Santiago, Xunta de Galicia, 2014; Yzquierdo Perrín, R., “Iconografías de San Francisco de Asís en Galicia: tradiciones, leyendas y textos”, *Anuario Brigantino*, n.º 36 (2013), pp. 277-316.

\* El subrayado es del autor.

<sup>190</sup> Según los autores: “el original se conserva en el f. 227r del MS 4 de la Biblioteca municipal de Marsella; había sido ya editado, por primera vez, por H. Homont, “Catalogue de la bibliothèque de Bernard II archevêque de Santi-Jacques-de-Compostelle (1226)”, *Bibliothèque de l’Ecole de Chartres* 54 (1893) 327-333.

Diego de Altamirano, sin embargo, son datos que oscilan entre una verdad histórica documentada y una tradición oral (Borges, 1990b).

Los miembros de estas provincias trajeron a América una tradición filosófica e intelectual aún no definida con respecto a qué escuela o doctrina debían seguirse la orden de hermanos menores (Errasti 1986), pues no tenía hasta aquel entonces (siglos XV y XVI) un “doctor emblemático” como sí fue el caso de la orden dominica con Santo Tomás de Aquino. Se suma a ello la situación interna de la institución franciscana que experimentaba movimientos reformistas bastante radicales que muchas veces colindaban con la herejía. Aún el *joaquinismo* era una corriente espiritual e intelectual muy fuerte a pesar de las campañas de erradicación que se implantó dentro de la seráfica institución, de modo que, los franciscanos joaquinistas también llegaron a América trayendo consigo una perspectiva filosófica y teológica muy peculiar que ha sido ampliamente estudiada por John Phelan (1956) en su libro *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Si bien la mayoría fueron formados filosóficamente en la escuela escotista, pero esta no necesariamente era la escuela oficial de la Orden en su conjunto. En todo caso, el complejo debate interno y externo de los franciscanos se extendió a América y fue en los claustros limeños donde buena parte de la opción por la doctrina escotista había sido optada incluso antes que la orden en general lo asumiera como su doctor emblemático a mediados del siglo XVII, de modo que, en la siguiente sección será de vital importancia analizar cómo fue incluido el pensamiento de Duns Escoto en la formación universitaria hispanoamericana y los debates que suscitó su presencia.

### 2.2.2.- La querrela universitaria en España contra la «ratio studiorum» de Juan Duns Escoto

La formación académica de los miembros de la Orden de Frailes Menores se sustentó en los modelos escolásticos propios de su época, pero los cambios suscitados, en primer lugar, por la Reforma protestante y la Contrarreforma católica y, en segundo lugar, por las reformas internas de la misma orden, obligó a ir modulando las currículas de formación académica. Se estudió en acápite anteriores el progreso de la formación universitaria de los franciscanos quienes a pesar de contar con una red de escuelas bien constituida y con una tradición universitaria, las principales doctrinas de sus miembros aún eran debatidas y cuestionadas por su ortodoxia.

Una serie de capítulos generales en la Orden da cuenta de la necesidad de organizar no solo los estudios y los colegios en toda la institución, sino de contar con una doctrina oficial que garantice la total obediencia a la doctrina eclesiástica. En el Capítulo general de 1565 se exigió de modo más claro y directo la necesidad de la formación intelectual de los frailes quienes no solo debían estudiar en sus propios centros de enseñanza, sino además con especial preferencia la doctrina de Juan Duns Escoto a pesar de que aún no había una declaración oficial:

“a partir de este momento especialmente la alternativa de la *via scoti* se inserta en la Orden como el lugar apropiado en el que asentar los estudios teológicos desde el modo franciscano, lo que supuso un impulso de su presencia en los centros de la Orden y fuera, en los lugares donde los hermanos franciscanos dedicados a la teología debían de ocupar sus responsabilidades. El impulso se verá reforzado a partir del siglo XVII, sobre todo, a partir de la Congregación general ultramontana (Toledo 1673)” (Lázaro Pulido, 2011, 161).

La declaración y preferencia oficial por la doctrina escotista se producirá muchas décadas después, y en el curso de este proceso la presencia e influencia de los franciscanos peruanos fue crucial, ya que, fue en Lima el lugar donde se publicó la *Logica in Via Scoti* en 1610 contando con la aprobación de los censores oficiales tanto de la Iglesia, de la orden en general y de la provincia peruana de los Doce Apóstoles. En efecto, la aceptación oficial de Duns Escoto para toda la orden franciscana en general fue una primicia peruana cuyas consecuencias se generalizó en el Capítulo general de Toledo de 1633 cuando la curia general de los menores adoptó finalmente el escotismo.

Los franciscanos próximos a venir al Perú fueron formados en un ambiente académico donde se debatió entre qué doctrinas filosóficas debía optar preferencialmente la seráfica Orden, aunque por la fama de su pensamiento, “documentado está la enseñanza escotista en los centros franciscanos, y lo que es más interesante para nuestro propósito y que sirve de modelo explicativo, el hecho de poder rastrear la huella escotista en la formación de los territorios de misión como Lima, Méjico o Manila” (Lázaro Pulido, 2011, p. 164), deseo o proyección que se empieza a escribir desde este lado del mundo para comprender cómo fue el traslado de la doctrina escotista al Perú cuando este aún era un virreinato y cómo fue germinando en una doctrina propia y su influencia en la historia intelectual de los seráficos hermanos.

a.-El debate externo de la orden franciscana: entre Agustín,  
Tomás y los doctores menores

La presencia franciscana, como se ha visto, en la Universidad de Salamanca data desde fechas tempranas. El célebre *Studium Generale* de San Francisco de Salamanca ha sido parte primordial en la historia de esta añeja universidad y sus diversas escuelas (Pena González, 2008, Belda Plans, 1999 y 2000). Las celebridades graduadas en esta casa de estudios incluían franciscanos en sus filas (Cubas Martín, 2011). Aunque la historia de la presencia de los *menores* en esta universidad no fue tan pacífica, sobre todo con respecto a sus posturas teológicas, filosóficas y hasta políticas que generaron siempre polémicos debates (Beltrán de Heredia, 1966; Lamouroux, 1988, Sala Balust, 1956)<sup>191</sup>. Especialmente en estos temas, los *menores* salmantinos adoptaron posturas novedosas y muchas veces contrarias a las ideas sostenidas por la ortodoxia de la Iglesia romana. De modo que para el siglo XVII con una Escuela de Salamanca ya consolidada (Carabias, 1986; Alejo, 1990)<sup>192</sup>, con una pléyade doctores de renombrada fama (Ajo, 1957-1966; Sala Balust, 1962-66) la presencia de los hijos del santo de Asís empezó a ser cuestionada en medio de una la escuela salmantina que entonces había forjado una red intelectual e internacional muy sólida (Rodríguez Cruz, 1977)<sup>193</sup>, de modo que, no es casual que de Salamanca hayan sido graduados ilustres servidores estatales, grandes maestros, célebre

---

<sup>191</sup> Puede tomarse referencias históricas de primera mano de: *Constituciones de la Universidad de Salamanca (1422)*, edición paleográfica, con prologo y notas de Pedro Urbano Gonzáles de la Calle y Amalio Huarte Echenique, madrid, 1927. Asimismo, como se anotó, Vicente Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Salamanca, 1966-1968. Beaujouan, Guy (1962) *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses «Colegios Mayores»*, Bordeaux. Cirilo Flórez, Miguel; Pablo García Castillo y Roberto Albares, (1988) *El Humanismo Científico*, Salamanca. Cirilo Flórez, Miguel; Pablo García Castillo y Roberto Albares (1989) *La Ciencia del Cielo. Astrología y Filosofía Natural en la Universidad de Salamanca, 1450-1530*, Salamanca.

<sup>192</sup> Cuervo Justo (1914-1916) *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, 3 vols Salamanca. VV. AA. (1984) *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, Madrid. Pereña, Luciano (1986) *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca. Hernández-Alfonso, Francisco Martín y Ramón Hernández, Martín (1989) *Humanismo Cristiano*, Salamanca. Ramón Hernández Martín (1983) *Fray Francisco de Vitoria. Síntesis de su vida y pensamiento*, Burgos.

<sup>193</sup> Para el siglo XVI salmantino, Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca, 1218-1600*, Salamanca 1970-73, 6 vols.; María Pilar Valero García, *La Universidad de Salamanca en la época de Carlos V*, Salamanca 1988; Daniel Sánchez Sánchez, *La Universidad de Salamanca a través de sus claustros (1555-1575)*, Salamanca 1980 (Tesis doctoral inédita). Para el siglo XVII, Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad Salmantina del Barroco*, Salamanca 1986, 3 vols. 17

religiosos e incluso haya sido el modelo de fundación para la Universidad de San Marcos de Lima.

Asimismo, es interesante mencionar las polémicas filosóficas y teológicas entre las diversas órdenes asentadas en los claustros salmantinos. Durante los siglos XVI y XVII se debatió un conjunto de ideas y conceptos que involucraron a las principales mentes de entonces siendo España en aquella época el centro del mundo europeo y Salamanca su principal foco de ideas. Así, para el siglo XVII una serie de controversias entre perspectivas filosóficas y teológicas muy distintas obligó a que la Universidad tomara postura de acorde a los intereses del estado y de la Iglesia. Es decir, fue clave analizar detenidamente las ideas defendidas por las principales órdenes religiosas y los doctores que la componían. Los efectos de la reforma protestante y de la contrarreforma prevalecieron ante el temor de una constante seguidilla de reformas que pongan en peligro la unidad eclesiástica, así como el inmenso reto que supuso la lectura de la *realidad americana* desde una perspectiva filosófica y teológica.

Por otro lado, el siglo XVII en Salamanca fue el período de los dos grandes *juramentos* que hicieron las órdenes religiosas agrupadas en dos bandos. Por un lado, aquellos que defendían el tomismo como doctrina emblemática (y de hecho fue el núcleo de la Escuela de Salamanca), y por el otro, el conjunto de filósofos defensores de las doctrinas franciscanas, especialmente la de Duns Escoto. En medio de esta situación, fue necesario que la Universidad realizara una declaración oficial sobre qué doctor y doctrina debía enseñarse con especial interés en sus aulas.

La universidad de Salamanca y su famosa escuela (Pena González 2009a y 2009b) tuvo como principal característica la prioridad de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, especialmente la *Summa Teológica*, como fuente principal de la enseñanza de la teología que, a diferencia de la tradición escolástica propiamente dicha, el estudio de la teología se regía bajo el modelo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En Salamanca se optó, bajo el liderazgo de Francisco de Vitoria, por la doctrina tomista con exclusividad. Dicha lectura teológica fue realizada desde un contexto y proyectado hacia un horizonte de corte más moral, legal y político, de modo en este quehacer teológico, la Escuela de Salamanca planteó cuestiones tan importantes como el asunto del justo precio, el tema de la obediencia o desobediencia civil, el debate de la libertad de los mares y el hecho de la *cuestión indiana* en los territorios americanos.

El tomismo fue la columna vertebral de la Escuela salmantina, cuyas raíces se remontan al siglo XIV con las célebres reformas que hizo Pedro Martínez de Luna en 1381 dotándola de tres cátedras y, cuando este fue elegido papa Benedicto III en 1411, con la obtención de mayores privilegios equiparándola con la Universidad de París, de manera que en 1416 en Salamanca hubo 4 cátedras de teología<sup>194</sup>: una de Prima, otra de Vísperas y las otras dos correspondientes a los franciscanos y dominicos. El franciscanismo no necesariamente fue parte primordial en la configuración de esta escuela, más bien, fue un contrapeso con respecto al tomismo que se enseñaba con exclusividad.

Un aspecto que es importante anotar junto al escotismo fue la presencia del nominalismo, especialmente de inspiración ockhamista, en las aulas salmantinas<sup>195</sup>. El nominalismo, que merecería un trabajo independiente, fue uno de los puntos controversiales para que la apertura intelectual del cardenal Cisneros organice en la Universidad de Alcalá una reforma universitaria que incluya la pluralidad de enseñanzas de las famosas tres vías filosóficas y teológicas: la vía tomista, la vía escotista y la vía nominalista, a diferencia de la Universidad de Salamanca que había optado exclusivamente por Tomás:

“Lo cual tiene su lógica, puesto que al ser Salamanca la primera Universidad de Castilla, mantenía férreamente sus tradiciones y métodos clásicos, cuidando de que no se introdujeran fórmulas nuevas que pudieran generar espacios peligrosos. Al mismo tiempo, es la realidad de toda institución que, en el paso del origen más vivo, despierto y carismático a la progresiva ordenación e institucionalización, cada vez se va haciendo más lenta y moderada; mientras que no surja algo que la remueva en su proceder” (Pena González, 2009b, p. 198)

---

<sup>194</sup> Isaac Vázquez Janeiro, “La Teología de Salamanca en el siglo XV”, en Luis E. Rodríguez-San Pedro (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. III, 1. Saberes y confluencias*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p. 171.

<sup>195</sup> A este respecto puede consultarse a Vicente Muñoz Delgado, “La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo XVI”, *Salmanticensis*, 1 (1945), pp. 133-167; Vicente Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530). Ambiente, literatura, doctrinas*, Madrid, Estudios, 1964; Vicente Muñoz Delgado, “La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI”, *Salmanticensis*, 14 (1967), pp. 171-207. Cirilo Flórez Miguel, Pablo García Castillo y Roberto Albares Albares, *La ciencia del cielo. Astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989; Pablo García Castillo y Roberto Albares Albares, *Pedro Sánchez Ciruelo. Una enciclopedia humanista del saber*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990; Pablo García Castillo y Roberto Albares Albares, *El humanismo científico*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1999.



Del mismo modo, el escotismo que tanta presencia tuvo en Salamanca, especialmente en el convento de San Francisco el Real donde funcionaba el *studium generale* de la orden, padeció serios reveses dada la cantidad de reformas al interior de la Orden y de conflictos externos que por momentos la presencia del escotismo suele pasar por desapercibido<sup>196</sup>. Así, en las aulas de Salamanca el quehacer filosófico *ad mentem Scoti* fue dejado de lado a favor del Aquinate. La eminente figura de Francisco de Vitoria<sup>197</sup> fue crucial para entender los cambios en Salamanca que condujeron a la redacción de un *Memorial* a favor de la exclusividad tomista por parte de los profesores salmantinos, y otro *Memorial* en defensa de los profesores franciscanos de dicha universidad.

#### a.1.-El juramento por la Universidad de Salamanca de 1627

Este documento fue redactado por un grupo de profesores de la Universidad de Salamanca y publicado en 1627 bajo juramento para la enseñanza exclusiva de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino y de San Agustín. El título completo de este texto redactado íntegramente en español reza así: *Por la Universidad de Salamanca y las sagradas religiones de Santo Domingo y de San Agustín. Sobre la confirmación del estatuto y*

---

<sup>196</sup> Acerca del Estudio General de los Menores, ver Manuel de Castro y Castro, *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale*, Santiago, Liceo Franciscano, 1998; Isaac Vázquez Janeiro, "El convento y Estudio de San Francisco", en Luis Rodríguez-San Pedro (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. 1. Trayectoria histórica e Instituciones vinculadas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 613-633. Heinrich von Hurter, *Nomenclator literarius Theologiae catholicae theologos exhibens aetate natione, disciplinis distinctos*, t. IV, Oeniponte, 1926 (4 ed.), n. 412; Isaac Vázquez Janeiro, «Repertorio de franciscanos españoles en teología durante la Edad Media», *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España*, 3 (1971), pp. 235-320.

<sup>197</sup> Francisco de Vitoria llegó a Salamanca en 1526 y renovó el estudio de la teología con la exclusividad de estudio de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Ricardo Garía Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Romae, Universitatis Gregoriana, 1938, pp. 260-266. Tuvo las influencias "de maestros como John Mair, John Fisher, Josse Clichtove, Jacques Lefevre el'Étaples y Johannes Eck es suficientemente significativa en su comentario a la *Summa*, donde claramente se va ampliando su horizonte de sentido tanto hacia un humanismo religioso y moral, de igual manera que hacia el campo jurídico. Vitoria se detiene en comentar del Aquinate, precisamente, la I a y II, donde el argumento es eminentemente práctico y jurídico. Así, aunque la fuerza recaía sobre el tomismo, éste no se imponía de manera tajante, sino que tenía un carácter dialogal, que se ponía en estrecha relación con la línea de acción emprendida por la Teología en las aulas salmantinas el siglo anterior. El contacto con la realidad, con lo concreto, distanciándose de lo genérico, como algo propio del pensamiento medieval, era una alternativa sugerente para aquellos que se acercaban a sus aulas. Si las lecciones estaban basadas en el comentario de Santo Tomás, las extraordinarias se acercaban a los temas de actualidad, en los que el maestro salmantino encontraba en el Aquinate también un perfecto interlocutor" (Pena González, 2009b, p. 203).

*juramento de enseñar y leer las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás y no contra ellas*, impreso en Barcelona por Pedro Lacavallería.

Es importante resaltar el sintagma de la última parte del título, dado que, es una exposición apologética de las doctrinas de ambos doctores (Agustín y Tomás). Lo interesante del marco que cubre elaboración de dicho documento se contextualiza en el momento en que las doctrinas de la *vía moderna* o *vía nominalista* representaba un peligro real con sus cuestionamientos a los fundamentos más dogmáticos del catolicismo, de modo que la experiencia de la reforma protestante, el Concilio de Trento y el rol de los teólogos españoles en la contra reforma católica exigió el cuidado en la selección de las doctrinas que debieron enseñarse en la universidad española.

El texto contiene explícitamente los argumentos a favor de a enseñanza y lectura de las filosofías y teologías exclusivas de Santo Tomás de Aquino y de San Agustín. El artículo primero reza su título así: “Que la Universidad justamente pide y con maduro acuerdo hizo el dicho estatuto y juramento”. En efecto, inmediatamente se expone bajo fórmula de juramento la exclusividad de estas doctrinas y en contra de otras, explícitamente de la escuela franciscana como la escotista y la nominalista. El juramento inicia así:

“Iuro in quotidianis lectionibus, quas in Academia, vel Cathedra moderator, vel, voluntarius professor leger, me docturum, atque lecturum in Theologia Scholastica doctrinam Agustini et conclusiones Divi Thomae, quas in Summa Theologiae docet, ubi horum sanctorum mens aperta fierit, ubi vero anceps et dubia, nihil doctorum, neque lecturum, quod eorum doctrinae aversari senserim, sed quod, vel iuxta meum sensum, vel eorum, qui discipuli sanctorum Augustini et Thomaecommuniter consentur, tantorum Patrum doctrina magis conforme iudicaverim. Excipio opinionem de immaculatae Virginis Conceptione, et ea quae iure Ecclesiastico immutata sunt, vel postea immutabuntur, et quae cum alim controversa essent, iam constitutionibus Apostolicis definita sunt. Et si quando Cathedram Scoti, vel Durandi moderabor, quamvis ad id teneri nolo, licere tamen mihi volo, pro eo tantum tempore probabiles eorum Doctorum opiniones sequi absque perjurii crimine” (*Juramento*, 1627, pp. 8.9)

Los miembros y profesores salmantinos juran enseñar las doctrinas de Tomás y Agustín y *cuidarse* de las de Escoto y Durando. Aunque, si bien es cierto, existe una cuestión escotista en torno a este juramento, es importante anotar que en dicho juramento queda bien claro que Escoto no representa en sí mismo un peligro para la ortodoxia, aunque, tampoco se expresan muy a favor de él, quizás por no enturbiar más las aguas:

“Se hace en el juramento la salva la Iglesia Romana, a sus definiciones y decretos, que aunque se estaba dicho, quiso la Universidad expresar el sentimiento Catholico. También a los grandes Doctores Escoto, y Durando no les quita sus Cathedras, ni las deja con el título solo, fino a sus Cathedraticos con libertad de seguir, y defender todas sus opiniones probables, el tiempo rigieren sus Cathedras. Ni se prohíben en este juramento los pareceres que se dan en escritos, fuera de las lecciones de las Cathedras, que también deja libertad para que se puedan dar según las reglas de la Theologia, en materia de conciencia, recibidas también de los juristas” (*Juramento*, 1627, p. 10)

El juramento de Salamanca apela a favor de la opción de un *maestro* (pp. 11-76) que hiciese de guía en la formación intelectual de los estudiantes salmantinos. Lo interesante, además, del contenido, es el modo en cómo se plantean los aspectos o requisitos que debiera cumplir dicho *magister* con un estilo propio similar al de los humanistas que combina magistralmente la oratoria, la retórica y la analítica. En efecto, ante la gran cantidad de maestros y doctrinas que pueden ser principios de amenaza a la catolicidad y de la “República Cristiana”, se opta por Tomás y Agustín:

“(…) como veremos en el artículo segundo, y claro está, que esta manera de perfección firmeza, se debe con más razón a la sagrada teología, pues siendo entre las ciencias la de mayor alteza, en la parte tópica la vemos sujeta a mayor variedad de doctrinas y con mayor peligro. Luego fue conveniente y aún preciso que en tiempo de tanta libertad o tempestad de opiniones y juicios, eligies la Universidad maestros y doctores que fuesen príncipes en la parte Escolástica y que fuesen de tanta autoridad que por sus profesores se rinann a ella empleando sus ingenios, no en la invención de nuevas doctrinas, sino en ilustrar la de estos Príncipes reconociéndolos como dados por la divina proviencia para remedio de la inconstancia y libertad humana” (*Juramento*, 1627, pp. 15-16)

En consecuencia, y bajo las premisas de la búsqueda de una unidad doctrinal, el *studium* de Salamanca optó la enseñanza de san Agustín y de santo Tomás por la catolicidad demostrada no solo en sus obras sino también por los documentos pontificios, especialmente los del Concilio de Trento que reafirman la ortodoxia de ambos doctores y príncipes de la Iglesia.

En suma, y tomando en cuenta la tempestad de las doctrinas que amenazan a la “República Cristiana”, la Universidad de Salamanca se vio obligada a realizar dicho juramento, pues “es necesario seguir las doctrinas antiguas de la Iglesia y evitar

novedades” (*Juramento*, 1627, p. 45). Estas novedades, precisamente, representan las doctrinas nominalistas enseñada muchas veces por los franciscanos en sus estudios cuya estrecha relación se mantuvo con las doctrinas de Juan Duns Escoto, por tanto “la unidad de la doctrina importa grandemente para la conservación de la unidad de la fe, pues esta variedad abre el camino y dispone para los cismas y herejías” (*Juramento*, 1627, p. 47).

En la segunda parte del texto cuyo título dice “Respuesta a los contrargumentos”, se expone un total de nueve argumentos contrarios de dicho juramento y que son respondidos por los autores del mismo. El contrargumento más importante por la inclusión del escotismo y del nominalismo franciscano es la *segunda objeción*. En esta, los autores desarrollan el argumento de la cuestión franciscana en Salamanca:

“Oponen o segundo, que este juramento es injurioso a San Buenaventura y a la religión de San Francisco, pues se pone límite a la defensa pública de su doctrina, y no hay duda, sino que San Buenaventura es tan grande docto de la Iglesia como santo Tomás y que tiene tan exageradas alabanzas en su favor, de Concilios y Pontífices. También este juramento tiene envuelta suma ingratitud y feo desagradecimiento a los príncipes escolásticos que todos han sido de la religión de San Francisco, pues Santo Tomás tomó tantas cuestiones de Alejandro de Hales, su maestro, y los escolásticos y moniales tienen su fuente y principio en la misma religión, luego, juramento que olvida a ingratitud, desterrando y desechando a los primeros benefactores, fundadores de las ciencias, es inválido e ilícito (...)” (*Juramento*, 1627, pp. 110-111).

El documento del *Juramento* de 1627 compuesta por los profesores de Salamanca fue un acto de salvaguarda de la catolicidad del imperio, el trauma del cisma luterano y las luchas religiosas impulsaron a que estos maestros tomen una decisión a favor de doctores más proclives a una catolicidad, a pesar de que las doctrinas de Santo Tomás de Aquino fueron severamente cuestionadas en el famoso sílabus de Etienne Tempier cuando promulgó la condena de 1277 en la Universidad de París. Este hecho sugiere que las doctrinas no permitidas debían ser exhaustivamente examinadas para evitar de que sean semillas de futuras rupturas y cismas. En ese sentido, la doctrina desarrollada por los franciscanos fue vista en buena medida como “peligrosa”, especialmente las de Juan Duns Escoto y de Guillermo de Ockham. Se debía, por tanto, tomar con mucho cuidado la enseñanza y lectura de las doctrinas escotistas y ockhamistas. Estas “novedades” fueron puestas en cuestión constantemente, y no pasó mucho tiempo para que los frailes redactaran un documento en defensa de sus afamados doctores.

## b.2.-El *Memorial* franciscano de 1628

La respuesta por parte de los frailes menores en medio de las tensiones a causa del juramento que hicieron los profesores de Salamanca en 1627 no se hizo esperar. Así, el año 1628 los franciscanos de la Universidad de Salamanca redactaron el *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* que reúne los principales argumentos a favor de la restitución y valoración de los filósofos y teólogos *menores*, pues como se sostiene en la primera página de tan célebre documento: “La religion de San Francisco acude a los pies de V. Magestad, como a particular protector y defensor, y dize, que la Universidad de Salamanca ha hecho un nuevo juramento de leer y enseñar tan solamente la doctrina de San Agustín, y las conclusiones de S. Tomás, tocantes a la teología Escolastica, y contenidas en la Suma Teológica, dexando excluidas otras cualquier doctrinas de los demás Santos, Padres y Doctores Escolasticos que sean contrarias”.

Es sugerente resaltar la importancia de este *Memorial*. En primer lugar, es un texto interesantísimo para conocer de manera compendiada las principales tesis filosóficas que se debatieron en la Universidad de Salamanca. Del mismo modo, es un documento que si bien aparentemente no muestra relación alguna, sin embargo, se conecta con la *Logica Via Scoti* del filósofo peruano Jerónimo de Valera publicada en Lima en 1610, cuya fórmula in «*via Scoti*», empleada a lo largo de toda su obra, es la primera en usarse en la historia intelectual de la Orden de Frailes Menores tal como se constata en la Aprobación de Fray Diego de Pineda y probablemente haya influido en la opción franciscana del *in via Scoti* aprobada por el Capítulo General de Toledo de 1633. Finalmente, un dato no menor es que Lima fue la única ciudad del orbe americano que recibió el derecho de imprimir y publicar dicho *Memorial* impreso por Jerónimo de Contreras junto al convento de Santo Domingo el año de 1629.

El *Memorial*, como se mencionó brevemente, es una defensa de los principales doctores y maestros de la orden franciscana, o desde nuestra perceptiva de los principales representantes de las diversas escuelas que conforman la matriz franciscana, ante las autoridades de la Universidad de Salamanca a partir del juramento que el mayoritario grupo de profesores hizo en leer solo las doctrinas de San Agustín y de Santo Tomás de

Aquino. El pedido al rey es claro: “Y así como parte más agraviada, pide, y suplica a V. M. la ampare; y favorezca, y mande que se vean, y examinen las razones que alega de su justicia en este memorial, y los inconvenientes que representa, para que, enterado de la verdad, provea lo que más conviene, y fuere del servicio de Dios, y de. V. M. y mayor provecho de esta República Christiana” (*Memorial*, p. 2)<sup>198</sup>.

El juramento<sup>199</sup> que los profesores salmantinos hicieron de no enseñar la doctrina escotista es claramente por las “peligrosas novedades” que guardaban las ideas del *Doctor Sutil* («El verse notada q defendía nuevas opiniones», *Memorial*, I, 1, 2), pero aún más claro es el temor a las nuevas ideas identificadas con el nominalismo y el escotismo más cercano a Ockham, algo que no es tan cierto, pues en el fondo, los dominicos que encabezaron el juramento del año anterior, prefieren evitar ideas que conduzcan al desorden político: «oponiéndole a nuevas doctrinas, y opiniones, que en estos tiempos se han introducido y la tiene agraviada y ofendida. Para lo cual conviene, que haya unidad de Maestros, y tales como la Universidad elige, y unidad de dotrina, para mayor provecho de la Iglesia, para la paz y el buen gobierno, y enseñanza de los oyentes» (*Memorial*, I, 1, 2). En ese sentido, los apologistas franciscanos son muy claros: la Orden de Frailes Menores no ha ofendido a la Universidad en ningún momento con ninguna doctrina que no sea ortodoxa (*Memorial*, I, 1, 4). Ante este agravio, la petición de los frailes es evidente: «Por esta razón de inocencia agraviada, debe V. Majestad oír a la Religión de San Francisco» (*Memorial*, I, 1, 4).

El primer doctor *menor* en ser defendido es Juan Duns Escoto a quien reconocen no solo las sutilezas de su pensamiento, sus aportes a la lógica de un nuevo argumento ontológico sobre la existencia de Dios, a la limitación crítica de la metafísica, la preeminencia de la voluntad, sino también como el más importante defensor de la Inmaculada Concepción de la Virgen María y el primero en formular los argumentos a favor de este dogma

---

<sup>198</sup> He modernizado algunos caracteres para que puede ser leído sin mucha dificultad.

<sup>199</sup> «Iuro in quotidianis lectionibus, quas Academia, vel Cathedrae moderator, vel voluntarius profesor legero, me docturum atque lecturum in Theologia Scholastica doctrinam Agustini, conclusiones D. Thomae, quas in Summa Theologiae docet, ubi horum sanctorum meis aperta fuerit, ubi vero anceps, dubia, nihil docturum, neque lecturum, quod eorum doctrinae aduersari senserim, sed quod vel iuxta meum sensum vel eorum, qui discipuli SS. Augustini, Thomae communiter censentur, tantorum Patrum doctrinae magis conformer invenim. Excipio opinionem de Immaculate Virginis Conceptuone, eaque que iure Ecclesiastico immutata sunt, vel postea immutabuntur, quae cum olim controversa essent, iam constitutionibus Apostolicis definita sunt. Et si quando Cathedra Scoti, vel Durandi moderabor, gnamuis ad ide teneri nolo, licere tamen mihi volo pro eo tantum tempore probabiles eorum Doctorum opiniones sequi absque periurii crimine.»

aprobado casi 700 años después. El primer artículo, en efecto, está consagrado explícitamente al filósofo y teólogo escocés: “Que Escoto resplandeció no solamente en la doctrina tan recibida y acreditada en la Iglesia, además también en la santidad de vida”. Así, es imprescindible defender su santidad de vida y su catolicidad frente a las sospechas de herejía de sus principales ideas:

“No le faltó este accidente de santidad de vida al Doctor Sutil Escoto, para mayor lustre de su doctrina, pues fue varón apostólico, guardando la humildad y pobreza evangélica, con observancia tan rigurosa, que siempre a imitación de los Apóstoles andaba descalzo y desnudo con solo hábito pobre, jornadas muy largas, cuando de unas provincias a otras lo enviaba la obediencia” (*Memorial*, 1629, p. 6)

Y para ello, nuevamente la retórica y el modo de argumentar propio de la época hace gala de los más interesantes planteamientos retóricos. Todas estas a favor de la defensa del sabio y santo pensador de la Inmaculada: “De ambas cosas fue insigne testimonio el caso tan celebrado de la defensa que hizo cerca de la Concepción purísima de la Virgen Nuestra Señora, pues habiendo sido el primer Doctor que la redujo a controversia escolástica en Oxford, donde fue catedrático de Prima, después por mandato del Pontífice Clemente V fue a la Universidad de París en el año de 1480 a defenderla públicamente y convencer a todos los doctores y maestros de aquella universidad, entonces la más insigne del mundo, que se habían alterado con la opinión” (*Memorial*, 1629, pp. 56-57).

No es casual que la defensa de los doctores de la orden franciscana haya iniciado con la defensa de las tesis escotistas, puesto que, según los documentos legales de la orden de aquel siglo –y tal como veremos en el acápite que continúa a este- ya existía una clara intención de oficializar al doctor escocés como el “doctor emblema” de la seráfica institución:

Como corría por cuenta de la Virgen la ventaja y excelencia de los estudios de Escoto, bien le cumplió la palabra de alcanzarle de su Hijo ciencia más infusa que adquirida, pues siendo de tierna edad, oyendo la Dialéctica, Filosofía y Metafísica, comentaba los textos de Aristóteles con razones tan sutiles levantando dificultades tan nunca oídas que causaba admiración a los maestros que le enseñaban. De veinte años se graduó de maestro en la Universidad de Oxford y llevó la cátedra de Prima, donde leyó las cuatro Sentencias con espanto de los más doctores. Siendo de treinta años, en la Universidad de París, que era entonces la más insigne del orbe, llevó también la cátedra de Prima y recibió grado de Doctor donde los volvía a leer, siendo prodigio de la ciencia y dando tanta luz a la teología escolástica y descubriendo en ella caminos nunca andados de tales sutilezas y profundidades que parecía como Águila Real, no solo exceder a los demás

doctores, pero a sí mismo, donde vino a levantarse con título de Doctor Sutil. (*Memorial*, 1629, p. 78).

En efecto, si ha de sostenerse esta defensa, y sabiendo de la ortodoxia de Escoto, no existen motivos para que este no sea considerado en las aulas de Salamanca, pues como muestras los numerales que van del 14 al 27 del célebre *Memorial*, la doctrina escotista es tan segura y digna de ser estudiada.

El camino para que esta defensa del escotismo hispánico se lleve a cabo tiene antecedentes muy importantes como el Capítulo General de 1565 momento en el cual la Orden de Frailes Menores oficializa y ratifica la importancia del trabajo intelectual remitiéndose a la tradición de pensadores e intelectuales de fama mundial propios de su orden, aunque -como se desarrollará en el siguiente acápite- el problema fue que los frailes en el proceso de reformas internas se alejaron de las universidades, y eso produjo que “a partir de la ausencia de los franciscanos de las Universidades fue que la cátedra de Scoto era regentada por profesores no franciscanos que poco o ningún aprecio tenía por el Doctor Sutil” (González, 1989, p.681). Y a pesar de que la Universidad de Alcalá se había convertido en el centro de los pensadores franciscanos animado por el cardenal Cisneros, el debate iniciado en Salamanca no cesó, más bien, agudizó los conflictos internos de la institución y motivó a que luego de una serie de capítulos finalmente se opte por la doctrina escotista.

b.-El debate interno de la Orden Franciscana: hacia la fórmula  
«in via Scoti»

Los siglos XV y XVI significaron para los frailes menores un tiempo de cambios muy profundos y trascendentales para su historia. La crisis generalizada de la Edad Media de los siglos XIV y XV nombrada por Huizinga como el “Otoño de la Edad Media” fue también la época de las grandes reformas del pensamiento, de la religión, de la ciencia, del hombre y su estatuto en el mundo. Asimismo, fue el momento del ensanchamiento geográfico y político con la presencia de América, momento crucial para la reevaluación de los presupuestos filosóficos y teológicos que la realidad americana significó para el pensamiento europeo, esta, efectivamente, impulsó y exigió, para la mentalidad de la época, la gran “novedad indiana” (Ballesteros, 1987).



La necesidad de la formación intelectual en la Orden giró hacia una cuestión más burocrática con la carrera por la obtención de títulos que al agudizarse condujo a la seráfica institución a una de las crisis más graves de su historia: la necesidad de una reforma espiritual donde el núcleo de la vida franciscana, y bajo este ideal la familia franciscana experimentó las tres más grandes divisiones: la rama *observante*, la rama *conventual* y la rama *capuchina*. En efecto, junto a los debates y querellas externas de los frailes con las otras órdenes religiosas por asuntos académicos, y en buena medida también político, se sumó una serie de reformas y querellas internas de dimensiones espirituales e intelectuales, siendo el debate por la opción de un maestro emblema el que más tiempo duró y el que mayor esfuerzo demandó para los hijos de San Francisco, dado que tuvieron que demostrar la ortodoxia de sus doctores tanto en el espacio externo como la universidad y la Iglesia católica como en el espacio interno como en el seno de las provincias franciscanas. Por tanto, fue necesario la celebración de varios capítulos generales para que la doctrina escotista fuera aceptado universalmente para la toda la orden.

Al interior de la Orden fue tomando fuerza desde fines del siglo XIV la corriente reformista a favor del abandono absoluto los estudios universitarios, pues estos alejan a los hermanos del espíritu primigenio de vida evangélica, de modo que, los frailes universitarios fueron dejando rápidamente el ambiente académico y tomaron posturas contrarias a toda preparación intelectual (Vásquez, 1968), con lo cual no solo fue una respuesta extrema de un sector de la Orden franciscana, sino también representó un peligro para la Iglesia en general, dado que la posibilidad de predicar sin ninguna preparación intelectual previa, abre puertas a la presencia de las herejías o, aún peor, a producirlas, peligro que en la Iglesia se consideró tan real como posible en el seno del franciscanismo.

Fue el siglo XV, momento previo de la llegada de los frailes a América, el contexto clave para comprender el devenir de este largo proceso de reforma no solo espiritual sino también intelectual que terminará en 1633 en el Capítulo de Toledo con la opción preferencial de la doctrina de Duns Escoto y para ello es importante recordar que en el Concilio de Constanza de 1415 se aprobó la primera separación de la Orden entre *Observantes* y *Conventuales* cada rama con sus características propias como fue la de los *observantes* por equilibrar la vida franciscana de pobreza y la vida intelectual sin ambición de títulos. Asimismo, este concilio autorizó a los *observantes* la creación de

nuevas casas de estudios, pero con una diferencia importante con respecto a los *conventuales*: los estudios fundados por los observantes no serían ya los grandes conventos de los siglos anteriores, sino casas o comunidades más sobrias, incluso los conventos de recolección o recoletos estaban autorizados a la formación intelectual de sus miembros como fue el caso, por ejemplo, siglos después, del célebre convento de los Descalzos de Lima tal como lo atestiguan las Constituciones de la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú del año 1631. El impulsor de la reforma intelectual desde la perspectiva *observante* fue San Juan de Capistrano (*Chronologia* 1, Neápolis, 1650, pp. 102-111) quien fue el autor de las constituciones para la Orden reconocida como las *Constituciones Capistranenses* donde deja en claro la conformación de las nuevas casas de estudios franciscanos. Pero el hecho curioso es que Capistrano encontró en la figura de Louis de Anjou la inspiración de esta reforma intelectual.

En efecto, como consecuencia de esta crisis, la ausencia de los hermanos menores fue cada vez más acuciante y la figura del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros fue fundamental para restablecerlos en las aulas universitarias, especialmente en la Universidad de Alcalá de Henares con la fundación del Colegio franciscano de San Pedro y San Pablo. Así, Alcalá se convirtió en un nuevo baluarte del pensamiento franciscano y sirvió de plataforma para difundir las ideas de sus doctores, principalmente las de Duns Escoto. Esto sucedió mientras la orden aprobaba a lo largo de una serie de capítulos generales la opción por el Doctor Sutil y la evangelización de América donde el rol desempeñado por los hermanos menores ha tenido importancia capital.

A continuación, se ordenarán cronológicamente las principales directrices legales de la Orden de Frailes Menores a favor del pensamiento y del estudio de la filosofía y teología *in via Scoti*. Su aprobación oficial, como mencioné, para toda la orden en general fue progresiva en un arco temporal propuesto desde el año 1541 con la celebración del Capítulo General de Mantua hasta el año 1633 con la opción oficial por Duns Escoto en el Capítulo General de Toledo. Esta reconstrucción es posible a las fuentes legales recogidas y ordenadas en la *Cronologia Histórico-Legalís Seraphici Ordinis. Capitulum omnium et Congregationum Generalium a primo eiusdem Ordinis exordio* publicado en siete tomos. Para el propósito de esta investigación se emplearán los tomos primero, segundo y tercero.

En el Capítulo General de Mantua de 1541 se exhortó a los hermanos lo siguiente:

“Primero, en este convento capitular del Colegio de Mantua, erigido en Estudio, en el que se lee calificadamente se faculta: que los verdaderos lectores fueron instaurados, viéndose al reverendo maestro Ricardo Cenomano, Doctor de París, lector de Sagrada Escritura y de Sagrada Teología, *exijase en la lectura de Escoto*<sup>200</sup>, el venerable reverendo padre Juan Baregheti de la Provincia de Francia quien leyó San Buenaventura. El venerable padre José de Mantua otro lector de Escoto y de la Metafísica [Aristóteles], el venerable padre Simón de Massarino, de la Provincia de las Marcas quien encabezó la lógica (*Cronologia Histórico-Legalís*, Tomo 1, p. 270)

Se aprecia que, si bien aún no hay una opción oficial por la doctrina de Juan Duns Escoto, se exige una lectura en consonancia con las ideas del doctor escocés. La fecha de promulgación de esta norma legal es clave, dado que es el momento previo a la fundación de la Provincia franciscana en el Perú, es decir, mientras la orden había iniciado todo el proceso de validación y opción del pensamiento escotista, los misioneros había iniciado su trabajo de organizar la primera comunidad provincial en el recientemente fundado virreinato peruano.

En el Capítulo General de Valladolid de 1593 se exhorta, en cambio, lo siguiente:

“Sobre los estudios y los estudiantes:

(...) que las provincias tengan cuatro estudios [materias] primero de las letras humanas, segundo de la lógica, tercero de la física y metafísica, *según Escoto*, cuarto de la teología y sagrada escritura en los cuales estudiése los tópicos teológicos, los santos cánones, la conciencia de caso, luego de esto, todos los sacerdotes jóvenes han tenerlo en cuenta. (*Cronologia Histórico-Legalís*, Tomo 1, p. 362)]<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> Todos los subrayados son míos.

<sup>201</sup> [“De studiis at studentibus

Studentes ad studia extra suas provincias ne mittantur, sed quaelibet provincia suos retineat et de praeceptoribus, rebusque ad studia necessariis omnino provideat. Nec vero studentes de una ad aliam facultatem transire permittantur, nisi iuxta constitutiones Neapolitanas antea examinentur et ab examinadoribus ad hoc in Capitulis specialiter deputatis idonei probentur.

Singulae provinciae quatuor faltem habeat studia unum, vel alterum humanarum literarum, secundum logices, tertium Physicae, et Metaphysicae, quartum vero theologiae et sacrae Scripturae, in quibus, ac caeteris locis, (quantum fieri potest) sacrorum etiam Canonum, ac casuum conscientiae lectio habeatur, ad quam omnes sacerdotes, praesertim iuvenes accederé teneantur *ad mentem Scoti*.

Si aliqua provincia lectiores, qui sufficiant non habuerit, reverendissimum patrem admoneat, qui pro sua pietate et paterna sollicitudine providere poterit, prout oportunitatem indicaverit in Domino. Lectionibus vero huiusmodi ad alienam provinciam conducti studentes vnum tantum socium secum ducere liceat.

Ad studia tamen sacra theologiae generalia non prohibetur, quin ex aliis provinciis studentes mitti possint, sed ex singulis provinciis duo, aut tres ad summum mitti posse conceditur, quibus tam extraneis, quam provincialibus omnia necessaria guardiani provincialibus omnia necessaria guardiani provideant et

Existe una mejor organización a favor de los estudios filosóficos según el pensamiento de Duns Escoto. Las normas de la Orden son cada vez más claras al respecto. Ahora bien, es importante señalar que en el interín de los lapsos temporales que cubre este marco contextual, sucedieron hechos que han encausaron el torrente no solo doctrinal sino también legal hacia la promulgación oficial. Estos acaecieron tanto en Europa como en América y que, observándolos detenidamente, jugaron un rol secundario, pero importante. Para una mejor “visualización” de estos, presentaré el cuadro luego de ordenar las normas legales franciscanas.

Por último, en el Capítulo General de Toledo de 1633, cuyo documento oficial es el más completo por la opción de la filosofía de Duns Escoto, exhortó a toda la orden el estudio del pensamiento según las ideas del sabio escocés:

“Sobre los estudios:

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, p. 396-397).

Por tanto, la normativa franciscana evidencia el proceso de oficialización del pensamiento escotista para toda la orden, pero fue un proceso largo cuyo término fue de alguna manera orientado por el aporte americano que significó la publicación de la *Logica in via Scoti* de Jerónimo de Valera en Lima en 1610. Hasta el momento en las consultas virtuales al archivo general de los franciscanos en el Colegio de Quaracchi (Italia) no se han encontrado evidencias textuales en cartas o edictos sobre la recepción del libro de Valera, pero lo que puede negarse es que la primicia americana de una u otra manera fue conocida en los círculos romanos de la orden, si no, cómo puede explicarse que en el Capítulo General de Toledo de 1633 se insistiese en la fórmula *in via Scoti* cuando dicho sintgama ya había sido empleado en el virreinato perunao más de dos décadas antes.

---

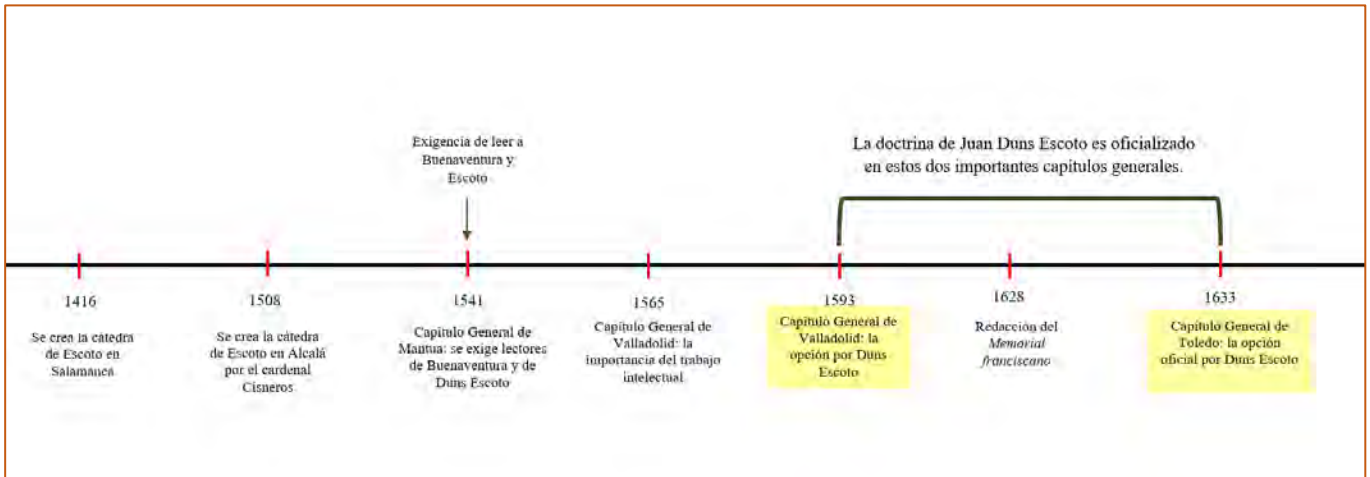
eleemosynae, quas pro suis studentibus provinciae rogabunt, procuratoribus locorum apostolicis omnino dentur.

In reliquis exacte servantur, quae de studiis eiusmodi, lectoribus et studentibus approbandis et promovendis, in congregatione generali Neapolitana constituta sunt” (*Cronologia Histórico-Legalís*, Tomo 1, p. 362)].

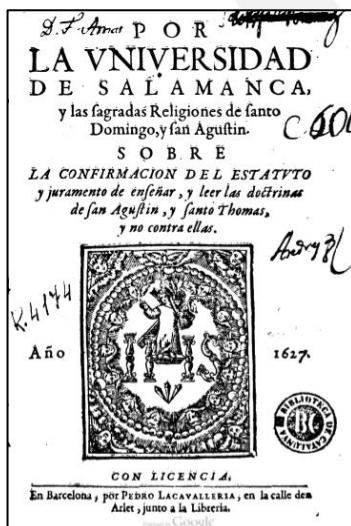
A continuación, como ordenamiento visual, se presenta el cuadro ordenado de los capítulos generales de la Orden franciscana que condujo a la formulación del *in via Scoti* y, asimismo, se mencionan hechos “secundarios”, pero de igual importancia para el desarrollo del escotismo europeo y americano.

Cuadro 1

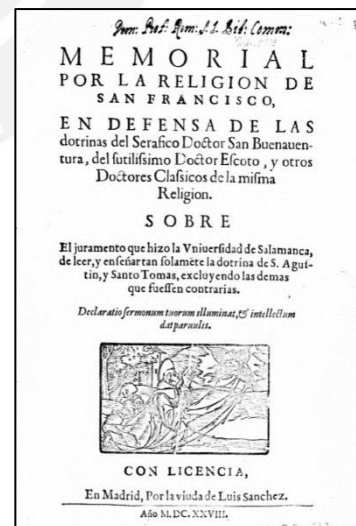
Elaboración propia



Juramento de la Universidad de Salamanca, 1627



Memorial franciscano en defensa de sus doctores, 1628



## 2.3.- LA ORDEN FRANCISCANA EN EL PERÚ Y EL DESARROLLO DEL ESCOTISMO PERUANO

### 2.3.1. Los albores del franciscanismo en el Perú

La historia consigna a los frailes de la Orden de Predicadores como los primeros en ser nombrados y enviados junto a Francisco Pizarro a la conquista de las tierras del sur de Panamá, esto se corrobora con la presencia de Fray Vicente de Valverde en el célebre y trágico encuentro entre Pizarro y Atahualpa en Cajamarca en 1532. En comparación con sus correligionarios dominicos, los franciscanos casi no tienen, aparentemente, una presencia en los albores primigenios del Virreinato del Perú. Y digo “aparentemente”, dado que, la obra del padre franciscano Antonino Tibesar plantea cuestiones muy importantes sobre esta silenciosa ausencia de los *menores* en tierras del Sur. Según Tibesar, “para los franciscanos la conquista del Perú fue una cuestión de secundaria importancia, muy probablemente porque cuando Pizarro preparaba su tercero y último viaje al Perú en 1531 y 1532 los superiores franciscanos del Viejo y del Nuevo Mundo concentraron todos los hombres disponibles en la tarea de convertir y civilizar a los nativos de Nueva España” (1991, p. 25), es decir, para aquellos momentos era más importante mantener y continuar el trabajo de evangelización en el Virreinato de la Nueva España (México) que apostar por una aventura hacia las “Tierras de Túmbez”. Sin embargo, esta aparente ausencia a causa de la “secundaria importancia” que Tibesar atribuye a los frailes puede ser remediada a partir de la reconstrucción de los datos de la llegada de los primeros *menores* a las Indias Americanas.

La presencia de los franciscanos en tierras que luego serían del Virreinato del Perú fue tan temprana como la presencia de los dominicos. Una primera noticia se fecha en el año de 1509 donde se dice que unos frailes llegaron con Diego de Ojeda a la colonia de Nueva Andalucía desde la Española tal como lo registra Pedro Simón en *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [III, 220]. Asimismo, está documentada la presencia de 6 frailes dirigidos por Fray Juan de Quevedo provenientes de España<sup>202</sup> junto a Pedrarias Dávila el año 1514, el primer Gobernador Real de Tierra Firme, y luego de que llegaran a la Española, se tiene conocimiento de la reunión que mantuvieron con otros miembros de la misma Orden quienes en conjunto conformaron la primera comunidad franciscana en América tal como se corrobora en el testimonio del mismo Pedrarias del 28 de diciembre de 1515 cuando dice: “El monasterio de Franciscos

---

<sup>202</sup> Se sabe el nombre de cuatro de los seis franciscanos: Fr. Juan de Escobar, Fr. Sebastián de Ribadeneira, Fr. Juan de Mendaña y Fr. Domingo de la Torre (Tibesar, 1991, p. 26)

va bien y lo hace muy bien el Padre Fray Domingo de la Torre” (Álvarez Rubiano citado en Tibesar, 1991, p. 26).

Probablemente, el año de 1519 algunos *menores* se trasladaron de esta primigenia comunidad a Panamá con el fin de prepararse para una expedición a las tierras que estaban más al sur. En efecto, en 1524 cuando Pizarro y Almagro iniciaron su gran aventura conquistadora del Perú, los franciscanos ya estaban en el istmo panameño lo cual podría hacernos suponer, y no con gran margen de equivocarnos, que Fr. Juan de los Santos haya acompañado a Pizarro en su primer viaje, dato que se corrobora en la “Información levantada ante el Gobernador y Oficiales reales para averiguar el estado en que se hallaba la gente que Francisco Pizarro tenía en la Isla del Gallo, Panamá, 29 de Agosto de 1528” citados por Medina (1895)<sup>203</sup> y Porras (1944)<sup>204</sup>. Por otro lado, es probable que Hernán Cortés haya recomendado a Pizarro la asistencia de frailes franciscanos para sus viajes al Perú cuando ambos conquistadores se reunieron en el convento de la Rábida en 1529, pues según Lucas Waddingo, luego de esta reunión, Pizarro solicitó que le acompañaran en su empresa frailes franciscanos<sup>205</sup> tal como dice: “Franciscum Picarrum multis etiam Coesar cumulavit beneficiis; magna concept aspe dilatandi sui imperio in Peruana provincia: per quam ut fides pariter propagaretur dedit itinieris socios Predicadores et Minores” [El César colmó también a Francisco Pizarro con muchos beneficios, concebida una gran esperanza de dilatar su imperio en la provincia del Perú, por lo cual para que se propague igualmente la fe le dio por compañeros de viaje a dominicos y franciscanos<sup>206</sup>.

Por otro lado, precisar una fecha exacta de la presencia de los primeros frailes franciscanos en el Perú aún es complicado, pues los documentos de esta primigenia época son muy escasas y gran parte han sido recogidos en las obras de Fray Diego de Córdova y Salinas y de Fray Buenaventura de Salinas y Córdova que, con una lectura cuidadosa y

---

<sup>203</sup> José Toribio Medina, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, VI, Santiago de Chile, 1895, 36s: “En este día (15 de julio de 1527) fue preguntado el reverendo padre Fray Juan de los Santos de la Orden de Señor San Francisco, que se halle e ha estado siempre con los dichos capitanes Pizarro e Diego de Almagro pudieran conseguir su viaje”.

<sup>204</sup> Sustancialmente igual información aparece en un artículo de Raúl Porra Barrenechea, “Los franciscanos en el Perú en la época colonial”, *Revista franciscana del Perú*, XXVIII, 1944, 304: “El primer franciscano auténtico que acompañó a Pizarro en el primer viaje y acaso en el segundo, pero no llegó al Perú fue Fray Juan de los Santos”.

<sup>205</sup> Lucas Waddingo, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a Sancto Francisco institutorum* (25 vols.) Quaracchi, 1931-34, XVI, 306. Pero a pesar que el cronista franciscano haya anotado esto, no se consigna ningún franciscano en le *Probanza sobre el armada que lleva Francisco Pizarro Gobernador del Piru fecha en 17 de enero de 1530 en el puerto de San Lúcar de Barrameda en el Galeón Santiago Maestro Domingo de Ibarsola por Juan de randa. Factor de la Casa de la Contratacion.*

<sup>206</sup> *La traducción es mía*

un trabajo minucioso de fuentes, el texto íntegro de ambos cronistas estará siempre condicionada por la *intencionalidad* de sus autores. Según el cronista franciscano Diego de Córdova y Salinas, autor de la *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* publicada en 1651 y editada por el Padre Lino Canedo OFM de la Academy of American Franciscan History de Washington en 1957 (Egoávil, 2018), el texto matriz de su obra fue el extenso informe que elaboró Fray Luis de San Gil en 1620, quien fue uno de los franciscanos que recogió y guardó en su memoria todos los hechos en torno al asentamiento de los *menores* en el Perú.

Según indica en este informe recogido por Córdova en su *Crónica*, los primeros franciscanos que arribaron al Perú se remontan al año 1532 o 1533 quienes fueron dirigidos por el Padre Fray Marcos de Niza. Si bien el célebre Licenciado de la Gama afirma que llegaron a mediados de 1531, tal vez esta fecha sea confirmada por el importantísimo testimonio de Fray Nicolás de Herborn, Ministro Provincial de la Provincia de Colonia quien asistió al Capítulo General de la Orden Franciscana en Tolosa en 1532 y fue aquí donde recogió el testimonio de una fraile de origen flamenco que había estado en América<sup>207</sup> y según el cual y con la ayuda de documentos que llegaron de América a dicho Capítulo General y a los cuales el fraile alemán tuvo acceso, se sabe que probablemente en mayo de 1522 había salido para Túmbez<sup>208</sup> un Comisario con cinco *hermanos menores*. Y es seguro que estos frailes hayan sido mencionados por el documento escrito por Gama. Además, se tiene conocimiento que en marzo de 1531 dos dominicos y dos franciscanos llegaron a Nicaragua para pasar al Perú<sup>209</sup>. Cuando esto ocurrió, el alcalde de la ciudad de León de Nicaragua era Sebastián Benalcázar quien se alistó para su expedición al Perú y que probablemente llevó consigo a frailes franciscanos.

---

<sup>207</sup> Testimonio editado por Tibesar 1991, pp. 133-139 y que lo reproducimos en este texto a modo de apéndice. Me refiero a los dos documentos importantes: 1.- una carta escrita por Herborn en 1532 donde detalla el viaje de los frailes al Perú y 2.- un Informe oficial entregada a la Orden franciscanos cuando fue elegido Comisario General. Me refiero a la *Epitome convertendi gentes Indiarum ad fidem Christi*, impreso en Colonia el 23 de agosto de 1532 dentro de un volumen junto al *De Insulis nuper inventis Petri Martyris narratio*, o la Narración de Pedro Mártir sobre las islas recién descubiertas, y las *Epistolae duae fratrum Monorum de felici apud Indos Evangelii incremento*.

<sup>208</sup> Túmbez era el nombre distintivo del Perú. Porras Barrenechea en el *Cedulario*, XII, dice: “En 1528, descubierto ya el Perú en el segundo viaje de Pizarro y a la ciudad de Túmbez, comenzó a usarse como nombre oficial de la nueva tierra, el de Tumbes” (citado en Tibesar, 1991, p. 35)

<sup>209</sup> “Carta del Licenciado Castañeda a S. M.”. León de Nicaragua, 31 de marzo de 1531. Francisco Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, ed. Por Lázaro Lamadrid (4 vols., Guatemala, 1937), 1, 30, nota 3: “...han venido cuatro religiosos... dos de la orden de Santo Domingo y dos de la Orden de San Francisco”.



El jesuita Juan de Velasco afirma que varios franciscanos se unieron a la expedición de Benalcázar<sup>210</sup>. ¿Cuándo llegó al Perú la expedición de Benalcázar junto a los frailes? Según el testimonio del soldado Diego de Trujillo<sup>211</sup> afirma que Benalcázar llegó entre abril y setiembre de 1531 siendo una fecha bastante. Ahora bien, ¿quiénes fueron los que arribaron con el alcalde de León? Se sabe con mucha certeza que uno de estos fue Fray Marcos de Niza, pues se cuenta con su testimonio donde declara ser uno de los primeros franciscanos en llegar al Perú, declaración que fue recogida por Fray Bartolomé de las Casas en su *Brevísima Relación*<sup>212</sup>.

Aquí, entre los cronistas de la Orden franciscana en el Perú existe ligeras discrepancias en cuanto al número de frailes que acompañaron al Padre Niza. Según Córdova y Salinas (1957), fueron doce. En cambio, Lucas Waddingo quien muy pocas veces cita al padre Córdova, quien en 1642 le había remitido un Epítome, casi nunca utilizó los datos de Córdova a pesar de que el célebre cronista general de la Orden lo menciona en su *Scriptores* (edición de 1906, Roma) juzgándolo como “diserte et prudenter scriptum”. Lo cierto es que mientras Waddingo afirma que fueron seis, el hermano de Fray Diego y también cronista Fray Buenaventura afirma que fueron cuatro.

Es importante señalar que cuando Francisco Pizarro marchó hacia el Cuzco, había ya destinado terrenos a los franciscanos para que fijen sus residencias desde el año 1534 en Quito, Jauja, Pachacamac y Cuzco. Finalmente, en 1535 cuando el conquistador fundó Lima convirtiéndola en la capital del reino, se sabe que Fray Francisco de la Cruz estuvo presente en el acto y reclamó un lote para la residencia franciscana en el valle del Rímac pedido que fue aceptado por las autoridades virreinales con lo cual se fundó la primera comunidad de frailes menores en Lima. A inicios de 1536 el padre Marchena reemplazó al padre de la Cruz, pero ocurre que, por la situación política agobiante en la guerra civil entre los conquistadores, los frailes decidieron salir de Lima desde 1536 hasta 1545, asentándose en el convento franciscano de Quito como su sede temporal para el Perú. En ese convento fue elegido custodio del Perú Fray Jodoco Ricke. Luego, cuando la guerra civil había terminado con las reformas de Pedro de la Gasca, los *menores* retornaron a

---

<sup>210</sup> Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* (3 vols. Quito, 44), II, 87, nota 1.

<sup>211</sup> Diego de Trujillo, *Relación del descubrimiento del Reyno del Perú*, ed. por Raúl Porras Barrenechea, Sevilla, 1948, 48.

<sup>212</sup> Y que se reproduce en el texto de Tibesar 1991, pp. 143-146. Hay dos redacciones de la *Brevísima* de Las Casas. Una es la copia escrita por Las Casas en 1542 e impresa en 1552. La segunda es una versión manuscrita hecha en 1548.

Lima y fue elegido Guardián del convento de San Francisco de Lima Fray Francisco de Santana en agosto de 1545 a pesar del problema sobre la posesión del terreno donde hoy se levanta el convento de San Francisco de Lima, pues habían sido vendidos a algunos vecinos por el secretario de Pizarro, don Antonio Picado. Una de las compradoras fue Ana Suárez viuda de Picado. Luego de un pleito judicial, los terrenos fueron devueltos a los franciscanos. Hacia fines de 1548, había en el Perú tres grandes conventos *menores*: el convento del Cuzco, el convento de Lima y el convento de Trujillo. Las condiciones ahora estaban listas para que la comunidad franciscana sea transformada en una entidad franciscana autónoma.

### 2.3.2. Los menores en el Perú: llegada e inicio de la escuela franciscana

La llegada de los franciscanos al Perú se contextualiza por un período bastante álgido al interior de la orden desde el punto de vista académico. Aún no se contaba con un doctor oficial que sea el emblema de los hijos de San Francisco y los debates que mantuvieron entre franciscanos, dominicos y jesuitas en el seno de la Universidad de Salamanca fue una cuestión que tarde o temprano terminaría mal. Pero lo curioso es que, en este sentido, los frailes que llegaron al Perú no carecían de una sólida formación académica y universitaria. Muchos de ellos habían estudiado en prestigiosas universidades europeas como París y Bolonia e incluso muchos hispanos incluso habían sido estudiantes en la Universidad salmantina.

Uno de estos fue Fray Juan de Vega perteneciente a la provincia portuguesa 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 las *instituciones*, así, tempranamente Juan de Vega escribió un libro titulado *Institutiones grammaticae latinae carminae* publicándolo en Lima. Fue una publicación bastante novedosa tanto por contexto histórico de su composición, América del Sur, como el público al cual estuvo dirigida la obra o los estudiantes franciscanos casi todos ellos pertenecientes a las familias criollas.

Luego de la rebelión de Gonzalo Pizarro en 1544 y la guerra civil entre los conquistadores, Pedro de la Gasca, como encargado del Rey, implementó las medidas y reformas políticas para la fundación del Virreinato del Perú. Según se informa, como parte de su cuerpo de espías estuvieron algunos franciscanos como Fray Luis de Oña,

Fray Jerónimo de Villacarrillo y Fray Francisco de Morales, aunque esto quede en el ámbito de la sospecha, lo cierto es que el año 1549 el Ministro General de la Orden nombró como primer Comisario para la comunidad franciscana del Perú a Fray Francisco de Vitoria, quien luego de un periplo por Europa reuniendo misioneros para el Perú, llegó a nuestras costas con un nutrido grupo de hermanos con la comisión y el respaldo legal de la Curia General de la Orden para fundar y organizar la Provincia peruana como ha quedado consignado en el informe de Fray Luis de San Gil: «Item, conosci mucho al Padre Fray francisco de Vitoria que vino por Comisario General de la Nueva España... fue el primer Comisario general que paso a estos Reynos y hizo provincia est porque entonces era esta provincia de Lima custodia de la Nueva Epaña. Tubo su capitulo y en el saco por Provincial al padre Luys de Oña»<sup>213</sup>.

Diego de Córdova y Salinas<sup>214</sup> nos 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 reúne la orden del rey al provincial peruano el envío de frailes para la evangelización de los indios<sup>215</sup>, dato que 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.

Desde las primeras décadas de la Provincia peruana, hubo una preocupación sobre la formación intelectual de los nuevos candidatos que solicitaban el ingreso a la Orden, aunque al inicio haya sido una educación bastante deficiente. Estos candidatos eran íntegramente criollos como Fray Pedro de la Güerta quien fue el primero en ser admitido a la Seráfica Orden. 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 o Boloña. El tema se hizo más acuciante y

---

<sup>213</sup> citado en Tibesar, 1991, pp. 49-59

<sup>214</sup> Córdova y Salinas, 1957

<sup>215</sup> «El Rey al provincial de la Orden de San Francisco. Manda que se nombre personas de su orden que enseñen a los indios la lengua castellana y la religión cristiana. Año de 1550». En «Catálogo de Papeles históricos y literarios españoles en la Biblioteca del Colegio de Wadham en la Universidad de Oxford. Registro de copias de papeles de Estado referentes a las Provincias del Perú». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXVI, Madrid, 1920, p. 457.

preocupante cuando los nuevos candidatos criollos solicitaban el ingreso a la espiritualidad 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 y esencial para la historia intelectual de la Orden en América y del Perú.

En 1571, el padre Medellín quien se desempeñó como Padre Provincial 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 uviese 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)

Antes de 1571 y de la implementación de la política educativa del padre Medellín, la Provincia de los Doce Apóstoles no contaba con un programa de estudios estructurado con vistas a una formación académica sólida de sus miembros, pero, advierte el padre Tibesar, si los miembros de la provincia peruana contaban con una pléyade de frailes sólidamente formados en las mejores universidades europeas, ¿por qué se necesitó que enviasen de España nuevos profesores?

«La falta de un Curso de Instrucción organizado no puede explicarse por ausencia de profesores calificados. En 1571 ya habían llegado al Perú franciscanos educados en las mejores universidades de Europa. Estuvieron en el Perú Fray Juan del Campo, antes profesor en Alcalá y Fray Marcos Jofré, graduado de la misma Universidad. Durante muchos años había estado en el país Fray Juan Gallegos, graduado de Doctor en la Universidad de París y de Maestro en la Universidad de Boloña, aunque parece haber vivido principalmente en el parea del Cuzco. Fray Juan de Vega, que publicó en 1590 posiblemente el primer libro de texto escrito en el Perú, *Institutiones Grammaticae Latino Carmine*, estuvo muy probablemente allí, mientras Fray

Francisco de Turingia, otro graduado universitario, estuvo en Lima o llegaría dentro de uno o dos años»<sup>216</sup>.

Todo indica que la principal razón fue que estos frailes no podían regentar los estudios de los nuevos hermanos por una cuestión administrativa, pues la organización de la primera Provincia franciscana en América del Sur y la administración de grandes espacios de evangelización consumía tiempo y espacio. En medio de estas limitaciones y con el ánimo de una formación intelectual de los miembros peruanos, Fray Francisco Chávez nos dejó un testimonio interesante sobre las intenciones del Padre Medellín: «tuvo gran concepto de la virtud de los hijos de esta provincia y no obstante que tuvo muchas contradicciones sobre ello, dio principio para que estudiasen y para eso puso catedráticos y dio principio que cómodamente pudiesen aprovechar en las letras»<sup>217</sup>. En efecto, desde 1571 llegaron al Perú frailes destinados a la formación intelectual de los candidatos de origen criollo como fue el caso, por ejemplo, de los hermanos Córdova y Salinas, el chachapoyano Jerónimo de Valera, el ayacuchano Jerónimo de Oré, el chileno Alonso Briceño<sup>218</sup>. Junto a estos hermanos, se desempeñaron ilustres frailes españoles como el padre Pedro de Alva y Astorga y el padre Juan de Vega célebre latinista y quien fue el autor de una gramática editada e impresa en Lima en 1590.

Ellos y otros más que aún no salen a la luz conformaron el primer *studium franciscanum peruvianum* cuya tendencia a favor de la escuela escotista fue evidente, de modo que el Capítulo provincial de Jauja de 1607 exigía 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 que la Orden de Frailes menores oficialice la doctrina escotista como la oficial bajo la fórmula *in via Scoti* en el capítulo general de Toledo de 1633.

---

<sup>216</sup> Tibesar, 1991, p. 51

<sup>217</sup> citado en Tibesar, 1991, pp. 51-52

<sup>218</sup> Fray Balthasar de Bustamante, franciscano de Lima, presentó en 1640 al rey un catálogo de criollos famosos, figurados entre ellos muchos franciscanos. Así, de 22 teólogos notables, 11 son franciscanos; de 38 historiadores, poetas y lingüistas, 9 son franciscanos; de 13 predicadores, 5 son franciscanos; de 19 autores en leyes y cánones, 2 son franciscanos. se supone que la mayoría de los frailes aquí nombrados recibieron su educación en el Perú y nacieron en el siglo XVI. La obra de Bustamante intitulada *Primicias del Perú en Santidad, Letras, Armas, Gobierno y Noble*.

## PRINCIPALES REPRESENTANTES DE LA ESCUELA FRANCISCANA PERUANA

Fray Jerónimo de Valera	Chachapoyas	Teólogo y filósofo
Fray Alonso Briceño	Chile	Teólogo y filósofo
Fray Diego de Vega	Huánuco	Teólogo y filósofo
Fray Pedro de Tébar	Lima	Teólogo y filósofo
Fray Bernardino de Cárdenas	Chuquiabo	Teólogo y filósofo
Fray Diego Trevijo	Lima	Teólogo y filósofo
Fray Buenaventura de Salina	Lima	Historiador y cronista
Fray Jerónimo de Manrique	Lima	Historiador y cronista
Fray Diego de Balderrama	Lima	Canonista
Fray Buenaventura de Fuentes	Lima	Canonista
Fray Juan de Aspeitia	Lima	Canonista
Fray Juan Jiménez	Lima	Canonista
Fray Diego de Aguilera	Lima	Bibliста
Fray Martín de Ochoa	Lima	Predicador
Fray Luis Catena	Lima	Predicador
Fray de Gerónimo de Tamayo	Lima	Predicador
Fray Martín de Mercado		Predicador
Fray Francisco de Betancourt	Lima	Predicador
Fray Luis Lozcos	Lima	Predicador
Fray Gonzalo Tenorio	Chachapoyas	Cronista milenarista
Fray Jerónimo de Acuña	Huánuco	Cronista milenarista
Fray Francisco Gonzaga	Lima	Cronista milenarista
Fray Diego de Córdova	Lima	Cronista
Fray Miguel de Ribera	Lima	Canonista
Fray Jerónimo de Oré	Huamanga	Teólogo e historiador
Fray Pedro Betanzos	Santa Fe	Historiador
Fray Baltasar de Bustamante	Lima	Historiador
Fray Diego de Olmos	Cuzco	Lingüista
Fray Alonso de Mendieta	Lima	Lingüista

*Elaboración propia*

### 2.3.2 Fundación de la Provincia Franciscana del Perú y la política académica

Luego de la rebelión de Gonzalo Pizarro en 1544 y la guerra civil entre los conquistadores, Pedro de la Gasca, encargado del Rey, implementó las medidas y reformas políticas no solo para la pacificación del Perú, sino también para su reorganización política. Fray Jerónimo de Villacarrillo y Fray Francisco de Morales informaron la presencia de algunos frailes como el cuerpo de espías del pacificador la

Gasca siendo Fray Luis de Oña uno de los mencionados. En aquel contexto, unos años después, en 1549 fue nombrado comisario general para el Perú Fray Francisco de Vitoria por encargo del ministro general de los franciscanos. El padre Vitoria, luego de un periplo por Europa reunió misioneros para el Perú, llegó a nuestras costas con un nutrido grupo de estos con la misión de organizar y fundar la Provincia peruana.

Diego de Córdova y Salinas (1957) nos 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 como la Real Cédula de 1550 afirman que antes de esta fecha ya existía una provincia en el Perú, pues reúne la orden del rey al provincial peruano el envío de frailes para la evangelización de los indios<sup>219</sup>, dato que en otra carta escrita el 4 de setiembre de 1551 se solicita algo similar al provincial del Perú<sup>220</sup>. 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.

Desde los mismos inicios de esta provincia, existió una preocupación sobre la formación intelectual de los nuevos candidatos que solicitaban el ingreso a la Orden. Estos eran casi en su totalidad de familias criollas siendo Fray Pedro de la Güerta el primer peruano en ser admitido a la seráfica orden. Entre la fundación de la Provincia hasta el año de 1571 no hubo una política de organización académica a pesar de que los frailes hispánicos que conformaban la entidad peruana habían sido formados en prestigiosas universidades europeas como Salamanca, Alcalá de Henares, París, Lovaina o Boloña. El tema fue más preocupante cuando los nuevos candidatos admitidos a la orden provenían de los colegios más prestigiosos como San Martín o San Pablo, o eran egresados de la Universidad de San Marcos. Ante este escenario, el rol que cumplió Fray Diego de Medellín fue clave y esencial para la historia intelectual y cultural franciscana en América. En 1571, el padre Medellín quien se desempeñaba como ministro provincial solicitó al rey mediante una

---

<sup>219</sup> “El Rey al provincial de la Orden de San Francisco. Manda que se nombre personas de su orden que enseñen a los indios la lengua castellana y la religión cristiana. Año de 1550”. En “Catálogo de Papeles históricos y literarios españoles en la Biblioteca del Colegio de Wadham en la Universidad de Oxford. Registro de copias de papeles de Estado referentes a las Provincias del Perú”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXVI, Madrid, 1920, p. 457.

<sup>220</sup> “Real Cédula del Príncipe al Padre Provincial de la Orden de San Francisco de las Provincias del Perú”. Valladolid, setiembre 4 de 1551. ASFL, reg. 15, número 3.

carta el envío de profesores o lectores de Artes, Gramática y Teología para la formación académica de los nuevos franciscanos criollos:

“Los que acá toman el hábito para religiosos podrían hazer fructo en esta tierra a causa que saben la lengua de los naturales, si uviese 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”<sup>221</sup>

En efecto, antes de 1571 y de la implementación de la política académica del padre Medellín, la Provincia de los Doce Apóstoles no contaba con un programa de estudios estructurado hacia una formación académica sólida de sus frailes, y, además, quizás como dato anecdótico, los franciscanos no enviaban a sus frailes a estudiar en la universidad sanmarquina, tal vez por las rivalidades con los dominicos, cuando aún funcionaba en el claustro del convento del Rosario. Los ecos de los debates salmantinos en torno a los doctores dominicos y franciscanos se proyectaron a los virreinos americanos especialmente al Perú.

Advierte el padre Tibesar (1991), sin embargo, que, si los miembros de la provincia peruana contaban con una pléyade de frailes académicamente formados en las mejores universidades europeas, ¿por qué se solicitó a la corona el envío de profesores? Todo indica que la principal razón fue que los *menores* no podían regentar los estudios de los nuevos candidatos por una cuestión de carga administrativa que demandaba la organización de la provincia peruana, aunque tampoco se descartan cuestiones de índole social. Al respecto, el testimonio de Fray Fray Francisco Chávez sobre las intenciones del Padre Medellín es elocuentes: “tubo gran concepto de la virtud de los hijos de esta provincia y no obstante que tubo muchas contradicciones sobre ello, dio principio para que estudiasen y para eso puso cathedaticos y dio principio que conmodamente pudiessen aprovechar en las letras” (citado en Tibesar, 1991, pp. 51-52). En tal sentido, a partir de 1571 empezaron a llegar frailes destinados a la formación intelectual de los menores de origen criollo, muchos de ellos o casi todos de las familias nobles de Lima como fue el caso de los hermanos Córdova y Salinas o el chachapoyano de Fray Jerónimo

---

<sup>221</sup> “Carta del Provincial Fray Diego de Medellín y los Diffinidores de San Francisco a S. M.”. los Reyes, sin fecha. AGI, Lima, 270. También se puede consultar sobre él en Gil González Dávila, *Teatro Eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, II, Madrid, 1655.



de Valera, otros como Fray Jerónimo de Oré, Fray Pedro de Alva, Fray Pedro Briceño, etc. Muchos de estos fueron célebres profesores universitarios en Europa como Buenaventura de Salinas o el padre Pedro de Alva y Astorga<sup>222</sup> y el Padre Juan de Vega, célebre latinista y autor de una gramática impresa en Lima en 1590. Gracias a empeño del padre Medellín se organizó el *studium franciscanum peruvianum*, semilla del futuro Colegio franciscano de Nuestra Señora de la Guadalupe, cuyas Constituciones se aprobaron en 1632 (Richter, 2001).

Los documentos legales de la provincia peruana muestran también una evolución en la organización de una política de formación académica. Por ejemplo, en las constituciones de 1601, se exhorta lo siguiente:

“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 cuenten desde que tomaron el habito y como a ella tendrán la precedencia unos con otros” (Constituciones, 1601, p. 13)

Asimismo, en páginas más adelante, se menciona la necesidad de contar con un religioso encargado de la labor y formación académica dentro del convento de San Francisco;

“Haya de aquí en adelante en nuestro convento de San Francisco de Lima un religioso nombrado por la tabla del capítulo que se llame maestro de estudianges, el cual reparta entre ellos los actos generales y particulares que han de tener y los argumentos que han de poner así en el convento como fuera de él y el tenga cuidado de acudir a todos los ejercicios escolásticos al cual obedecerán todos los estudiantes de artes como de teología en todas las cosas referidas y en las demás que el padre provincial o guardián ordenaren para mayor aprovechamiento de los estudiantes, porque a cargo de él sobre dicho maestro a de estar el ponerlas en ejecución” (Constituciones, 1601, p. 16)

Por otra parte, y unos años más tarde, en las constituciones de 1607 se sostiene lo siguiente:

---

<sup>222</sup> Fray Balthasar de Bustamante, franciscano de Lima, presentó en 1640 al rey un catálogo de criollos famosos, figurados entre ellos muchos franciscanos. Así, de 22 teólogos notables, 11 son franciscanos; de 38 historiadores, poetas y lingüistas, 9 son franciscanos; de 13 predicadores, 5 son franciscanos; de 19 autores en leyes y cánones, 2 son franciscanos. se supone que la mayoría de los frailes aquí nombrados recibieron su educación en el Perú y nacieron en el siglo XVI. La obra de Bustamante intitulada *Primicias del Perú en Santidad, Letras, Armas, Gobierno y Noble*.

“Haya en nuestro convento de Lima un religioso por tabla de capítulo que sea Maestro de estudiantes, el cual separta y dé los actos generales y particulares que han de tener y los argumentos que han de poner, así en el convento, como fuera de él, y tendrá cuidado de acudir a todos los ejercicios escolásticos, al cual obedecerán los estudiantes de Artes y Theología, en todas las cosas referidas, y en las demás que el padre provincial y Guardián mandaren.

Mándase 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 notabe que les parezca”. (*Constituciones*, 1607, pp. 24-25).

En cambio, una década después, en las constituciones provinciales de 1617 y luego de la publicación de la obra de Fray Jerónimo de Valera, se prescribe lo siguiente:

“Del estudio

Los estudiantes de gramática, artes y teología de ninguna manera salgan fuera en tiempo de lecciones ni el guardián los pueda enviar, sino fuere a algún negocio urgente de la comunidad y si fueren coristas no los podrán enviar sino con el maestro de novicio o vicaio del convento u otro religioso anciano y confidente y el que lo contrario hiciere sea suspenso de su oficio por dos meses.

En cada visita haga el padre provincial que los estudiantes sean examinados para que se vea lo que aprovechan y a los que no aprovecharen se les quite el estudio. Y si en esto hubiere sido remiso el padre provincial sea castigado el arbitrio del visitador” (*Constituciones*, 1617, p. 10)

De este modo, en estos documentos resalta un hecho novedoso teniendo en cuenta no solo la publicación de la obra de Valera, sino tambien la implementación de un programa mucho más organizado de formación académica:

“De la instrucción de los novicios:

En casa uno de los dichos conventos en que se han de recibir novicios haya copia de la doctrina cristiana, para que los novicios la aprendan y sepan de memoria juntamente con los preceptos de la regla. Haya tambien un ceremonial de las ceremonias y costumbres de la Orden que se han de enseñar a los novicios por el cual uniformemente les enseñen los maestros y para que mejor se acierte se aprovecharan de la doctrina antigua de esta Provincia y la de San Buenaventura y la escala espiritual” (*Constituciones*, 1617, p. 4).

La constitución de 1631 dice lo siguiente:

“En casa uno de los dichos conventos en que se han de recibir novicios haya copia de la doctrina cristiana, para que los novicios la aprendan y sepan de memoria juntamente con los preceptos de la regla. Haya tambien un ceremonial de las ceremonias y costumbres de la Orden que se han de enseñar a los novicios por el cual uniformemente les enseñen los maestros y para que mejor se acierte se aprovecharan de la doctrina antigua de esta Provincia y la de San Buenaventura y la escala espiritual” (*Constituciones*, 1631, p. 5).

“Del estudio

Los estudiantes de gramática, artes y teología de ninguna manera salgan fuera, ni el guardián los pueda enviar sino fuere a algún negocio urgente de la comunidad, y si fueren coristas no los podrán enviar sino con el maestro de novicios o viario del convento u otro religioso anciano y confidente y el que lo contrario hiciere sea suspenso de su oficio por dos meses.

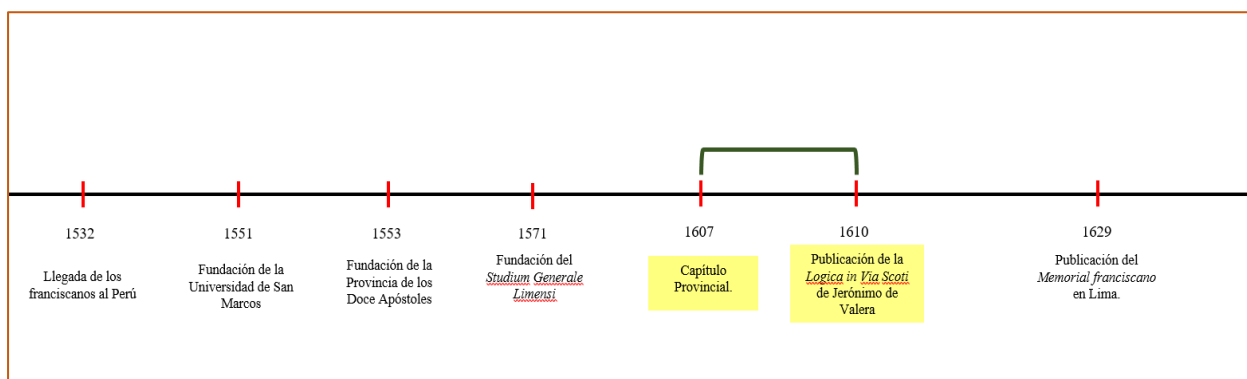
Ítem por cuanto hay muchos predicadores de nombre y de ningún provecho por dar licencia para que estudien a todos, sin diferencia alguna, y que con poco saber, en los capítulos y tablas de ellos suelen salir nombrados por Predicadores todos los que comenzaron los dichos estudios. Lo cual no se hará de aquí en adelante y se ordena que al principio sean examinados rigurosamente, en presencia del padre provincial y examinados señalados y los que no tuvieran mucha suficiencia, sean reprobados porque no ocupen el lugar de los dignos en lo cual se encarga la conciencia al padre provincial y examinadores.

Y porque consta, que en la santa Recolectión hay religiosos aptos para poder leer artes y teología, y la experiencia enseña que estudiando dentro de la dicha Recolectión aprovechan los estudiantes en letras y virtud y se acude al servicio de los conventos Recoletos juntamente. Por tanto, se ordena y manda que los religiosos recoletos no salgan a estudiar a los conventos de la Observancia y el padre provincial tendrá cuidado de señalar convento Recolecto donde se lean y estudien artes y teología cuando hubiere sujetos que las hayan de estudiar, señalándoles lectores a los cuales y a los estudiantes encargamos que de tal manera se den al estudio de las letras, que según el Consejo de nuestro padre San Francisco no dejen de aprovechar en la santa oración y devoción a que servir todas las cosas” (*Constituciones*, 1631, p. 31)

A continuación, presentaré el segundo cuadro donde se visualiza los momentos más importantes en la formación de la escuela franciscana peruana, especialmente con respecto a la preferencia de la doctrina de Duns Escoto.

## Cuadro 2

*Elaboración propia*



El rol que cumplió la fundación del Colegio de San Buenaventura de Nuestra Señora de Guadalupe de Lima fue esencial para la formación de la escuela peruana y para la difusión del escotismo en el Perú. Según consta el testimonio del padre Fray Fernando Rodríguez Tena redactado el 27 de octubre de 1752 sobre la fundación del colegio:

“Para hablar de la erección del Colegio de San Buenaventura de Guadalupe se ha de suponer que el sitio que hoy ocupa fue primero destinado por el dueño que lo dio a mi Provincia para convento y monasterio de San Jerónimo el que debían habitar religiosos de esta orden fabricándose la Iglesia con título de Nuestra Señora de Guadalupe a expensas de quien daba el sulo, para esta primera fábrica dieron las licencias el Venerable Santo Arzobispo Santo Toribio Alfonso Mogrovejo y el Excelentísimo Señor Virrey Don Luis de Velasco para lo que se valieron de una Real Cédula en que su magestad concedía se ejecutasen semejantes voluntades de sus vasallos, en caso de hacerse lastales fundaciones a costa de sus propias caudales, esta cédula fue expedida al venerable arzobispo de Lima. En virtud de esto corrió la primera fundación de esta casa desde el año 1600 hasta el año de 1611 en que el sujeto que había dado el sitio para los religiosos de San Jerónimo, lo dio para el Colegio de la Provincia de mi Orden que recide en esta ciudad, consat todo lo dicho con las licencias y Real Cédula de la donación hecha por Alonso Ramos Servantes de que hago exhibición. Y el primer destino de su exlcamación que al mismo manifiesto

Mi provincia empero no contenta con la expresada Real Licencia ocurrió a Su Magestad por cédula particular luego que consiguió la donación, manifiesta la que originalmente presentó expredida al Excelentísimo Señor Marquez de Montes Claros con fecha de 18 de setiembre de 1613, y así mismo la expedida

al venerable Señor Arzobispo de Lima con fecha del 8 de agosto de 1618 de que exhibo un tanto autorizado de escribano”<sup>223</sup>

En el folio 557v. de este documento continúa diciendo el padre Rodríguez Tena: “Para el colegio de Guadalupe se presentaron unos autos con 27 fojas del número 1 hasta el 106 es la donación del sitio para fábrica”.

Incluso detalla la ubicación del terreno donde fue construido el edificio colegial:

“A los confines de la ciudad está la ermita de nuestra Señora de Guadalupe, que don Alonso Ramos Cervantes y Doña Elvira de la Serna su esposa edificó, e hicieron donación a la Orden con las tierras del contorno para fundación de un colegio. Habioendose admitido se tomó posesión el día 17 de octubre de 1611 y dio principio a la obra del colegio, claustro y cercas, el Rverendo Padre Guardián Fray Bernardo Gamarra.

Tenía el colegio tres lecciones de teología y una de artes y filosofía y los coristas era sólidamente instruidos en las ciencias. Algunos estudiantes de aventajado talento dieron gloria no solo a la provincia sino a toda la orden”<sup>224</sup>

El padre Federico Richter en su breve artículo sobre dicho Colegio, menciona las razones por las cuales su denominación invocaba a la Señora de Guadalupe, mas no de San Buenaventura: “La devoción a la Virgen de Guadalupe, la aparecida milagrosamente en la “tilma” de Juan Diego, en el Tepeyac, Mexico, hacía más de ochenta años, vino al Perú recién conquistado, en el corazón y en los brazos de los franciscanos que pasaron al Perú, desde el famoso Colegio de Misioneros de la Santa Cruz de Querétaro (México). Habíamos creído que el fundador de este Colegio Padre Berndardo Gamarra, no sería uno de aquellos que trajo al Perú esta devoción y pidió añadir al título de este Colegio de San Buenaventura el de Nuestra Señora de Guadalupe, y no fue así” (Richter, 1989, p.116)

Se observa que desde sus comienzos el Colegio fue llamado comúnmente de Nuestra Señora de Guadalupe, tal como se atestigua en las constituciones del capítulo provincial celebrado en el Convento de Jesús de Lima el 22 de marzo de 1637 (Archivo de la Provincia de los Doce Apóstoles, registro 30, 35-36). De la misma manera se advierte esta común y mariana devoción en los nombramientos del ministro provincial en los años

---

<sup>223</sup> Archivo de la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú. Registro 30 A, número 9, ff. 556v-557v.

<sup>224</sup> Del Carmen, Elías, *Compendio de la Historia de la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú*, tomo I, cap. III, pp. 40-41.

1656, 1659, 1662 y 1694 efectuados en el Colegio de Guadalupe (*Compendio Histórico de la Provincia de los Doce Apostoles de Lima*. Elías del Carmen, tomo VIII, p. 297). El colegio se llamó de San Buenaventura de Nuestra Señora de Guadalupe, además para señalar que los franciscanos en su claustro de estudios superiores, se centraban en el binomio de sus maestros más representativos: San Buenaventura (el *Doctro Seráfico*) y Juan Duns Escoto (el *Doctor Dutil*) defensor del dogma mariano de la Inmaculada Concepción.

Las Constituciones del Colegio de San Buenaventura de Nuestra Señora de Guadalupe de 1637 detallan la organización interna del colegio en cinco capítulos. El primero menciona *del numero de colegiales y su recepcion* donde se afirma que “para que en él se aprovechen y resplandezcan en la virtud y letras como tan esencial para su conservación, se ordene como sea posible, y haya sujetos en la Provincia y no se reciba en el dicho Colegio a ningún colegial que no haya oído primero tres años de Artes y tres de teología, atento a que no se instituye para estudiantes actuarios sino pasantes (...)”. Es decir, fue requisito previo a su ingreso el estudio propedéutico de materias de artes (filosofía) y de teología, aspecto que refiere el alto nivel de formación académica en dicho colegio. Junto a este primer acápite, está un testimonio sobre la importancia que los franciscanos pusieron a favor de una formación intelectual:

“Porque todas las cosas sin orden no se conservan en la debida observancia, determinamos y mandamos que no sean admitidos a oír ates los que no supiesen suficientemente la gramática y que los que entrasen a oír el curso de artes sean escogidos y que no entren confusamente todos, que de aquí provinene el no aprovechar ninguno (...) adviértase tambien que acabadas la lógica se han de examinar para entrar en philosophia y acabada la philosophia se han de examinar para entra en Metaphisica la cual examen se hará con asistencia de un lector jubilado y de los lectores de teología” (Archivo de la provincia frnaciscana de Colombia. Patentres y Decretos (1679-1715) fol. 213v.)

No obstante, la parte que más interesa en esta investigación es el capítulo III titulado *De la distribución de los estudios*. Las clases tenían un período de dos horas, específicamente desde las ocho de la mañana hasta las diez. Luego, por las tardes desde las tres hasta las cinco. Los estudiantes asistían a las clases todos los días excepto los jueves “que a de ser asueto. Desde la septuagésima hasta la Domínica In Albis que no habrá conferencias,

porque se pueden ocupar los colegiales de ejercitar el púlpito” (*Constituciones del Colegio de San Buenaventura*, n. 3).

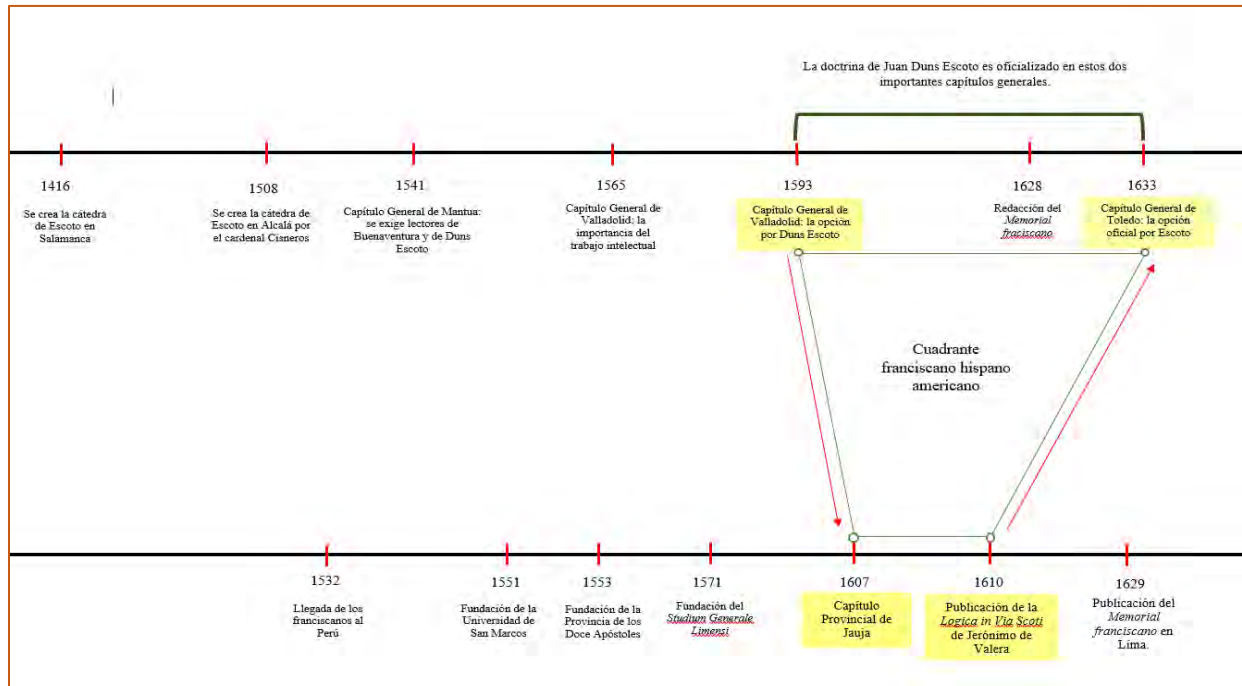
Asimismo, “la materia a que se señalaban para su estudio eran ejercicios literales señalados por los padres lectores comenzando por la mañana por el primero de las *Sentencias* de nuestro Doctor Escoto cuya doctrina se ha de defender en el Colegio indispensablemente sin admitir de otros autores”. En ese sentido, sostiene el documento “se desaten los argumentos de los contrarios, tendrán dos colegiales palestra cada quince días en lugar de las conferencias ordinarias defendiendo uno por la mañana la opinión de nuestro Doctor y a la tarde el otro la de Santo Tomás”.

Por tanto, la defensa de Duns Escoto, la obra de los franciscanos para el establecimiento de la escuela franciscana que se sentaron sus bases durante el siglo XV, se desarrollaron con plenitud durante el siglo XVI y que tuvo un dramático cambio de rumbo con la llegada de las reformas borbónicas y la nueva generación de frailes borbónicos y el traslado del eje del colegio a otros espacios como el convento de los Descalzos y el convento de Ocopa que desde mediados del siglo XVIII se convirtieron en dos grandes faros de irradiación de una renovada perspectiva franciscana secundada por las ideas ilustradas. En efecto, si ha de buscarse un momento clave en la coacción del franciscanismo escotista en el Perú ha de ser con la publicación de Jerónimo de Valera en 1610 con dos décadas de anticipación bajo la fórmula del *in via Scoti*, tal como se observará en tercer cuadro donde se propone la hipótesis del cuadrante franciscano hispano peruano.

Según esta hipótesis, dado que se reconstruye a partir de una serie de indicios y que dependerá de encontrar las pruebas escritas o legales para que se considere como una suposición probada, la influencia del escotismo oficializado incluso tres décadas antes en el Perú es posible que haya desempeñado un rol clave en la adopción por parte de la curia general de los franciscanos en Roma. Los indicios muestran que existe mucha relación y un margen estrecho de influencias, de modo que la primicia peruana contribuye de buena manera al planteamiento de esta hipótesis.

### Cuadro 3

*Elaboración propia*





### **3.-JERÓNIMO DE VALERA Y LA *LOGICA IN VIA SCOTI*: EL ESCOTISMO HISPANOAMERICANO, HISTORIA DE LA LÓGICA Y DE LA FILOSOFÍA VIRREINAL PERUANA**

#### 3.1.-FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS ESCOTISTAS: DE EUROPA A AMÉRICA

##### 3.1.1.- Síntesis filosófica de Juan Duns Escoto (1266-1308)

El debate por la opción oficial de un pensador o doctor para toda la orden no fue un asunto exclusivo de las provincias<sup>225</sup> o entidades franciscanas europeas, sino un asunto geopolíticamente más amplio, pues involucró a los territorios americanos, cuyas provincias matrices habían sido fundadas en el siglo XVI –en 1532 la provincia mexicana de Santiago y en 1553 la provincia peruana de los Doce Apóstoles-. El debate proyectado a los territorios americanos tuvo un hito importantísimo en el Perú cuando se optó tempranamente por la filosofía de Duns Escoto (1266-1308) tutelada por las normas legales del capítulo provincial de Jauja de 1607 y la publicación de la obra de Fray Jerónimo de Valera (1568-1620), la *Logica in via Scoti*, primer libro de filosofía escrito e impreso en América del Sur, el año 1610 en los talleres de Francisco del Canto.

Los vínculos históricos entre el pensamiento escotista y la tradición filosófica peruana en el virreinato son estrechos, aunque sus rastros son caprichosos, dado que, así como se puede mencionar la presencia de un *escotismo disimulado* en la medida en que la filosofía de Santo Tomás de Aquino fue la predilecta para ser leída en la Universidad de San Marcos y no la escotista durante los siglos XVI y XVII, del mismo modo se puede hablar de un *escotismo oficializado* a partir de 1701 cuando se permitió la regencia de la cátedra de Escoto en la universidad limeña. Es decir, existen dos grandes momentos en el cuadro general del escotismo en el Perú: el primero leído y enseñado *intra muros* en el colegio franciscano de Lima como parte del *studium provinciale* durante los siglos XVI y XVII, y el segundo *extra muros* oficializado en los claustros sanmarquinos momentos previos a la implementación de las reformas borbónicas en el siglo XVIII. Considero nada casual que a inicios de esta centuria el escotismo haya sido “bien recibido” en San Marcos,

---

<sup>225</sup> El concepto *provincia* refiere, según los cánones 620, 621, 624 y 634 del Código de derecho canónico, al conjunto de varias casas religiosas (conventos) erigidas canónicamente con autoridad legítima y autonomía. Una provincia forma parte de una orden o instituto religioso.  
[https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic\\_libro2\\_cann617-630\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro2_cann617-630_sp.html)

puesto que, su oficialización en el siglo anterior por la curia general de la orden franciscana aseguró la ortodoxia escotista (Balic 1945, 1954; Commissio Scotistica, 1951)<sup>226</sup>. El rol que desempeñó la provincia peruana con la obra del padre Valera fue de crucial importancia, pues su temprana reglamentación en los documentos provinciales y la publicación de su libro en 1610 bajo la fórmula *in via Scoti* fue pionera y una primicia americana para la curia romana que optó por el escotismo veintitrés años después por medio de las constituciones del capítulo general de Toledo de 1633.

Es preciso, entonces, tener en cuenta el vaivén de esta intermitencia en la historia del escotismo en el Perú que gira en torno a una paradójica imagen entre una vasta producción filosófica y teológica con eminentes autores como los padres de la escuela franciscana peruana estudiada en el capítulo anterior, Fray Jerónimo de Valera (1568-1625) o su discípulo Fray Alonso Briceño (1587-1668)<sup>227</sup> (Muñoz, 2004; García Bacca, 1955) y una “ausencia” en las aulas universitarias que se extendió hasta incios del siglo XVIII. De manera que, ante esta paradójica perspectiva histórica, la necesidad de explicar la importancia tanto filosófica como historiográfica de la *Logica in via Scoti* debe partir del planteamiento de dos importantes cuestiones *¿cómo fue proyectado el escotismo hacia el*

---

<sup>226</sup> Sobre la ortodoxia del *doctor subtil* se ha discutido mucho incluso durante su vida. Existe un corpus bibliográfico de los escotistas más renombrados durante los siglos XV y XVI cuyas obras han propuesto las principales tesis escotistas alejadas de las sombras de la herejía. Destacan Montefortino, Hugo de. (1900). *Venerabilis Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Summa Theologica*. 6 vol. Roma: s.e. Rada, J. de. (1598). *Controversiae Theologicae inter S. Thomam et Scotum*. Venise: s.e. Sarnanus, C. (1589). *Conciliatio dilucida omnium controversarum quae in doctrina duorum summorum theologorum s Thomae et subtilis Scoti passim leguntur*, Rome: s.e. Seeberg, R. (1900). *Die Theologie des Iohannes Duns Scotus*. Leipzig: Dieterich. Varesio, C. de. (1690). *Promptuarium scoticum*, vol I. Venise: Typis & expensis A. Poleti. Estudiosos contemporáneos como Fernandez García, M. (1907). *Lexicon scholasticum*. Quaracchi. Gandillac, M. de. (1952). Duns Scot et la via antiqua. En A. Fliche y V. Martin (eds.), *Histoire de l'église*. t. XIII. Paris: Bloud & Gay. Grabmann, M. (1926). *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. München: Hueber. Libera, A. de. (1992). Retour de la philosophie médiévale? *Le Débat*, (72), 242-260. Pluzanski, E. (1888). *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris: E. Thorin. Shäfer, O. (1953). *Bibliografia scotistica*. Roma: s.e. Zimmerman, A. (1965). *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Texte und Untersuchungen*. Leyden-Colonia: Brill.

<sup>227</sup> Al respecto, puede consultarse la siguiente bibliografía: Gracia, Jorge, «Filosofía hispánica», Pamplona, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 1998, 71, pp. 79-81; Hannisch Espíndola, W (1963), *En torno a la Filosofía en Chile 1594-1810*, Santiago de Chile, pp. 24-30; Mendiburu, Manuel (1943) *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, III, Lima; Urdaneta, R (1973) *Alonso Briceño primer filósofo de América*, Caracas. Urdaneta, R (1957), *Aportación trujillana al pensamiento de América*, Salamanca, 1957. Manzano, I. (1992) «Alonso Briceño (1587- 1668) Franciscano, Pensador, Obispo», en *Archivum Franciscanum Historicum*, 85, pp. 333-366. Gómez Canedo, Lino (1974) *La Provincia Franciscana de Santa Cruz de Caracas*, vol. I, Caracas, 1974, p. 323, la Real Provisión se encontraba en el Archivo Arzobispal de Caracas, Fondo Franciscano, legajo 1º, n.º 1, Catálogo del Archivo de la Provincia de Santa Cruz, año 1789, cajón de Reales Provisiones, n. 8.

*territorio peruano?* y *¿cuáles son las razones para su intermitencia?* Estas dos preguntas son esenciales al momento de reconstruir el devenir histórico del escotismo y su rol fundante en la tradición del pensamiento virreinal y peruano (Egoavil, 2019)

Juan Duns Escoto<sup>228</sup> nació entre el año 1265 y el 1266, murió el 8 de noviembre de 1308 en la actual ciudad alemana de Colonia después de haber “enseñando anteriormente en las universidades de Oxford, Cambridge y París” (Merino, 2007, XI)<sup>229</sup>. Su docencia estuvo marcada por la controversia cuando tomó postura a favor del papa Bonifacio VIII durante su conflicto contra el rey de Francia, razón por la cual Escoto fue exiliado de París y no regresó hasta fines de 1304. Sobre su vida, hasta antes de la fundación de la Comisión Escotista Internacional en 1938 por encargo de la curia general de la orden franciscana, se mezcló entre la realidad y la leyenda (Balic, 1965, pp. 1-27). No obstante, el testimonio de uno de los más renombrados escotistas del siglo XVI, John Maior (1467-1550) profesor en la Universidad de París y maestro de insignes filósofos españoles, quienes luego fundaron la Escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria (1483-1546), declaró y resumió la vida de Duns Escoto en un párrafo incluido en su obra *Historia majoris Britanniae, tam Angliae quam Scotiae* (París, 1521)<sup>230</sup>:

“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

---

<sup>228</sup> Un buen texto breve, pero muy conciso y bien informado es el de Beraud de Saint Maurice *Jean Duns Scot, un Docteur des temps nouveaux*, o estudios modernos como Antoine Vos *The Philosophy of John Duns Scotus*.

<sup>229</sup> El desarrollo intelectual de Duns Escoto se inscribe en las tres más grandes universidades de Europa de aquel entonces: la Universidad de Oxford, de Cambridge y de 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: 550). En efecto, dentro de estos ámbitos universitarios Escoto conoció el proyecto de aquellos franciscanos de fines del siglo XII e inicios del siglo XIII como Ricardo de Middleton, Guillermo de Ware y Pedro Juan Olivi quienes en el intento de una reconciliación entre el aristotelismo y el agustinismo abandonaron el iluminacionismo agustiniano y optaron por las doctrinas ontológicas de Aritoteles. No obstante, como se mencionó anteriormente, nuestro filósofo reelabora la doctrina del Estagirita con perspectivas nuevas.

<sup>230</sup> Sobre este interesante autor que de una u otra manera cumple un rol interesante entre el escotismo, la filosofía española y lo que denomino filosofía virreinal: Mair, John, *A history of Greater Britain, as well England as Scotland; translated from the original Latin and edited with notes by Archibald Constable, to which is prefixed a life of the author by Aeneas J.G. Mackay*. Edinburgh University Press for the Scottish History Society, (1892). Brodie, *A The Circle of John Mair: Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland*, Oxford 1985. Brodie, *A The Tradition of Scottish Philosophy* Edinburgh 1990 Polygon. Durkan, *J New light on John Mair Innes Review* Vol IV Edinburgh 1954.

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 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”.

Ante la falta de evidencias documentales sobre su infancia y adolescencia, se tiene la certeza de que fue ordenado sacerdote por Oliverio Sutton, obispo de Lincoln, el 17 de marzo de 1291, pues su nombre aparece en la lista de ordenados: “Fr. Johannes Dons” (Sheppard, 2002, pp. 291-323) sin el patronímico “Scotus” (o Escoto en referencia a sus orígenes escoceses), dado que este le fue asignado cuando se trasladó a París para continuar sus estudios en el *gran convento* franciscano de los cordeliers (Longpré, 1929). Fue alumno de Guillermo de Ware (1260-1305)<sup>231</sup> en Oxford y de Gonzalo Hispano (1255-1313)<sup>232</sup> en la universidad parisina. Bajo el amparo de este último, cuando fue elegido ministro general de la orden, Escoto fue promovido al doctorado completando un proceso de formación intelectual no solo largo en el tiempo, sino profundo en el contenido de las doctrinas estudiadas y comentadas.

Enseñó en la Universidad de París durante el período académico de 1306-1307 donde obtuvo fama y fue reconocido como *doctor subtilis*. Fue trasladado a Colonia, Alemania,

---

<sup>231</sup> “Según una antigua tradición que se remonta al mismo siglo XIV, fue maestro de Escoto. La doctrina de Guillermo de Ware es compleja, pues integra elementos de aristotelismo, agustinismo e iluminismo bonaventuriano. Siguiendo a Aquasparta, Guillermo afirma la validez del conocimiento teológico metafísico, en el que Dios es conocido *ut naturaliter et lumine naturali* y que solo busca el conocimiento puro (mientras que la otra teología no solo trata de saber, sino que trata de hacernos mejores). El saber natural permite conocer verdades sobre Dios, como su existencia, que podemos conocer con extrema dificultad (*cum magno labore*) solo a través de sus efectos” (León Florido, 2015, pp. 86-87).

<sup>232</sup> Importantísimo personaje en la vida y formación intelectual de Escoto. Fue autor de importantes obras sobre filosofía y teología, las cuales Escoto conoció bien. Destacan *Conclusiones Metaphysicae: Oxford Bodl. Lyell 79 ff. 79-112v; (Venice, 1503; Lyons, 1639; Paris, 1891). Quaestiones Disputatae et de Quolibet*, ed. L. Amorós, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi IX (Quaracchi, 1935). Cf. AIA 45 (1985), 398-401. *Tractatus de Praeceptis*, ed. F. Elizondo, Laurentianum, 25 (1984), 192-201. *Utrum Laus Dei in Patria sit Nobilior eius Dilectione in Via (Contra Echaridum de Hochheim)*. Ed. M. Grabmann, Bayerische Akademie der Wissenschaft, 32 (Munich, 1927), 106-111. Reprinted in M. Grabmann, *Gesammelte Akademieabhandlungen, I, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 25* (Paderborn-Munich: Schönigh, 1979), 366-371. *Utrum Laus Dei in Patria sit Nobilior eius Dilectione in Via (Solutio Rationum Equardi)*, ed. J. Koch, in: *Maître Eckhart, Lateinische Werke, V* (Stuttgart, 1936), 64-71.

el año 1308, con el encargo de ser *lector* en el *collegium franciscanum* de dicha ciudad. Lamentablemente, en noviembre de aquel año, dejó de existir. La muerte le sorprendió en la madurez de su producción filosófica impidiéndole completar toda su obra, aunque “de todas formas sí podemos descubrir en él una doctrina bien articulada y fundamentada en principios claros y consecuentes” (Merino 2007: XII).

El contexto filosófico e histórico de Escoto se caracterizó por ser un momento de convergencia cultural en la historia del pensamiento occidental. El surgimiento de las universidades<sup>233</sup> constituyó un hecho crucial no solo para el desarrollo intelectual, sino también para el desarrollo político de Europa, pues los actores comprometidos en su fundación necesitaron regularlas a través de pactos y acuerdos que no necesariamente terminaron en buenos términos. Al respecto, John Marenbon menciona lo siguiente:

“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” (Marenbon 1987, p. 8).

La universidad produjo un nuevo tipo de *maestro* y un nuevo tipo de *estudiante*, ambos constituyeron el núcleo humano de la escolástica (*schola*)<sup>234</sup>. Junto al surgimiento de las

---

<sup>233</sup> Las fuentes empleadas en esta investigación y que permiten sostener lo afirmado son: Maurer, Armand. *Medieval Philosophy. An introduction*. Toronto: PIMS, 1982. Marenbon, John. *Later Medieval Philosophy (1150-1350) An Introduction*. London: Routledge, 1987. McGrade, A.S. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge Universities Press, 2003. Kenny, Anthony. *Medieval Philosophy. A new history of western philosophy*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 2005. Pasnau, Robert (Ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I and II. Cambridge: Cambridge University press, 2010. Martin, Christopher. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996. Maurer, Armand. *Medieval Philosophy. An introduction*. Toronto: PIMS, 1982. Knowles, David. *The Evolution of medieval Thought*. London/New York: Longman, 1988. Kretzmann, Norman, Kenny, Anthony and Jan Pinborg (Eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge university Press, 2008. Kenny, Anthony. *Medieval Philosophy. A new history of western philosophy*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 2005.

<sup>234</sup> Puede consultarse las siguientes fuentes: Marrone, Stephen, “The rise of the universities”, en Pasnau, Robert (Ed.) *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Knowles, David. *The Evolution of medieval Thought*. London/New York: Longman, 1988. Marenbon, John. *Later Medieval Philosophy (1150-1350) An Introduction*. London: Routledge, 1987. Brown, Stephen, “The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology”, en: Marenbon, John (Ed.) *Medieval Philosophy*. Vol. III. London/New York: Routledge, 1998. Marrone, Stephen, “medieval Philosophy in context”, en: McGrade, A.S. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge Universities Press, 2003.

universidades, la traducción e interpretación de las obras de Aristóteles<sup>235</sup> alcanzó su apogeo e introdujo una nueva perspectiva científica y filosófica totalmente distinta a la perspectiva agustiniana que hasta entonces había sido la piedra angular del quehacer intelectual del occidente latino (Bacigalupo, 2022), el aristotelismo “liberado de ciertas incrustaciones neoplatónicas, se presentaba con la pujanza y fascinación de un nuevo movimiento” (Merino 2007, p. 6).

Del mismo modo, junto al *corpus aristotelicum* ingresaron los grandes comentaristas orientales y musulmanes. Las obras del español Averroes<sup>236</sup> (1126-1198) y del persa Avicena<sup>237</sup> (980-1037) dejaron una profunda huella en la conciencia filosófica de Occidente<sup>238</sup> (Avicena fue una influencia decisiva en el pensamiento del *doctor sutil*), no

---

<sup>235</sup> Al respecto, Burnett, Charles “Some comments on the translating of works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century”, en: *Miscellanea Medievalea*, 17, *Orientalische Culture und Europäische Mittelalter*, 1985. Beullens, Pieter y Pieter De Leemans “Aristote á Paris: le systéme de la Pecia et les traductions de Guillaume de Moerbeke”, en: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 1, LXXV. Leuven: De Wulf-Mansion Cnetrum, Katholieke Universiteit Leuven, 2008. Bertolacci, Amos. “On the arabic translations of Aristotle’s *Metaphysics*”, en: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 5, pp. 241-275. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Herráiz Oliva, Pilar. “Aristóteles en París. Averroismo y condenas a la nueva filosofía”, en: Fuertes Herreros, José Luis y Ángel Poncela González, *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*. Vol. II, Madrid: Ediciones Humus, 2015.

<sup>236</sup> Glasner, Ruth, *Averroes’ Physics. A turning point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. Fakhry, Majid, *Averroes, Ibn Rushd. His life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2001. Urvoy, Dominique, *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. Kogan, Barry, *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: State University of New York Press, 1985. Arnzen, Rüdiger (Ed.), *Averroes on Aristotle’s Metaphysics*. Berlin/Nueva York: Alfred Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung, 2010. Genequand, Charles, *Ibn Rushd’s Metaphysics*. Leiden/Boston: Brill, 1986. Ramon Guerrero, Rafael, “La Metafísica en Averroes”. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5, pp.181-198. Madrid: Universidad Complutense, 1998.

<sup>237</sup> Ramon Gerrero, Rafael, “La razón latina y las traducciones árabes”. Berlín: Freie Universität Berlin, 1996. Gutas, Dimitri “What was there in Arabic for the latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain”. Yale Univerity, [2015]. Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*. Pennsylvania: Univerity Pennsylvania Press, 1992. Ramón Guerrero, Rafael, *Avicena (ca. 980-1037)*. Madrid: Ediciones Del Orto,1994. Gohlman, William, *The life of Ibn Sina. A critical edition and Annotated Translation*. New York: State University New York Press,1974. Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle’s metaphysics in Avicenna’s Kitab-al-Sifa. A milestone of Western Meta’physical Thought*. Boston/Leiden: Brill, 2006. González Ginocchio, David, “La metafísica de Avicena: arquitectura de la ontología”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona: EUNSA, 2010. Afnan, Soheil, *Avicena. His life and Works*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1958. Wisnovsky, Robert, *Avicenna’s Metaphysics in context*. New York: Cornell University Press, 2003. Goodman, Lenn, *Avicenna*. Londres: Routledge, 1992. Janssens, Jules, *An annotated bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*. Leuven: Leuven University Press, 1991. MsGinnis, Jon, *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010. McGnnis, Jon (Ed.), *Interpreting Avicenna: science and philosophy in medieval Islam*. Leiden/Boston: Brill, 2004. Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden/Boston: Brill, 2014. Reisman, David, *The making of the avicennan tradition*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002. Reisman, David y Ahmed AL-Rahim, (Eds.), *Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden/Boston: Brill, 2003.

<sup>238</sup> Por los límites de esta investigación no mencionaré a tan importantes filósofos orientales de religión musulmana.

solo por sus comentarios al aristotelismo, sino, y sobre todo, por los nuevos problemas que plantearon a la filosofía. Ante estos retos, las obras de San Buenaventura (1217-1274), de Santo Tomás de Aquino (1224-1274), de Gil de Roma (1243-1216), de Godofredo de Fontaines (1250-1306) y de Enrique de Gante (1217-1293) se circunscriben en una atmósfera cargada de aristotelismo, neoplatonismo y agustinismo en constante pugna. 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 sobre la filosofía del estagirita se reaccionó a favor de su pensamiento, en contra del mismo o a través del planteamiento de una tercera vía como la propuesta de Duns Escoto.

El aristotelismo y la obra de los comentadores como Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198) son los elementos claves para comprender el momento más álgido de la formación del pensamiento filosófico occidental y factores que de una manera u otra determinaron las ideas que protagonizaron la famosa Condena de París del año 1277<sup>239</sup>, como sostiene Etienne 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. Puesto que Aristóteles no había podido conseguir con la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana, la filosofía misma se demostraba incapaz de hacerlo. Esto era la prueba experimental. El influjo de Averroes sobre este punto se extendió también a otros círculos averroístas. Después de 1277 se encuentra cambiada la andadura de todo el pensamiento medieval. Después de una breve luna de miel, la teología y la filosofía se percatan de que su matrimonio ha sido un error. Esperando la separación física, que no tardará mucho, se procede a la separación de bienes” (Gilson 1983, pp. 724-725).

La condena de París del 7 de marzo de 1277 fue, sin duda alguna, un hito crucial en la filosofía occidental<sup>240</sup>; porque<sup>241</sup> *reencausó* el aristotelismo hacia una perspectiva crítica

---

<sup>239</sup> La Condena de París es solo la culminación de todo un largo proceso de una serie de “condenas” al aristotelismo.

<sup>240</sup> Incluso la primera reflexión en torno al impacto de la Condena de 1277 fue elaborada por Raimundo Llullio en su *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita* que se considera como “el primer comentario que se conserva del contenido de la condena parisina de 1277” (Bordoy 2013:167). Al respecto: Borboy Fernández, Antoni, “Ramón Llull y la Condena parisina de 1277: nuevas perspectivas para el estudio de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*”, En: *Cauriensia*, Vol. XIII, pp. 165-190, Islas Baleares: Universidad de las Islas Baleares, 2013

<sup>241</sup> Contamos con la recompilación de todo el proceso de condena en el *Chartularium Universitatis Parisiensis* elaborado por Henry Denifle y Émilio Chatelain Henricus Denifle – Aemilio Chatelain.

o *moderada*, cuyas consecuencias no solo fueron teóricas, sino también políticas<sup>242</sup>. Para el pensamiento de Escoto este hecho fue un hito que le condujo a reelaborar muchos de los conceptos heredados de la tradición agustiniana y del naturalismo aristotélico, de modo que,

“The Condemnation of 1277 was unlike any other of that century, both in scope and influence. It set the next generation of scholars in a more critical relationship to the texts of Aristotle and other philosophers. It also turned their reflection to the areas of freedom, contingency and the nature of scientific knowledge. If the thirteenth century began with an optimistic and open attitude toward the Stagirite, it ended with a more distanced, critical assessment of the limits of philosophical reasoning and with a reflection upon the conditions for human knowing, *pro statu isto* (in this present life).” (Beth Ingham 2004, p. 6).

El entusiasmo por las ideas del Filósofo giró hacia una actitud mucho más crítica en el pensamiento del doctor sutil. Frente al dilema por adoptarla o rechazarla en el contexto de los sucesos de París “la respuesta de Escoto a la Condena de 1277 incluye no solo el rechazo a Aristóteles, sino la reutilización del dominio filosófico contra el trasfondo de la revelación central: Dios es Amor” (Beth Ingham 2004, p. 9).<sup>243</sup>

Los filósofos de tendencia más agustiniana cuestionaron si el naturalismo del pensador griego, libre de todo neoplatonismo, era capaz de proporcionar nuevas categorías lógicas “para una elaboración teológica de las verdades reveladas y para conferir mayor solidez a la indispensable base racional del cristianismo” (Bettoni 2005, p. 7). La conciliación entre las categorías lógicas del aristotelismo y la doctrina cristiano-agustiniana se erigía contra aquellos quienes apelaban estrictamente a la doctrina del Estagirita que, desde la perspectiva averroísta, como la de Sigerio de Brabante, consideraron que:

“a juicio de aquellos [agustinianos], la postura más lógica con relación a Aristóteles era la de estudiar sus doctrinas sin otra preocupación que la de llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Apoyarse en sus obras con la sola intención de extraer de ellas principio y conclusiones que contribuyan

---

*Chartularium Universitatis Parisiensis*. Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, Via a Sorbona Dicta, 1946. (4 Tomos)

<sup>242</sup> Hissette, Roland, *Enquete sur les 219 articles condamnés a Pais le 7 mars 1277*. Louvain: Publications Universitaires, 1977. Piché, David, *La Condamnation Parisienne de 1277*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.



en la investigación teológica, plenamente confiada a los recursos de la razón” (Bettoni 2005, p. 8).

En este cuadro general del conjunto de problemas planteados, el lógico y el epistemológico es de especial interés para esta investigación. Se polemizó con entusiasmo en torno a la cognición de las cosas del mundo natural (entiéndase de cualquier *cosa concreta* como el conocimiento de una persona, un árbol o la mesa en la cual escribo este texto) o la constitución interna del intelecto (en la cual intervienen los presupuestos teóricos más importantes de la lógica). En cuanto al primero, Escoto propuso que sí es posible el conocimiento directo de las *cosas concretas*<sup>244</sup> en contraste con las otras posturas que negaban dicha posibilidad: “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” (Beth Ingham 2004, p. 19). Es decir, mientras las doctrinas ajenas al doctor sutil sostenían que el conocimiento solo es posible por medio de la abstracción de la cosa natural, Escoto, en cambio, afirmaba que el intelecto humano es capaz de conocer las cosas no solo mediante una abstracción, sino directamente, o en términos filosóficos, por intuición directa.

A modo de ejemplo, propongamos el conocimiento del *hombre X*. Según las doctrinas no escotistas, nuestros sentidos perciben todos los datos que esta cosa (*hombre X*) presenta a nuestras facultades sensoriales. Luego, estos datos son ordenados por el sentido común para *representarle* (una segunda presentación) al intelecto. Es decir, conozco al *hombre X* en dos momentos: en primer lugar, el conocimiento sensorial y, en segundo lugar, el conocimiento noético o intelectual. Por tanto, lo que conozco no es al *hombre X* en sí mismo, sino la esencia o *quidditas* del *hombre X* o su “humanidad”. El proceso que une a ambas es la abstracción. Por su parte, el doctor franciscano no solo reconocía este modo de conocimiento, sino que sostenía que el intelecto es capaz de conocer las cosas directamente.

Entonces, *por qué es necesario abstraer para conocer*. La respuesta escotista propone la hipótesis del *pro statu isto* o aquella que denomino como la *hipótesis de Adán*. Según esta, la imposibilidad de que el intelecto humano pueda conocer en esta vida terrenal (o

---

<sup>244</sup> Sobre el conocimiento de los entes concretos será tratado ampliamente en el capítulo tercero.

espacio temporal) las cosas directamente se debe al *estado de caída (pro statu isto)* causado por el pecado original de nuestros ancestros. Es decir, solo en nuestro estado actual de vida es imposible el conocimiento directo, de modo que el intelecto en tanto entidad muy cercana a la substancia simple como la del alma o la de los ángeles sí puede conocer directamente las cosas.

Por otro lado, en torno al tema de la constitución interna del intelecto y los principios lógicos que intervienen en esta, el aristotelismo proponía abiertamente la teoría del *intelecto agente*<sup>245</sup>. Esta fue radicalmente defendida por Averroes (1126-1198) en contra de la teoría de la iluminación divina planteada por San Agustín (354-430) y que había sido adoptada por la teología cristiana antes del ingreso aristotélico (Agustín, 1972 y 1998)<sup>246</sup>. Asimismo, y frente a la propuesta averroísta, llama la atención las interesantes coincidencias entre el iluminismo agustiniano y las teorías cognitivas del persa

---

<sup>245</sup> “The more foundational epistemological question had to do with the constitution of the intellect. Here the debate focused on the relative passivity or activity of the human intellect, and involved the merits of the Augustinian illumination model over against the newer Aristotelian agent intellect theory. Much philosophical debate over the course of the twelfth and thirteenth centuries (involving both the Arab and Latin traditions) had centered on the exact nature of cognitive processes, the role of mental representations and the emergence of the mental *species* (concept) as the concluding step in the process of understanding. Franciscans influences on Scotus such as Richard of Middleton, William of Ware, and Peter John Olivi all abandoned the illuminationist position in favor of an Aristotelian approach.” (Ingham 2004: 19).

<sup>246</sup> Entre los grandes comentadores y continuadores del agustinismo epistemológico cabe destacar a Bonaventure, Saint, *Opera theologica selecta*, Florencia, Claras Aquas, Orden de Frailes Menores 1938. El trabajo de Brenet, Jean-Baptiste, «Introduction», en Guillaume D’Auvergne, *De l’âme (VII, 1-9)*, Paris, Vrin, 1998, pp. 7-83, así como el trabajo de Federici Vescovini, Graziella, «Roberto Grossatesta e la “perspectiva”», en *Id.*, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1987 [1965], pp. 7-17. Asimismo, no existen dudas gracias a los trabajos de Gilson de la enorme influencia de Agustín en Descartes, Descartes, René, *Discours de la méthode*, ed. Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1987 [1925]. Descartes, René, *Lettre du 2 mai 1644 au Père Mesland*, en *Œuvres de Descartes*, eds. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996 (1ª ed., Éd. du Cerf, 1897-1909; 2ª ed., Vrin, 1964-1974), vol. IV, pp. 110-120. El sabio medievalista Étienne Gilson es un referente importante en los estudios agustinianos, especialmente sobre sus teorías filosóficas. Gilson, Étienne, «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1, 1926, pp. 5-127. Gilson, Étienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1984 [1924]. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1986a [1922]. Gilson, Étienne, *Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant*, Paris, Vrin (Vrin-Reprise), 1986b [1929]. Gilson, Étienne, *Introduction à l’étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987 [1929]. Por su parte, sobre las relaciones entre la tradición clásica y San Agustín destacan los estudios de: Mandonnet, Pierre, O. P., *Siger de Brabant et l’averroïsme latin du xiii<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, Librairie de l’Université, 1899. Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes. II*, Paris, PUF, 2002 [1996]. Plotin, *Énéades*, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1999. Ratzinger, Joseph (Benedicto XVI), *La théologie de l’Histoire de saint Bonaventure*, Paris, PUF, 1988 [1959]. Wulf, Maurice de, «Augustinisme et aristotélisme au xiii<sup>e</sup> siècle. Contribution à la classification des écoles scolastiques», *Revue néo-scholastique*, 8<sup>e</sup> année, 30, 1901, pp. 151-166. Wulf, Maurice de, «L’augustinisme avicennisant», *Revue néo-scholastique de philosophie*, 33<sup>e</sup> année, 2<sup>e</sup> série, 29, 1931, pp. 11-39.

Avicena<sup>247</sup> que, a su vez, fue un importante punto de referencia para el pensamiento filosófico de Duns Escoto.

En todo caso, los filósofos de la generación de Duns Escoto enfrentaron una serie de cuestiones filosóficas tamizadas por el *hecho histórico* de la Condena de París de 1277 en un mundo intelectual donde figuras como las de San Buenaventura (1221-1274), San Alberto Magno (1193-1280) o Santo Tomás de Aquino (1225-1274) fueron críticos del pensamiento aristotélico. Ellos cimentaron los presupuestos conceptuales sobre los cuales se edificó la filosofía escotista. Las propuestas del doctor sutil sobre lógica y epistemología se desarrollaron a la luz de sus concepciones metafísicas y ontológicas, pero con una peculiaridad con respecto a las demás aproximaciones, a saber, mientras las otras sostenían que la piedra angular de toda teorización filosófica parte de una primacía del intelecto, la postura escotista, en cambio, sostiene la primacía de la voluntad, dado que, antes de toda intención racional o *intelectual* por conocer algo, le precede un acto o una intención de la *voluntad*. El intelecto conoce algo precedido por un acto de la voluntad que le impregna la intención de conocer ese *algo*, pues, en términos agustinianos, nadie conoce lo que no ama.

Los planteamientos escotistas conforman un esquema coherente cuyo eje central es la *voluntad*, aquella que busca conocer por *amor* al conocimiento en sí mismo antes que la *razón* a secas, es decir,

“In short, philosophers and theologians in Scotus’s generation faced questions about scientific knowledge, necessity and contingency, mediated and immediate cognition, autonomy, and freedom that were not precisely those encountered by Bonaventure and Aquinas before them. And, in a post-1277 world, these questions appeared as part of a single, coherent philosophical view of human nature and destiny that focused on the intellect and speculation. When Scotus takes up questions of epistemology, metaphysics, and ethics, they form a coherent whole whose center is the rational will and whose perfection is ordered loving. His approach offers an alternative that seeks to be just as coherent and a philosophically

---

<sup>247</sup> Pues bien, recuérdese que la relación de la metafísica con Dios tendrá un lugar importante y especial en el pensamiento franciscano. No en vano Escoto le dedica mucho trabajo a este aspecto. En relación de los temas metafísicos, epistemológicos y éticos es interesante al respecto lo que nos dice nuevamente Ingham: “Finally, after 1277 ethical questions related to the scientific nature of ethics, its connection to theology, the question of human free choice and, certainly, divine freedom as it relates to the created order. Whereas earlier discussions of the thirteenth century had focused on free choice as distinct from freedom, in Scotus we find these terms used interchangeably. On this point, his own Franciscan tradition, as well as the positions of Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines were a rich source of reflection for him. Among Franciscans, Peter John Olivi and William de la Mare affirmed the independence of the will in the strongest possible terms. In contrast to their positions, Richard of Middleton offered a more moderate discussion” (Ingham 2004: 21)

attractive, without sacrificing the significance of revelation or the dignity of faith. Scotist thought focuses on this world and upon the epistemological, metaphysical, and ethical dimensions proper to the contingent order, founded ultimately on the act of divine rational freedom” (Beth Ingham 2004, p. 21).

En cuanto a las obras del fraile escocés, existe un primer grupo correspondiente a los escritos de juventud en torno a los textos de Aristóteles y “corresponde a sus primeros años antes de trasladarse a París” (González Ayesta 2007, p. 7). Sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo merecen una mención especial<sup>248</sup>, dado que, la obra del teólogo lombardino había sido adoptada y oficializada para la formación universitaria como libro de texto<sup>249</sup>, fue comentada por todos los escolásticos desde Santo Tomás de Aquino hasta Guillermo de Ockham, de modo que los títulos que enuncian “Comentarios a las Sentencias” no necesariamente significa un comentario o paráfrasis elemental tal como lo entenderíamos en nuestros días. Un “comentario”, especialmente de la obra de Lombardo, era un texto organizado sobre las principales ideas del autor, pero que exploraba y desarrollaba nuevos problemas que el lombardino no había planteado ni respondido. El asunto se complejizó cuando estos comentarios emplearon herramientas teóricas y conceptuales provenientes de la filosofía aristotélica, sobre todo teniendo en cuenta que el texto de Pedro Lombardo es un compendio bien ordenado de la teología de los padres de la Iglesia tanto oriental (griega) como occidental (latina), área de estudio conocida como patrística<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> Como sostiene Cruz González Ayesta con respecto al estilo de los comentarios de la época, “los comentarios de los maestros medievales a los libros de las Sentencias nos han llegado según un triple género literario. a).- *Ordinatio*: una *Ordinatio* es un texto preparado por el autor para su publicación; es decir, para ser copiado por los copistas oficiales de la Universidad. b).-*Reportatio*: una *Reportatio* recoge la transcripción escrita, hecha por un discípulo, de una lección oral. c).-*Abbreviationes* o *compendia*: son extractos del texto más empleo a modo de guiones o esquemas, y pueden haber sido revisados por el autor o no” (2007: 8) cosa que en el caso de escoto no existe este tercer género.

<sup>249</sup> Sobre la obra de Pedro Lombardo existen estudios muy buenos y voluminosos. En esta investigación he seleccionado las fuentes más accesibles sobre el pensamiento del teólogo lombardino Colish Marcia L. (1994) *Peter Lombard* Vol. 1, Nueva York: E.J. Brill. Philipp W. Rosemann (2004) *Peter Lombard*, Nueva York: Oxford University Press. David Herlihy (1985) *Medieval Households*, Cambridge: Harvard University Press.

<sup>250</sup> Puede consultarse las siguientes fuentes: Di Berardino, Angelo (1991). *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*. Roma: Sígueme. Puede consultarse la siguiente página francesa: <http://www.patristique.org/>. Por otro lado, no existen dudas de la enorme influencia que ejerció el trabajo editorial del abate Migne con la edición de toda la patrología griega y latina. Marchal. L. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. T. X. Voz: «Migne, Jacques Paul». París. Pág. 1722-1740. A. Mandouze - J. Fouilheron. (1985) *Migne et le renouveau des études patristiques*, Paris, Beauchesne. H. Leclercq. *Migne*,

Escoto comentó estas *Sentencias* en dos ocasiones, una primera versión fue hecha en la Universidad de Oxford y otra en la Universidad de París, y una recopilación realizada por sus estudiantes. La versión manuscrita del doctor sutil confeccionada en Oxford es la fuente conocida con el nombre de *Lectura*; en cambio, la versión parisina es la más importante, dado que fue una edición “ordenada” para su publicación, de ahí el nombre de *Ordinatio* 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). Aparte de estos escritos, fue autor de varios comentarios como al *De Anima* de Aristóteles, las *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, unas *Collationes*, unos *Theoremana*, unos *Quodlibet* y un *Tratado de primo principio*. Todos estos han sido editados gracias al trabajo de la Comisión Escotista Internacional.

Una primera gran edición fue hecha en 1639 por Lucas Waddingo en 12 volúmenes y luego fue reeditado y reimpresso en París entre los años 1891 y 1895 por Luis Vivès en 26 volúmenes<sup>251</sup>. Posteriormente, con la fundación de la Comisión para la edición crítica de la obra del doctor sutil, se han comprobado la inautenticidad de varias obras atribuidas a él como la *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)<sup>252</sup>. En pocas palabras, en nuestros días contamos

---

Jacques Paul, en DACL XI,941-957. F. de Mély. *L'Abbé Migne*, «Rev. Archéol.» 5 (1915) 203-258. L. C. Sheppard. *The Abbe Jacques-Paul Migne*, «American Benedictine Rev.» 7 (1956-57) 112-128 A. G. Hamman. *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Église*, Paris, Beauchesne, 1975.

<sup>251</sup> Ambas ediciones contienen las siguientes obras. Obras lógicas: *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge* (Waddingo I, 87-123; Vivès I, 51-421); *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* (Waddingo I, 124-185; Vivès I, 437-538); *Quaestiones super libros Perihermenieas* (Waddingo I, 186-210; Vivès I, 539-579); *Quaestiones super librum Perihermenieas. Opus alterum* (Waddingo I, 211-221; Vivès I, 581-601); *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis* (Waddingo I, 224-272; Vivès II, 1-80); *Quaestiones super libros Aristotelis de Anima* (Waddingo II, 477-582; Vivès III, 475-641); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (Waddingo IV, 497-848; Vivès VII, 2-620); *Collationes Oxonienses* (Waddingo III, 339-430; Vivès V, 131-317); *Collationes Parienses* (Waddingo III, 339-430; Vivès V, 131-317); *Reportatio Parisiensis I-IV* (Waddingo XI; Vivès XXIII, 234-530); *Quaestiones Quodlibetales* (Waddingo XII; Vivès XXV-XXVI); *Theoremata* (Waddingo III, 260-338; Vivès V, 2-125); *De primo principio* (Waddingo III, 208-259; Vivès IV 721-789); *Opus Oxoniense I-IV* (Waddingo V-IX, Vivès IX-XXI).

<sup>252</sup> Carlo Balic (1935) “Die Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des I. Duns Skotus”, *Wissenschaft und Weisheit*, 2, pp-136-158. Frederic Pelster (1936) “Bali chat die letzte (Lectura

con la edición crítica de la obra escotista elaborada por la Comisión Escotista Internacional<sup>253</sup> de la Universidad Antoniana de Roma y del Franciscan Institute de la Universidad de San Buenaventura de Nueva York. A continuación, se presentan las obras auténticas de la edición crítica

*Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia:*

1. *Opera Omnia* I, Introducción crítica a los manuscritos de *Ordinatio*, lista de los manuscritos que contienen las obras auténticas y *Prologus* a la *Ordinatio*. Roma, 1950
2. *Opera Omnia* II, *Ordinatio* I,1-2. Roma, 1950
3. *Opera Omnia* III, *Ordinatio* I, 3. Roma, 1954
4. *Opera Omnia* IV, *Ordinatio* I,4-10. Roma, 1956
5. *Opera Omnia* V, *Ordinatio* I,11-25. Roma, 1959
6. *Opera Omnia* VI, *Ordinatio* I,26-48. Roma, 1963
7. *Opera Omnia* VII, *Ordinatio* II,1-3. Roma, 1973
8. *Opera Omnia* VIII, *Ordinatio* II,4-44. Roma, 2001
9. *Opera Omnia* XVI, *Lectura Prologus* y I,1-7. Roma, 1960
10. *Opera Omnia* XVII, *Lectura* I,8-45. Roma, 1966
11. *Opera Omnia* XVIII, *Lectura* I,1-6. Roma, 1982
12. *Opera Omnia* XIX, *Lectura* II,7-44. Roma, 2003
13. *Opera Omnia* XX, *Lectura* III,1-17. Roma, 2004

Sobre esta edición crítica, se han renovado las interpretaciones del pensamiento de Escoto. Una genealogía que se inicia con la edición de Waddingo en 1639, veintinueve años después de la publicación del padre Valera en Lima y en medio del contexto general en el cual la orden franciscana había aprobado en el capítulo general de Toledo de 1633 la preferencia oficial por la doctrina del *doctor sutil*. Este hecho permite sopesar con un grado de posibilidad que la edición de la obra de Escoto empleada por el padre Valera y sus discípulos en el colegio franciscano de Lima fue una edición anterior a la preparada

---

Oxonienſis) gefunden, wie ich nach anfänglichem Wider ſtreben gern anerkenne", *Scholastik*, 11, p. 134. Überweg und Baumgartner (1915) *Geschichte der Philosophie der patristischen und ſcholastiſchen Zeit*. Berlin, Mittler.

<sup>253</sup> Carlo Balic (1955) *John Duns Scotus. Some reflections on the Occasion of the Seventh Centenary of his Birth*, Roma, Scotistic Commission.

por Waddingo, con lo cual, de ser así, el fraile peruano estudió no solo los escritos escotistas (tanto auténticos como espúreos), sino también los textos recopilados por los estudiantes del sabio escocés, especialmente de aquellos sobre los cuales se han confeccionado las interpretaciones de la obra del *sutil*. Por tanto, en las ideas escritas por el padre Valera se encuentran tanto la vertiente directa del pensamiento de Escoto como las ideas discutidas por la primera generación de escotistas parisinos, oxonienses y españoles.

Las ediciones ofrecidas primero por Waddingo y luego por Vivès han sido hasta antes de la edición crítica vaticana las fuentes sobre las cuales se ha estudiado el pensamiento escotista. Victor Cousin (1792-1867)<sup>254</sup>, por ejemplo, consideró que el principal aporte a las discusiones filosóficas giró en torno a la cuestión de los universales (idea recogida, estudiada y depurada por Libera, 1992 pp.242-260; Libera, 1996), dado que, en el debate entre nominalistas y realistas en el siglo XIV, la postura de Duns Escoto hace hincapié en una concepción más univocista, por tanto, continúa Cousin, Escoto es el precursor del panteísmo de Baruch Spinoza (León Florido, 2015, pp. 11-17). Karl von Prantl (1820-1888)<sup>255</sup>, por su parte, sostuvo que Escoto fue en sí mismo un nominalista, pues, el mayor énfasis e interés de su pensamiento gira en torno a la realidad del individuo singular tanto en sus tesis filosóficas como teológicas. En cambio, Wilhelm Kahl (1849-1932)<sup>256</sup> interpretó a Escoto como un auténtico voluntarista, a diferencia de Martin Heidegger (1889-1976)<sup>257</sup> quien se aproximó la doctrina escotista desde la lógica y el lenguaje en clave neokantiana tan propia de su época universitaria. Etienne Gilson (1884-1978)<sup>258</sup> propuso una lectura en clave teológica la obra del *sutil* identificando a Enrique de Gante (1217-1293) como su principal interlocutor y no a Santo Tomás de Aquino (1225-1274) como siempre se ha creído. Esta idea contrasta fuertemente con la interpretación otorgada por Émile Brehier (1876-1952)<sup>259</sup> cuya lectura del pensamiento escotista es menos “cristianizada”, dado que parte de la idea de que filosofía y teología son irreconciliables.

---

<sup>254</sup> *Cours de philosophie morale. Philosophie scolastique*, 1840. *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, 1841. *Fragments de philosophie cartésienne*, 1846.

<sup>255</sup> *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vols. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1997. *Die Philosophie in den Sprichwörtern*. München, Christian Kaiser, 1858.

<sup>256</sup> *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*. phil. Diss., Straßburg 1886.

<sup>257</sup> *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en *Frühe Schriften*, Frankfurt/m., Klostermann.

<sup>258</sup> *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952.

<sup>259</sup> *Histoire de la philosophie, Antiquité et moyen âge*, 1949. *La philosophie du moyen âge*, 1949.

Es importante resaltar que estas interpretaciones fueron propuestas antes de que la Comisión Escotista Internacional publique los primeros resultados de la edición crítica de las obras de Escoto. Desde que se fundó en 1938 hasta nuestros días, han celebrado importantísimos congresos donde se han expuesto sus avances y los renovados estudios sobre el escotismo por parte de distintos especialistas. Los congresos más importantes fueron el de Oxford-Edinburgh en 1966<sup>260</sup>, luego el congreso de Viena en 1970<sup>261</sup>, posteriormente el de Padua en 1976<sup>262</sup>, el de Salamanca en 1981<sup>263</sup> y finalmente el de Roma en 1993<sup>264</sup>. Desde entonces, esta renovación ha tomado un ritmo *in crescendo* en todo el mundo académico. Los trabajos de Ludger Honnefelder (1989, 1996, 2005 y 2018), así como los trabajos de André de Muralt (2002 y 2008) cuya tesis sobre la importancia del pensamiento escotista en el tránsito del medioevo a la modernidad es particularmente interesante. En ese mismo sentido, los estudios de Olivier Boulnois (1994 y 2011) hacen hincapié en el rol protagónico del pensamiento escotista en la cimentación de la modernidad filosófica. Finalmente, el estudio de Richard Cross (2011) nos brinda un cuadro importante de los recientes estudios sobre el escotismo, especialmente con respecto a sus tesis sobre física y ciencia natural.

Por último, y sin el ánimo de reseñar todos los estudios sobre el pensamiento de Escoto y que para tal efecto remito a la excelente recopilación realizada por Tobias Hoffmann (2016), pretendo plantear el *giro* hacia el espacio americano y al tiempo de interés de esta investigación centrado en los siglos XVI y XVII durante el virreinato peruano, vale decir, sobre los estudios de la doctrina escotista en América, puesto que estos son inexistentes (Egoavil, 2018) salvo en referencias muy puntuales que no bastan para tener un panorama completo, de modo que, esta investigación pretende dar un primer paso.

La aproximación al escotismo peruano de los siglos XVI y XVII debe ser planteada bajo el modelo historiográfico de la filosofía virreinal propuesto en el primer capítulo. Es decir,

---

<sup>260</sup> AA. VV. *De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgo, 11-17 septembris 1966 celebrati*, ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1968.

<sup>261</sup> AA. VV. *Deus et homo ad mentem Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Vindobonae, 28 sept.-2 oct. 1970*. ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1972.

<sup>262</sup> AA. VV. *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Congressus Scotistici Internationalis Paduae 24-29 sept. 1976*, ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1978.

<sup>263</sup> AA. VV. *Homo et Mundus. Acta Congressus Scotistici Internationalis Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1984.

<sup>264</sup> AA. VV. *Via Scoti: methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Roma 9-11 marzo 1993*, ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1968.



por el esquema analítico fundamentado sobre los principios teóricos de *realidad*, *continuidad* y *propiedad*. Determinar el período histórico de interés en esta investigación mediante el principio de *realidad*, luego, reconocer las vías de transmisión del escotismo europeo por medio del principio de *continuidad*, y, finalmente, analizar los elementos escotistas en la obra del padre Valera que han contribuido a la formación de la filosofía virreinal por medio del principio de *propiedad*.

### 3.1.2.-Principales planteamientos filosóficos escotistas

El *corpus scoticum* está compuesto de una serie de importantes tesis sobre cuestiones de filosofía y teología delimitadas coherentemente. Las preocupaciones filosóficas del fraile escocés, aquellas que nos interesa en esta investigación, pueden ser reunidas en tres grandes grupos: las tesis metafísicas, las tesis epistemológicas y las tesis lógicas. El orden presentado obedece más al enfoque que pretendo ofrecer con respecto a la *Logica in via Scoti* del padre Valera.

En cuanto a las ideas metafísicas, estas se vinculan con la cuestión sobre la revelación<sup>265</sup> y su rol como garante para el conocimiento humano. Este asunto suponía uno más complicado, a saber, el dilema si el intelecto humano puede o no adquirir el conocimiento revelado, así como se adquiere el conocimiento natural. Esta situación obligó a replantear las tesis en torno al objeto propio de la razón, de modo que el asunto central osciló entre una querrela epistemológica (*qué conozco*) y una metafísica (*qué objetos puedo conocer*). Fue imprescindible distinguir, en primer término, todo aquello concerniente al conocimiento metafísico y al conocimiento teológico. Los escolásticos generalmente cuando escriben sobre metafísica “casi siempre tratan del texto de Aristóteles que se esfuerzan en *comentar*. En sus comentarios a la *Metafísica*, su primer afán es, por lo demás, preguntarse por el “objeto” universalmente reconocido como ambiguo o en espera de esclarecimiento, de esta ciencia” (Grondin 2006, p. 140). En muchos casos, la metafísica suele cruzarse (o confundirse por lectores poco atentos) con los presupuestos teóricos de la teología, de modo que se suele pensar que la metafísica es una herramienta teórica de la teología, cuando en realidad, no es así.

---

<sup>265</sup>“Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus?” DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1.

A diferencia de sus coetáneos, quienes en muchos casos “cristianizaron” la metafísica aristotélica, como señala Efrem Bettoni, Escoto tiene una postura más crítica con respecto a la metafísica del estagirita. El pensamiento escotista fue la bisagra de tránsito del período metafísico de la escolástica al período crítico de la modernidad temprana (2005, pp. 16-17). Las preguntas del sabio fraile sobre el *objeto primero* del intelecto y de qué tipo de *conocimiento* se trata, no pretende buscar la primera *cosa (res)* que el hombre conoce en el orden temporal (*in ordine generationis*); tampoco aquello que es primero en el orden de la perfección (*primum ordine perfectionis*), por el contrario, busca establecer aquello que es primero en el orden de adecuación del intelecto y su objeto (*primum ordine adaequationis*), es decir, qué objeto está orientado intencionalmente por su naturaleza a ser aprehendido por el intelecto y en virtud del cual todas las otras cosas del mundo resultan inteligibles o cognoscibles.

Este *objeto primero* debe ser *común* con respecto a todas las cosas de la realidad y a nuestra capacidad intelectual, pues, de lo contrario, dichas cosas no podrían ser conocidas ni predicadas ni mucho menos habría unidad en la realidad. Así, Escoto sostiene que el objeto propio y primero de la metafísica no puede ser ni Dios, ni las sustancias simples ni las compuestas, sino algo común que comparten tanto Dios como sus criaturas, es decir, el *ser en tanto ser (ens in quantum ens)*, pues decimos que Dios *es*, que las sustancias simples *son* o tal o cual cosa concreta *es*.

Es importante señalar que la propuesta metafísica escotista es una sola, pero escrita en dos fuentes:

1. Las *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, edición a cargo de Etzkorn y Wolter de la Universidad de San Buenaventura de Nueva York
2. La *Ordinatio* edición a cargo de la Comisión Escotista Internacional de Roma

Las *Quaestiones super Metaphysicorum* siguen la estructura de la *Metafísica* de Aristóteles. Conducen con el Estagirita en afirmar que cada ciencia está determinada esencialmente por su *objeto* de estudio. La ciencia más importante es aquella cuyo objeto es el más noble, como aseveran Beth Ingham y Dreyer: “it belongs to a particular science to determine the qualities belonging to the object, or to demonstrate that certain qualities belong, in fact, to that object” (2004, p. 53). Por esta razón, Escoto inicia las *Quaestiones super Metaphysicorum* tratando sobre la nobleza de la metafísica en concordancia con el Estagirita (*Met. I, I, 980a 21*) cuya tesis de la necesidad humana por este conocimiento es

la siguiente: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales”.

En este mismo libro, el *doctor subtil* afirma que la metafísica tiene como *objeto* a la *cosa* más conocida en la medida en que esta es anterior a todas las demás y sin la cual el conocimiento no es posible. En segundo lugar, esta ciencia<sup>266</sup> trata de aquello que es más conocido con mayor certeza (Beth Ingham y Dreyer, 2004, p. 54), por tanto, el objeto de la metafísica es el *ser en tanto ser*. El planteamiento de Escoto no solo toma la idea aristotélica de la nobleza y el problema del objeto propio de la metafísica, sino que apelando a Avicena llega a sostener la tesis de la neutralidad *ser en tanto ser*<sup>267</sup> (Gilson, 2007, p. 80), de modo que “Strictly speaking, the object of metaphysical study should be reality in general, which includes God and Substance but other things in addition (creatures and accidents respectively)” (King 2004, p.16). La postura metafísica escotista difiere abiertamente de las otras. El escotismo toma ideas del Filósofo, pero no necesariamente las sigue hasta sus últimas consecuencias, ni mucho menos las cristianiza. El escotismo, como afirma Bacigalupo (2022) toma estas ideas y construye con estas un “mapa cartográfico” como guía para las especulaciones filosóficas.

La segunda fuente de la propuesta metafísica de Escoto es el Prólogo de la *Ordinatio*. En este texto, el asunto sobre objeto del intelecto<sup>268</sup> es tratado con la misma relevancia que

---

<sup>266</sup> Siguiendo al mismo Estagirita, entiende que toda ciencia hace referencia a un modo o hábito (*habitus*) del intelecto. Este hábito propio de la ciencia tiene en cuenta que todo conocimiento es la demostración de una verdad necesaria evidente en un silogismo. Toda ciencia, entonces, que busca la razón de sus premisas es una ciencia que indaga por su propio *quid*: “any science that seeks as its goal the antecedent premises, or seeks to draw the conclusion from two given premises, is a science that seeks the reasoned fact (*propter quid*) and is called the *scientia propter quid*” (Ingham y Dreyer 2004: 60). Se comprende entonces que la forma ideal de cualquier ciencia es que esta concuerde tanto el sujeto como el objeto de dicha ciencia. Para ello debe darse dos condiciones: que el primer sujeto debe ser totalmente conocido y que el primer objeto debe ser aprehendido por un entendimiento commensurable entre el objeto y el entendimiento. Pero esto es posible solo en un entendimiento ilimitado. Debido a nuestro estado actual, nuestro intelecto solo puede conocer indirectamente su objeto. Proponiéndose entonces la *scientia quia* y la *scientia propter quid*. En cuanto a la primera, pertenece a los seres humanos cuyo intelecto *pro statu isto* es limitado; en cambio, la segunda es la ciencia propiamente del conocimiento directo de las esencias.

<sup>267</sup> Afnan, S. F. (1958). *Avicena. His life and Works*. London: George Allen and Unwin Ltd. Afnan, S.F. (1965). *El pensamiento de Avicena*. México: FCE. Bertolacci, A. (2005) On the arabic translations of Aristotle’s *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 5, pp. 241-275. Bertolacci, A. (2006). *The Reception of Aristotle’s metaphysics in Avicenna’s Kitab-al-Sifa. A milestone of Western Meta’physical Thought*. Boston/Leiden: Brill. Goodman, L. (1992). *Avicenna*. Londres: Routledge.

<sup>268</sup> “Sea cual fuere la fecha a la que corresponde el texto actualmente conocido del Opus Oxoniense, las tesis que ahí se formulan son posteriores a la Condena de 1277, que implica la existencia de un conflicto entre filósofos y teólogos y partidarios de una sabiduría puramente filosófica (...) Etienne Tempier había

en el texto anterior. Si es posible dilucidar sobre el *objeto* del intelecto, entonces toda metafísica es factible, y, desde luego, la ciencia teológica de acuerdo con el *Prólogo* q.1, a.1, n.3: “los filósofos sostienen la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; los teólogos, por el contrario, conocen la deficiencia de la naturaleza, la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural”<sup>269</sup>.

En este sentido, afirma Gilson:

“la posición de Duns Escoto marca el momento en el cual, bajo la presión del averroísmo contemporáneo y de sus reivindicaciones, la sabiduría cristiana se pregunta si la filosofía es verdaderamente capaz de justificar con derecho la suficiencia de la cual se jacta. Se trata, por tanto, para él de saber si el conocimiento filosófico por sí solo, sin el auxilio de un conocimiento sobrenaturalmente revelado, le basta al hombre para alcanzar su fin” (Gilson 2007, p. 24).

El reconocimiento en el pensamiento de Duns Escoto de los límites entre la filosofía (conocimiento racional natural) y la teología<sup>270</sup> (conocimiento revelado sobrenatural), tiene un detalle especial: el sabio escocés propone la tesis del *pro statu isto* que sostiene que antes del “pecado original” de los primeros padres, el intelecto humano tuvo la capacidad de conocer todas las cosas directamente sin necesidad de un proceso abstractivo. Luego de la “caída” y de nuestro actual estado de vida (*pro statu isto*) dicha capacidad cognitiva se limitó solo al proceso abstractivo. Eso demuestra que en potencia el intelecto humano puede conocer directamente las cosas (capacidad reservada a los intelectos puros como los ángeles y Dios). De este modo, el rol epistemológico que cumple la *abstracción* en el conocimiento humano es fundamental y no limita el conocimiento metafísico, pues “Scotus hold, then, that the primary object of metaphysics is *being* – that the human intellect in its present condition is able to have knowledge of

---

intentado denunciar los errores contemporáneos, es decir, los sostenidos por hombre que vivían en su tiempo”. (Gilson 2007: 23).

<sup>269</sup> “Diceret ergo philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis” *Opus Oxoniense, Prol.*, q.1, a.1, n.3).

<sup>270</sup> Duns Escoto desde el Prólogo de la *Opus Oxoniense* considera que la teología es una ciencia sobre Dios: “Theologia est sermo vel ratio de Deo” (*Opus Oxoniense, Prol.*, q. 3, a. 1, n. 2). Pero al ser una ciencia elaborada por los hombres esta tiene que estar inspirada sobrenaturalmente. De ello se sostiene que existe una “teología en sí” y una “teología en nosotros”. En donde “la teología en sí será el conocimiento del objeto de la teología que puede tener un intelecto a la medida de ese objeto, mientras que la teología en nosotros será el conocimiento del mismo objeto tal como nuestro intelecto puede tenerlo” (Gilson 2007: 54). En efecto, el objeto de la teología es *el Ser Infinito*.

being as such. Hence the primary object of the human intellect is *being*, an alternative formulation Scotus discusses at some length” (King 2003, p. 17)

La ontología escotista, por otra parte, explica la estructura de la realidad de acuerdo con el esquema del orden esencial<sup>271</sup> donde la noción de ser<sup>272</sup> se explica especialmente en sus modos tanto ser *infinito* y como ser *finito*. Esto equivale a Dios como ser infinito y a las creaturas como seres finitos. Estos últimos, son aquellos seres compuestos de *materia prima*, de *forma substancial*, de *cuerpo* y de *alma* cuya distinción Escoto realiza cuidadosamente, pues “the soul has existence *per se*, and this existence is separate from the existence of the composite of which the soul is a constituent element, even though when combined with the body the soul has existence through the composite [In *Metaph.* 7 q.6 nn. 12-13]” (King 1992, p. 43).

Además, suponiendo el caso de que todos los elementos de un compuesto como las partes de un cuerpo tengan existencia propia, no obstante, esta totalidad es una sola existencia y no un conjunto de existencias (*Op. Ox.* 4 d.11 q.3 n.46). Se comprende, que la presencia de las partes constituyentes de una substancia concreta no son cosas agregadas, sino que obedecen a un ordenamiento ontológico con unidad y orden esencial. La idea escotista de unidad y de univocidad es clave para comprender sus ideas filosóficas (y también teológicas).

Escoto distingue tres tipos de *seres*. Los seres independientes de su substancia o *subiecto*, como las inteligencias separadas o ángeles. Los seres que no están en acto en otros ni tienen esta capacidad a menos que otro principio los concrete, como el concepto de *materia prima*. Y los seres concretos o individualizados por medio de la *última*

---

<sup>271</sup> En el pensamiento de Escoto existe un concepto clave que es el de “orden esencial” (tal como vimos en la comprensión de su metafísica) que automáticamente nos remite a un concepto clave en filosofía como es el de “prioridad ontológica”. Podemos entender el significado de este concepto dentro de un contexto de *dependencia* en donde la realidad y existencia de cierta cosa depende de otra. Por ejemplo podemos decir que el objeto *a* es ontológicamente primero con respecto al objeto *b* si y solo si *a* no depende de *b* en orden a ser, sin embargo *b* depende de *a* en orden a existir [“A thing *a* is ontologically prior to a thing *b* if and only if *a* does not depend on *b* in order to be but *b* does depend on *a* in order to be” (Greenlee 1974: 218 **citado** en Gorman 1993: 460)]. Del mismo modo podemos comprender que dicho objeto es ontológicamente primero con respecto a otro en tanto la existencia del primero es condición necesaria para la existencia del ultimo, mas la existencia del ultimo no es condición necesaria del primero [“To say that *x* is ontologically prior to *y* means that the existence of *x* is a necessary condition of the existence of *y*, but the existence of *y* is not a necessary condition of the existence of *x*” (Moravcsik 1968: 107 **citado** en Gorman 1993: 460)

<sup>272</sup> Gorman, Michael. “Ontological Priority and John Duns Scotus”. En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 43, Nro. 173, pp. 460-471.

*actualidad* y que no pueden dividirse más, es decir, que tienen la máxima unidad ontológica posible y son la muestra más concreta de la riqueza del ser y de la potencia creadora de Dios. Estos seres son todas las cosas concretas de la realidad natural como el árbol, la mesa, una persona, un animal, etc. Este último tipo de seres constituye el núcleo de la ontología escotista, “es el orden crucial estos son los seres que son ontológicamente básicos, los particulares completamente actuales. Ser incapaz de ser *per se* ordenado hacia algún acto posterior es la característica del concreto. Esta es la razón del por qué el individuo tiene un lugar privilegiado en la ontología de Escoto” (King 2005: 44)<sup>273</sup>.

Ahora bien, es importante aclarar un par de puntos en la propuesta escotista dentro de la escolástica medieval. En primer lugar, el tema de la *materia*. Casi todos los escolásticos y los contemporáneos de Escoto negaban alguna realidad ontológica de la materia, puesto que, desde la filosofía aristotélica, la *materia (hylé)* se consideraba como pura potencialidad, a diferencia de la realidad de la *forma (morphé)* como pura actualidad y principio esencial en la constitución de los seres, es decir, la forma “informa” a la materia sobre la constitución de la substancia concreta que debe ser generada. Escoto difiere de esta idea, pues no acepta que la materia sea pura potencialidad muy próxima a la nada. Para el doctor franciscano es evidente que la materia contiene *ser* de un modo distinto, pues es imposible que una cosa se constituya de la unión de la *materia* carente total de ser más la forma plena de ser, es decir, es absurdo que de la unión de *algo* con la *nada* surja otro *algo*. De este modo, Escoto considera que la materia contiene ser y, como tal, es un *quid* positivo, porque agrega algo en la composición de la cosa (*res*) (Bettoni 2005, p.44).

En efecto, la *materia prima* es una realidad, aunque intrínsecamente incompleta y necesita de la *forma* (o intencionalmente predisuelta a esta), no en tanto pura potencialidad, sino en complementariedad, y, precisamente, porque la materia es esencialmente determinable y la forma esencialmente determinante, se atraen mutuamente y se complementan. En virtud de esta complementariedad, por la que cada una está hecha naturalmente para la otra, la materia y la forma se unen con el vínculo más fuerte que se puede pensar, precisamente con un vínculo sustancial<sup>274</sup> y es el individuo concreto (un árbol, una

---

<sup>273</sup> Este es el tema central del célebre problema sobre el principio de individuación de los entes sobre el cual escribí una tesis por publicar en formato de libro.

<sup>274</sup> Frente a la postura que sostiene que la *materia* no posee ninguna realidad o actualidad se encuentra aquella que hundiéndose sus raíces en la tradición de Alejandro de Afrodisia sostiene que realmente todo lo que existe es *materia* y que la *forma* no es nada más que una determinación que padece aquella en la realidad contingente. Es decir, frente a la idea que defiende la prioridad ontológica de la *forma* con respecto a la

animal, o una persona) la evidencia más concreta de esta riqueza ontológica. El individuo es el centro de las disquisiciones filosóficas de Escoto estando el nominalismo tan cercano a su postura.

Escoto encuentra algunas dificultades en su teoría de la *realidad* o *actualidad* de la materia:

1. En primer lugar, si se admite alguna *actualidad* en la *materia*, cabe esperar que la unidad sustancial de las cosas concretas se vea afectada en su constitución en la medida en que dos *actos* (considerando tanto a la *forma* como a la *materia*) no pueden constituir un compuesto.
2. Asimismo, si la *materia* tuviese alguna *actualidad*, esta no podría distinguirse de la *forma*.

El sabio doctor no solo argumenta a favor de un grado de *ser* o *actualidad* en la *materia prima*,<sup>275</sup> pues “todos concordaban, como Duns Escoto, en que la materia es el sujeto de la transmutación sustancial, pero pocos hubieran admitido que ella fuera concebible como dotada de una entidad propia aparte de la forma” (Gilson 2007, p. 430), sino también evidencia las raíces bíblicas de dicha idea, pues la toma de la influencia agustiniana específicamente del libro de las *Confesiones*, XII, 7 donde San Agustín<sup>276</sup> no niega la realidad de materia como obra de la divinidad, idea que se complementará con las tesis

---

*materia* está esta otra postura que prioriza a la *materia* frente al detrimento de la *forma*. Ante tal panorama de incongruencias, la postura escotista opta por una perspectiva más conciliadora. De allí que es importante determinar la realidad de la *materia prima* otorgándole su propia entidad para luego explicar el rol fundamental de la *forma*.

<sup>275</sup> “la materia tiene una cierta realidad [*entitatem*] positiva fuera del intelecto y de su causa, y es en virtud de esta realidad que ella puede recibir las formas sustanciales, que son simplemente actos” (*Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 13, t.2.).

<sup>276</sup> “Mas ¿de dónde procedía, cualquiera que ella fuese, de dónde procedía sino de ti, por quien con todas las cosas en cualquier grado que ella sean? Pero distaba tanto de ti cuanto te era más desemejante; porque no se trata de lugares. / Así, pues, tú Señor –que no eres unas veces uno y otras otro, sino uno mismo y uno mismo, *Santo, Santo, Santo, Señor* Dios omnipotente-, en el Principio que procede de ti; en la Sabiduría, nacida de tu sustancia, hiciste algo y de la nada; hiciste *el cielo y la tierra*; pero no de ti, pues sería igual a tu Unigénito y, por consiguiente, a ti, y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu sustancia. / Mas como fuera de ti no había nada de donde lo hicieses, ¡oh Dios, Trinidad una y Unidad trina!, por eso hiciste de la nada *el cielo y la tierra*, una cosa grande y otra pequeña; porque eres bueno y omnipotente para hacer todas las cosas buenas: el gran cielo y la pequeña tierra. / Existías tú y otra cosa, la nada, de donde hiciste *el cielo y la tierra*, dos criaturas: la una, cercana a ti, la otra, cercana a la nada; la una, que no tiene más superior que tú; la otra, que no tiene nada inferior a ella”.

aristotélicas especialmente en la *Física* I, 7, 191, a 8-14<sup>277</sup>; *Física*, II, 3, 198 a 22-24<sup>278</sup> y en *Física*, IV, 9, 217 a 22-26<sup>279</sup>. Por tanto, “ella (la materia) es por sí un principio de la naturaleza<sup>280</sup>; es por sí una de las causas<sup>281</sup>; es por sí sujeto de las mutaciones sustanciales<sup>282</sup>, y si se quiere añadir Agustín a Aristóteles, ella es, como se acaba de ver el término de un acto creador. Por lo tanto, es imposible que no sea nada más que una potencia “objetiva”, sino que es preciso que esté en potencia “subjetiva”, es decir un sujeto” (Gilson 2007: 430).

Finalmente, las ideas escotistas sobre lógica y lingüística se contextualizan en un momento en el cual el pensamiento aristotélico había tamizado las especulaciones lógicas con su teoría de la analiticidad, esto suspuso la ruptura de una tradición lógica que provenía del siglo VI y a su vez la inauguración de una nueva. Este proceso fue lento y sus inicios se enraízan en el siglo XI y su culminación a mediados del siglo XIII cuyo hecho más resaltante fue la Condena de París de 1277. Antes del reingreso del pensamiento aristotélico, la lógica tenía otro cuerpo doctrinal y bibliográfico al cual conocemos como *logica vetus* o *logica antiqua* compuesta principalmente por el libro de las *Categorías* de Aristóteles, los comentarios de Porfirio, de Boecio y Cicerón. El conocimiento lógico era básico y limitado. Aun así, hubo mentes geniales como las de Pedro Abelardo quien, sin conocer la totalidad de la obra lógica aristotélica, sostuvo ideas que hubiesen calzado perfectamente con las tesis del Filósofo.

---

<sup>277</sup> “Hemos dicho, pues, cuántos son los principios del llegar a ser de las cosas naturales y en qué sentido son tantos, y queda claro que tiene que haber un substrato para los contrarios y que los contrarios son dos. Pero, en otro sentido, esto no es necesario, pues es suficiente con uno de los contrarios para efectuar el cambio por su ausencia o presencia. En cuanto a la naturaleza subyacente, es cognoscible por analogía. Porque, así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente con respecto a una sustancia o a una cosa individual o a un ente. Es, pues, un principio, aunque no es uno ni es ente a la manera en que lo es una cosa individual; otro principio es aquello del cual hay definición, y otro también su contrario, la privación”.

<sup>278</sup> “Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el «por qué» tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin”.

<sup>279</sup> “Éstas son, pues, las razones por las que algunos afirman la existencia del vacío. Nosotros, en cambio, según los supuestos que hemos establecido, decimos: 1) que hay una única materia para los contrarios (lo caliente y lo frío y las otras contrariedades), 2) que lo que es en acto se genera de lo que es potencia, 3) que la materia no es separable, aunque su ser sea diferente, y 4) que la materia es numéricamente una, aunque pueda ocurrir que tenga color o sea caliente o fría”.

<sup>280</sup> *Física*, I, 7, 191, a 8-14

<sup>281</sup> *Física*, II, 3, 198 a 22-24

<sup>282</sup> *Física*, IV, 9, 217 a 22-26



Durante el siglo XII la recepción aristotélica fue completándose hasta conformar el corpus conocido como la *logica nova* o *logica moderna*. Duns Escoto estudió bajo este cuerpo doctrinal y conjunto textual, de modo que no es casual que uno de sus principales comentarios lógicos haya sido sobre este tema.

Junto al “descubrimiento” del pensamiento aristotélico cabe señalar también el ingreso de obras de comentaristas árabes como el *De Scientiis* de Al Farabi o los voluminosos textos de Avicena y Averroes. Fue en aquel contexto, cuando en el seno de la filosofía occidental se gestó una disciplina filosófica denominada *gramática especulativa* cuyo objeto de estudio era la naturaleza del lenguaje como el más importante vehículo de comunicación de la realidad y sus modos de ser conocido (*modi intelligendi*) por parte del entendimiento, de estas diferentes articulaciones derivó la multiplicidad de los modos de significar las cosas (*modi significandi*) por medio de las voces (Ghisalberti, 2004, p. 4). Escoto conoció muy bien esta disciplina lógico filosófica no solo como protagonista de los debates, sino como lector de la principal obra que contribuyó en la reconfiguración de la lógica en el siglo XIII y XIV, me refiero a las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano<sup>283</sup>. Este libro fue fundamental en el programa curricular de los pensadores medievales de los siglos XIII y XIV. Incluso fue un texto que sirvió de modelo y guía en las redacciones de las principales obras lógicas en el virreinato peruano, puesto que, fue un texto propedéutico en tanto *summulae logicalae* en los cursos filosóficos tal como quedó evidenciado en la obra del padre Valera.

### 3.1.3.- El escotismo y los escotistas: entre Europa y América, una tradición entre ambos mundos

El *escotismo* como escuela o corriente de pensamiento se originó en la Universidad de París. Sus primeros miembros fueron los alumnos más cercanos a Duns Escoto, en su mayoría frailes de la misma orden religiosa. Estos eran enviados a la universidad parisina para continuar sus estudios universitarios bajo la tutela de un profesor encargado. Los primeros escotistas transmitieron inmediatamente las principales ideas del maestro en sus respectivos colegios o estudios provinciales, de modo que, el devenir del escotismo fluyó

---

<sup>283</sup> Conocido también con el nombre latino Petrus Iuliani. Hoy se piensa que son tres personas diversas, para acercarse a la figura histórica del autor, se puede consultar a P. Calefate (1999) *Historia do pensamento filosófico português, I: Idade Media*, Lisboa, Caminho. P. da Gama Caeiro (1966) Novos elementos sobre Pedro Hispano, *Rev PF*, 22, pp. 157-174.

tempranamente en las alforjas de aquellos misioneros e intelectuales en el continente europeo, en primer lugar, durante los siglos XIV y XV y luego hacia América durante los siglos XVI y XVII.

Durante su carrera docente en París muchos alumnos estudiaron bajo la dirección del sabio fraile escocés, destacan entre ellos Enrique de Harclay (1270-1317)<sup>284</sup> <sup>285</sup>, Guillermo de Alnwick (1275-1333)<sup>286</sup>, Anfredo Gonter, "su alumno favorito"<sup>287</sup>, Juan de Bassolis<sup>288</sup>, el español Antonio Andrés (1280-1320)<sup>289</sup> "su discípulo más fiel", y Hugo de

---

<sup>284</sup> Henry of Harclay (2008) *Ordinary Questions, I-XIV*. Edited by Mark G Henninger and translated by Raymond Edwards & Mark G. Henninger. Oxford, OUP/British Academy, (Auctores Britannici Medii Aevi XVIII). Henry of Harclay (2008) *Ordinary Questions, XV-XXIX*. Edited by Mark G Henninger and translated by Raymond Edwards & Mark G. Henninger. Oxford, OUP/British Academy, (Auctores Britannici Medii Aevi XVIII). Gal, Gedeon (1971). *Henricus de Harclay: Quaestio de significato conceptus universalis*, Franciscan Studies. Henninger, Mark G. (1980) "Henry of Harclay's questions on divine prescience and predestination", *Franciscan Studies*, 40, pp.167-243. Henninger, Mark G. (1981) "Henry of Harclay on the formal distinction in the Trinity", *Franciscan Studies*, 41:250-335. Maurer, Armand (1957) "Henry of Harclay's questions on immortality", *Mediaeval Studies*, 19, pp.79-107. Maurer, Armand (1974) *Henry of Harclay's disputed question on the plurality of forms*, in: J.R. O'Donnell (ed.), *Essays in Honor of Anton Pegis*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 125–159.

<sup>285</sup> F. Pelster, "Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quästionen," in *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. I, *Studi e Testi* 37 (Rome, 1924): 307-56; A.B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500* (Oxford: Clarendon Press, 1958): 874-75; M.G. Henninger, *Henry of Harclay, Ordinary Questions I-XIV* (Oxford: Oxford University Press, 2008): xvii-xxx. See also C. Schabel, "Aufredo Gonteri Brito secundum Henry of Harclay on Divine Foreknowledge and Future Contingents," *Disputatio*, 2 (1997): 159-95; W.O. Duba, R.L. Friedman, and C. Schabel, "Henry of Harclay and Aufredo Gonteri Brito," in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 2, ed. P.W. Rosemann (Leiden: E. J. Brill, 2010): 263-368

<sup>286</sup> William of Alnwick (2002) *Quaestiones disputatae de esse intelligibilis et de quolibet*, ed. A. Ledoux, Quarrachi, Collegium S. Bonaventurae. Dumont, S.D. (1987) 'The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick', *Medieval Studies*, 49, pp. 1-75. Noone, T.B. (1993) 'Alnwick on the origin, nature, and function of the formal distinction', *Franciscan Studies* 53, pp. 231-61. Witt J.C. (2011) William of Alnwick. In: Lagerlund H. (eds) *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Springer, Dordrecht.

<sup>287</sup> "A later example is that of William of Ockham and Adam Wodeham. Wodeham had a close relationship with Ockham across a number of years and was the person who finalized and wrote an introduction to Ockham's *Summa logicae*. The phrase in that introduction acknowledging a master pupil relationship by analogy to training under a grammarian's rod (*sub cuius ferula me fuisse fateor, non verecunde, in hoc scientia et aliis pluribus, professorem eiusdem ordinis praelibati*), which occurs only in Vatican, Ottob. lat. 2071, was not considered authentic by its editors, Ph. Boehner, G. Gai, and S. Brown, *Guillelmi Ockham Summa logicae, Opera Philosophica et Theologica* 1 (St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1974), 38\*-39\*. Yet even if Wodeham never wrote those words, Ottob. lat. 2071 is a fourteenth-century manuscript and thus the concept of a master-pupil relationship made sense to someone in the fourteenth century". (Couternay, 2011, p. 180)

<sup>288</sup> Pasiecznik, M., O. F. M. (1953). John de Bassolis, O. F. M., *Franciscan Studies* 13(4), 59-77.

<sup>289</sup> Marek Gensler (1996) "The making of Doctor Dulcifluus. Antonius Andreae's contribution to the formation of Scotism", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 1996, pp. 57-67. Giorgio Pini (1995) Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' Expositio and Quaestiones on the Metaphysics, en: *Via Scoti*, ed. Sileo, Roma.

Novocastro (1275-1322)<sup>290</sup>. Todos estos discípulos directos de Escoto, y al igual que todos los estudiantes universitarios de la época, comentaron las *Sentencias* de Lombardo, así como las obras de Aristóteles bajo la clave hermenéutica escotista cuya fórmula *ad mentem Scoti* fue la principal y un antecedente de la fórmula del *in via Scoti* propuesto desde el Perú con la obra del padre Valera.

Muchos de los estudiantes eran jóvenes frailes que se preparaban para obtener el título de *lector*, propio de la orden franciscana, y no necesariamente un título universitario. Dentro de este grupo amplio de estudiantes, destaca un grupo más pequeño y selecto que sí se preparaban para obtener los títulos universitarios y regentar cátedras en la universidad parisina (Courtenay, 1999, p.79 y 2001)<sup>291</sup> o en otras universidades. Precisamente, a este segundo grupo pertenecieron los frailes mencionados en el párrafo anterior. Estos siguieron programas curriculares asistiendo a las clases del convento parisino de los *Cordeliers* y a las clases universitarias<sup>292</sup>. Muchos asistieron a las clases que Escoto impartió como lector de las *Sentencias* (1302-1304) y como regente de teología (1305-1307) en la universidad.

A mediados del siglo XIV Escoto fue considerado, y con justicia, como uno de los principales referentes filosóficos y teológicos gracias al empeño editorial y propagandístico de Pedro Auriol (1280-1322)<sup>293</sup> quien citó muchísimas veces a Escoto

---

<sup>290</sup> Charles Victor Langlois (1925) *Hugo de Novocastro o de Castronovo, Frater menores*; también impresa en pp. 269–276, Andrew g. Little, Frederick M. Powicke (editores), ensayos de Historia Medieval presentó a Thomas Frederick Tout (1977)

<sup>291</sup> Courtenay, W.J. (1993) "The Parisian Franciscan Community in 1303" *Franciscan Studies*, 53 (1993): 155-73.

<sup>292</sup> R.W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies* (New York - Evanston: Harper & Row, 1970): 61-85; idem, "The Schools of Paris and the School of Chartres," in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R.L. Benson and G. Constable (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982): 113-37; *The Origin and Meaning of Medieval Nominalism*, ed. W.J. Courtenay, with introduction, as a special issue of *Vivarium*, 30 (1992); and W.J. Courtenay, "Schools and Schools of Thought in the Twelfth Century," in *Mind Matters: a Festschrift for Marcia Colish*, ed. A. Matter and C. Nederman (Turnhout: Brepols, 2009): 13-45

<sup>293</sup> *Quodlibeta*, Roma (1596-1605), *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima et secunda*, Rome (1596), *Commentariorum in secundum, tertium et quartum Sententiarum et Quodlibeti tomus secundus*, Rome (1605). *Scriptum super primum Sententiarum: Distinction I*, ed. E.M. Buytaert Franciscan Institute publications, Text series number 3, St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute 1952. *Scriptum super primum Sententiarum: Distinctions II - VIII*, ed. E.M. Buytaert Franciscan Institute publications, Text series number 3, St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute 1956. *De unitate conceptus entis*, ed. Stephen F. Brown, in Petrus Aureoli: *De unitate conceptus entis* (Reportatio Parisiensis in I Sententiarum, dist. 2. p. 1, qq. 1-3 et p.2 qq 1-2), *Traditio* 50, pp 199-248.

en su *Scriptum* en 1316<sup>294</sup>, destaca también el teólogo agustino Dionisio de Borgo San Sepulcro 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 designación que menciona Couterney, precisamente, tendrá lugar muy posteriormente en el capítulo general de Toledo de 1633 a favor de una fórmula aún no empleada como fue el *in via Scoti*, aunque en Lima ya se había publicado dos décadas atrás el célebre libro de Fray Jerónimo de Valera.

Se sabe los nombres de los primeros *hermanos menores escotistas* a partir de la reconstrucción de las dos listas de frailes que rechazaron o se adhirieron al pedido del rey francés Felipe IV en su campaña contra el papa Bonifacio VIII<sup>295</sup>. De estas dos listas se reconoce a los principales miembros de la comunidad parisina en la que Escoto vivió y estudió y que considero como el primer círculo de escotistas que tuvo contacto con el mismo filósofo y que luego transmitirían su pensamiento de generación en generación (Vos, 2005, pp. 57-73).

Destacan frailes como Guillermo de Alnwick quien, como se dijo en párrafos anteriores, fue el más cercano a Escoto por el rol desempeñado como *socii* o secretario personal, además, “Alnwick played an important role as editor of Scotus's *Ordinatio* o *Oxonienensis*, with additions, presumably based on Scotus's Paris teaching. Like Harclay, Alnwick read the Sen tences at Paris and remained long enough to be licensed in theology before returning to England and Oxford. It is unclear whether and, if so, for how long he served

---

<sup>294</sup> C. Schabel, "Auriol's Rubrics: Citations of University Theologians in Peter Auriol's *Scriptum in primum librum Sententiarum*," in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, ed. S.F. Brown, T. Dewender, and T. Kobusch (Leiden: E.J. Brill, 2009), 3-38.

<sup>295</sup> Paris, Archives Nationales, J.480, no. 93, was edited by G. Picot, *Documents relatifs aux Etats-Généraux et assemblées réunis sous Philippe le Bel* (Paris: Imprimerie nationale, 1901): 380-81, and by A. Callebaut, "La Patrie du B. Jean Duns Scot," *Archivum Franciscanum Historicum*, 10 (1917): 3-16, at 5-6. The list of adherents and non-adherents was first edited by E. Longpré, "Le B. Jean Duns Scot. Pour le Saint Siège et contre le gallicanisme (25-28 Juin 1303)" *La France Franciscaine* 11 (1928): 137-62, and re-edited by W.J. Courtenay, "The Parisian Franciscan Community in 1303" *Franciscan Studies* 53 (1993): 155-73. For a discussion of the procedures of the royal agents or inquisitors in recording the response from those resident at the mendicant convents, see my "Between Pope and King: The Parisian Letters of Adhesion of 1303", *Speculum*, 71 (1996):

as regent master at Paris (Couternay, 2011, p. 199) o Alfredo Gunter quien enseñó bajo la influencia de Escoto en el *studium franciscanum* de Barcelona<sup>296</sup>.

El interesante caso de Johannes de Bassolis<sup>297</sup> se relaciona con Escoto como uno de sus “predilectos” a partir de los datos que menciona Lucas Waddingo, pero que no ha podido corroborarse con mayor certeza<sup>298</sup>, además se creyó que Bassolis era de origen español cuando en realidad fue inglés. No se debe olvidar la figura de Pedro Auriol (1280-1322) llamado por Waddingo “*aemulus Scoti*”, de Francisco de Mayronis (1280-1328) autor de importantes comentarios a la obra escotista. Asimismo, Landolfo Caracciolo, arzobispo de Amalfí, Nicolás Bonet, obispo de Malta, el carmelita Juan Bacon, Juan de Marchia e incluso Pedro de Aquila apodado a veces “*scotellus*”.

Hugo de Novocastro<sup>299</sup> fue otro de los más tempranos escotistas en París, compartió comunidad incluso con el célebre Antonio Andrés quien fue el más importante escotista hispánico y el introductor del pensamiento del filósofo *sutil* al mundo hispano y su proyección al mundo americano<sup>300</sup>. Junto a Andrés destacan muchos españoles como

---

<sup>296</sup> C. Schabel and G.R. Smith, "The Franciscan Studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century," forthcoming in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal Court*, *Rencontres de philosophie médiévale* 15, ed. W.J. Courtenay and K. Emery (Turnhout: Brepols).

<sup>297</sup> C. Langlois, "Jean de Bassolis, Frère Mineur," *Histoire Littéraire de la France*, 36 (1927): 349-55; M. Pasicznik, "John de Bassolis, O.F.M.," *Franciscan Studies*, 13 (1953): 59-77; 14 (1954): 49-80; W. Volz, *Die Lehre des Johannes de Bassolis von den Produktionen in Gott* (München: [s.n.], 1969).

<sup>298</sup> L. Wadding, *Annates Minorum VI* (Quaracchi, 1931): 245: *ut cum aliquando contingeret paucos adesse auditores, atque inter hos Bassolium, alacriter pergeret Scotus in legendo, dicens: 'Bassolius adest? in auditum est'; uti olim Plato de Aristotele proferebat.*

<sup>299</sup> R. Lerner, "Antichrist goes to the University: *The De victoria Christi contra Antichristum* of Hugo de Novocastro, OFM (1315/1319)," in *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, ed. S. E. Young (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2011): 277-313. C. Langlois, "Hugues de Novo Castro, frère mineur," *Histoire littéraire de la France*, 36 (1927): 342-349; L. Amorós, "Hugo von Novo Castro O.F.M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen," *Franziskanische Studien*, 20 (1933): 177-222; V. Heynck, "Der Skotist Hugo de Novo Castro, O.F.M.," *Franziskanische Studien*, 43 (1961): 244-70.

<sup>300</sup> La más importante contribución sobre Antonio Andrés se puede resumir como sigue: Martí de Barcelona, "Fra Antoni Andreu, O. M. "Doctor Dulcifluus," *Criterion* (Barcelona), 5 (1929): 321-346; Hermann Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern* (Innsbruck, 1934): 144-51; C. Balič, "De critica textuali. Scho lasticorum scriptis accommodata," *Antonianum*, 20 (1945): 267-308, at 284-93, esp. 285-88; Werner Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 40.2 (Münster: Aschendorff, 1963): 164-68; Joaquín Carreras y Artau, "Notas sobre el escotismo medieval en la provincia franciscana de Aragón," *Antonianum*, 40 (1965): 467-79, at 469-72; Charles Lohr, "Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors A-F," *Traditio*, 23 (1967): 363-65; Pius Sagüés Azcona, O.F.M., "Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo XIV," in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Vol. IV: Scotismus decursu saeculorum. Roma*, 1968, vol. IV, 3-19, at 3-6; Camille Bérubé, "Antoine André, témoin et interprète de Scot," 54 (1979): 386-446; repr. in Bérubé, *De*

Guillermo Rubió (-1334), Pedro Tomás (1280-1340), a veces llamado *Doctor Strenuus, proficuus et invicibilis*. También es importante recordar a Álvaro Pelayo (1280-1349) quien luego de estudiar en París decidió tomar el hábito franciscano, así como Pedro de Navarra, *Doctor fundatus*.

Este último grupo, el de los *escotistas españoles*, fueron no solo los que introdujeron el pensamiento del doctor franciscano, sino también los formadores de los futuros misioneros quienes arribaron al territorio americano trayendo consigo la doctrina escotista. A los virreinos tanto de México como del Perú llegó la doctrina de Escoto aún sobrepuesta con ideas que no necesariamente eran suyas, es decir, un conjunto doctrinal aún mezclado con los comentarios de sus estudiantes. Asimismo, las ediciones de la obra de Escoto traídas a América no fueron las que actualmente se conocen, pues aún quedaban muchos años para la edición de Waddingo que recién fue una empresa en marcha en 1639, y mucho más lejano a la edición preparada por Luis Vivès.

Teniendo en cuenta esto último, además de la importancia de la obra de Antonio Andrés, el más célebre escotista español y muy fiel a su maestro, como atestiguan las fuentes, es casi seguro que la formación recibida por los franciscanos españoles haya sido muy cercana a las ideas del mismo doctor, a pesar del tamiz de la interpretación de Andrés. De modo que una generación hispánica de filósofos franciscanos se formó en torno a las ideas más cercanas a las mismas tesis de Escoto. Precisamente, esta generación de misioneros fueron los que debatieron en la famosa querrela escolar de Salamanca, que como vimos en el capítulo segundo, se situaron en la necesidad de formular la defensa de sus doctores,

---

*l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi* (Rome, 1983): 311-66; Bérubé, "La première école scotiste," in *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle*, ed. Z. Kaluza and P. Vignaux (Paris: J. Vrin, 1984): 9-24, at 16-23; Isaac Vazquez Janeiro, "Rutas e hitos del escotismo primitivo en España," in *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae*, 21-26 septembris 1981, ed. C. Bérubé, *Studia scholastica - scotistica* 8 (Rome, 1984): 419-36, at 432-36; Marek Gensler, "Antonius Andreae - the Faithful Pupil? Antonius Andreae Doctrine of Individuation," *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 31 (1992): 23-38; Gensler, "Catalogue of the works by or ascribed to Antonius Andreae," *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 31 (1992): 147-55; Angel d'Ors, " *Utrum nomen significet rem vel passionem in anima* (Antonio Andrés y Juan Duns Escoto)," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 62 (1995): 7-35; Giorgio Pini, "Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' Expositio and Quaestiones on the Metaphysics," in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico internazionale, ed. L. Sileo (Roma: Edizioni del Pontificio Ateneo Antoniano, 1995), vol. I, 375-89; Gensler, "Antonius Andreae. Scotism's Best Supporting Author? Anuario de la Societat Catalana de Filosofia, 8 (1996): 57-79. I: "The making of Doctor Dulcifluus. Antonius Andreae's contribution to the formation of Scotism," 57-67; II: "Antonius Andreae's De tribus principiis naturae. *The Spanish Handbook of Scotism*," 68-79; Sebastián García Navarro, "Antonio de Andrés (S. XIV): estudio bibliográfico-crítico," in *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996): 85-100.

especialmente del fraile escocés. Estos mismos misioneros trajeron a América las ideas del doctor sutil y las enseñaron en sus principales colegios, como fue el caso del Colegio de San Buenaventura de Lima que, gracias a la política académica de la provincia franciscana del Perú, se pudo erigir un *studium* donde se dictó la cátedra de Escoto.

Los principales representantes del escotismo en el virreinato peruano deben ser reunidos en dos grupos. El primero, al cual denomino como los *escotistas discretos* puesto que desde la fundación de la Universidad de San Marcos en 1543 nunca ocuparon una cátedra en dicha universidad, sino recién el 1701 a pesar de que Luis Eguiguren (1940, p. 270) sostuvo que de los 17 estudiantes de la primera clase en el Colegio de San Felipe y en la Universidad de San Marcos cuatro se hicieron franciscanos. Este mismo historiador ha publicado un catálogo donde figuran 45 estudiantes franciscanos entre 1587 y 1771 (Buenaventura Salinas, *Memorial*, p. 174; Medina, *La imprenta*, I, pp. 244, 262, 268 y 309; Córdoba, *Crónica*, pp. 623-626).

La fundación de la cátedra escotista en San Marcos, como se dijo, tuvo un proceso largo que se ha visto en el segundo capítulo. Si bien durante todo el siglo XVI y XVII no se regentó ninguna cátedra de Escoto en Lima, esto recién se hará efectivo en el siglo XVIII, específicamente en el año 1701 cuando se fundó la cátedra de Prima y en 1724 con la cátedra de vísperas. Se cuenta con el testimonio de José Baquijano en su *Breve historia de la Universidad de San Marcos* donde reproduce la Real Cédula del 3 de setiembre de 1701 que oficializa la cátedra escotista en San Marcos, cuyo primer lector fue Fray Gregorio Martínez Ronceros (Eguiguren, *Diccionario*, III, pp. 78-250; Colección Documental, XIX, vol. 1, XX). Desde que se fundó esta cátedra se puede hablar del segundo grupo de escotista al cual denomino *escotistas diligentes*.

La cátedra de Escoto se regía sin pago fijo, además, el defensorio de la provincia de los Doce Apóstoles presentaba una terna de profesores de la cual solo uno era elegido para su lectoría. Esta cátedra perduró hasta el siglo XIX, aunque en el siglo XVIII son numerosas las recomendaciones de los padres visitadores a los provinciales sobre los estudios escotistas. No existe Comisario general franciscano para el Perú que no haya prescrito alguna curricular que recomiende el estudio del escotismo, por ejemplo, Fray Diego Naranjo, Comisario General para el Perú durante el período 1716-1722 escribió una curricular en la que exigía a los lectores de artes la exclusividad de Duns Escoto y aquellos que no cumplían este requisito debían ser cesados de su cargo (Lima, Archivo de San Francisco, registro 6, nn.2-243). Otra importante autoridad franciscana fue Fray

Francisco de Soto y Marné cuyo interés y preocupación por el Colegio de San Buenaventura de Nuestra Señora de Guadalupe y la doctrina escotista que se dictaba en sus aulas, le motivó a disponer de 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 Subtil Doctor Escoto y por la tarde la opinión contraria del angélico doctor Santo Tomás” (Lima, Archivo de San Francisco, registro 6, nn.2-335; y Eguiguren, I, pp. 849-865).

A continuación, se detalla la lista completa de los profesores escotistas en la Universidad de San Marcos desde 1701. Esta es una reconstrucción elaborada a partir del texto de Luis Antonio Eguiguren (1945)

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 Obispos de Jaén y Almería.

Fray Francisco de Soto y Marné 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 crítico-apologéticas sobre el teatro crítico” 2 en 4. “Mañanitas del Molar”, “Memoriales del Rey Don Fernando VI”, “Viage crítico náutico”, “Sermón de la Concepción” predicado en la Catedral de Lima año de 1754.

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.

Lector Jubilado dos veces del Orden de San Francisco, Primer Catedrático de Vísperas y el



Fray José del Castillo y Bolívar OFM	<p>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 Feliciano de San Ignacio Mariaca, Beata profesora de la Orden tercera en 1733.</p> <p>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.</p>
Fray Manuel Muñoz de Oyague OFM	<p>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.</p>
Fray Mariano Yáñez OFM	<p>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.</p>
Fray Pedro Magariños OFM	<p>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.</p>
Fray Tomas Santiago de la Concha y Roldán OFM	<p>Natural de Jaen de Bracamoros. Siguió los estudios en el Real de San Martin y con su vea obtuvo el grado de Ministro y una Catedra 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 de San Francisco Solano se granjeó en todas partes el mas 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</p>
Fray Gonzalo Tenorio OFM	

haber conocido a la Santa y comunicado a sus principales confesores.

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 Apóstales, 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.

Fray Juan de Marimon OFM

Fray Luis de Santa María OFM  
Fray Mariano Yáñez OFM  
Fray Agustín Delso OFM  
Fray Mariano Ibáñez OFM  
Fray Manuel Muñoz OFM  
Fray José Luis Palasín OFM  
Fray Fernando Rodríguez Tena OFM  
Fray Luis Rodríguez Tena OFM  
Fray Pedro Sánchez de Orellana OFM  
Fray Diego Pérez de Lastra OFM  
Fray Manuel Sobreviela OFM  
Fray Mariano Rodríguez OFM  
Fray Eusebio Casaverde OFM  
Fray Pedro Negrón OFM  
Fray José Arzuza OFM  
Fray Valentín de Valencia OFM  
Fray José Berríos OFM  
Fray Pedro Garay OFM  
Fray Diego Larco OFM  
Fray Antonio Ramos OFM  
Fray Diego Lastra OFM  
Fray Mariano Gil Bolívar OFM  
Fray Rafael Delgado OFM  
Fraty Manuel Bustillos OFM  
Fray José Arias OFM  
Fray Manuel Pator OFM  
Fray Santiago Escamilla OFM  
Fray Manuel manzano OFM  
Fray Francisco Sánchez OFM  
Fray Gregorio Casasola OFM

Sin mayores datos y referencias

Finalmente, estas dos listas complementan el cuadro de los representantes de la escuela franciscana del segundo capítulo de esta investigación. La información fue tomada de las actas de la Universidad de San Marcos recogidas por Eguiguren (1945). De este modo, contamos con los nombres de los principales maestros escotistas en San Marcos en el siglo XVIII, además de sus títulos académicos e información sobre sus escritos. Los diez principales no solo han sido regentes de la cátedra de Escoto en San Marcos, sino también han tenido una participación importante en la vida pública y política del Perú, incluso cuando los vientos independentistas se acrecentaban cada vez con mayor fuerza (Armas Asín, 2004). Además, algunos como Fray Manuel Sobrevela, fueron colaboradores de la célebre revista el *Mercurio Peruano*<sup>301</sup>. Esta tradición escotista finalizó con la reforma universitaria introducida a inicios de la república y los frailes retornaron *ad intra muros* de su colegio, momento en el cual el escotismo fue reduciéndose a un saber especializado conocido solo por un pequeño grupo de frailes. Es importante anotar que durante las *reformas borbónicas* y el proceso de independencia dos conventos franciscanos asumieron el rol protagónico en el cultivo del escotismo en el Perú: el convento de los Descalzos del Rímac (Heras, 1995) y el convento de Ocopa (Heras 1974 y 1976). Esta tesis no los aborda dada la amplitud de su historia, pero deja en claro que las currículas de estudios que se implementó en estos claustros cuando fueron elevados a Colegios de Propaganda Fide muestran una clara preferencia por las doctrinas filosóficas y teológicas de Juan Duns Escoto<sup>302</sup>.

El año 1907 todos los conventos que funcionaban como colegios de Propaganda Fide, entre ellos los conventos de los Descalzos, de Ocopa, de Huamanga, de Ica, de Trujillo, etc., fueron reunidos y refundados en una nueva provincia franciscana en el Perú: la Provincia Misionera de San Francisco Solano del Perú (Heras, 1977) cuyo centro matriz de administración fue el convento de los Descalzos y su centro de formación académica

---

<sup>301</sup> “Aparecen en el *Mercurio* referencias a más eclesiásticos interesados en los mismos asuntos a los que este diario daba importancia. Es el caso, por ejemplo, del conocimiento del territorio. Elogiaron al fraile franciscano Manuel Sobrevela, guardián del Colegio de Ocopa, quien hizo una historia de las misiones de Cajamarquilla y de los viajes que emprendió, junto con otros frailes, por los ríos Huallaga y Ucayali, de cuyos cursos elaboró también un mapa, publicado igualmente por el *Mercurio Peruano* “. De la Puente Brunke, José (2008) “El *Mercurio Peruano* y la religión”, *AHig*, 17, pp. 137-148.

<sup>302</sup> Amich, José (1988 [1771]). *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Iquitos: IIAP-CETA, Col. Monumenta Amazónica. Izaguirre, Bernardino (1923-1927). *Historia de las misiones franciscanas*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 14 T. Rodríguez Tena, Fernando (1780). *Misiones de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima del Orden de Nuestro Padre San Francisco*, Lima, 1780; Archivo de Ocopa, 84.

el convento de Ocopa. En este último se siguió con la tradición del estudio de la filosofía escotista hasta la década de los ochenta cuando se reformaron los planes de estudio tanto para la provincia de los Doce Apóstoles como para la provincia de San Solano y se decidió un nuevo enfoque de formación académica con la elección de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, el Instituto de Estudios Superiores Teológicos Juan XIII (ISET) y el Instituto franciscano Juan Landázuri Ricketts (actualmente desaparecido) como los lugares de educación y formación académica de los miembros de la orden. De una u otra manera, el escotismo no solo se retiró a sus claustros, sino que desde la última reforma estudiantil en las provincias peruanas se ha dormido envuelto en los laureles de su glorioso pasado y en el insomnio de su presente tan poco estudiado, comprendido y valorado.

### 3.2.-JERÓNIMO DE VALERA, LA *LOGICA IN VIA SCOTI* Y EL ESCOTISMO PERUANO. SIGLOS XVI Y XVII

#### 3.2.1.- Jerónimo de Valera: vida, obra e interconexiones filosóficas

Jerónimo Valera nació en la ciudad de Nieva, en la región de Chachapoyas, en el actual departamento de Amazonas, el año de 1568, fue hijo “legítimo, limpio, de más de cincuenta años, su abuela de parte de madre fue india” (Medina, 1965, p.115) Sus primeras letras las aprendió en el Colegio Real de San Martín en Lima, fundado por el virrey don Martín Enríquez quien “dotó otras doze becas para los hijos de beneméritos, y caualleros conquistadores y pagalas su Magestad de su real caxa” (Buenaventura, 1957, p. 182)<sup>303</sup>. Estudió humanidades, retórica, lógica y filosofía. La formación recibida, sin duda alguna, fue de las mejores, pues el programa ofrecido por los jesuitas garantizaba dicha calidad.

Dos décadas después, en el convento de San Francisco de Lima (Córdova, 1957, p. 623), tomó el hábito franciscano el 12 de agosto de 1588 justo en el momento en que el papa Gregorio XIII revocara un edito real que impedía la ordenación sacerdotal de hijos de mestizos, pues según la constitución 36, número 1, capítulo 1 de las constituciones

---

<sup>303</sup> Asimismo, José de la Riva Agüero sostiene que el padre Valera tuvo un parentesco familiar de Blas Valera (Riva Agüero, 1952)

provinciales de Jauja de 1580 “Ninguno sea recibido en la orden si no fuera hijos de españoles”, luego ratificada por la “constitución de Jauja del 25 de agosto de 1601 y la constitución de Jauja del 14 de octubre de 1607” (Céspedes, 2011). Asimismo, se sabe que fue hermano del célebre jesuita Blas Valera, fue padre guardián el convento franciscano limeño, lector de teología por más de dieciséis años aproximadamente desde 1590 a 1607.

Se desempeñó como superior del convento franciscano de Lima (Córdova, 1957; Salinas, 1957), ocupó el cargo de Provincial el 2 de agosto de 1614, años posteriores a la publicación de su obra la *Logica in via Scoti*. Fue profesor de artes y teología según se anota en el prefacio de su obra, además el padre Buenventura de Salinas menciona que “si llegara alla aquel insigne varón F. Gerónimo Valera, criollo del Pirú, hijo de los hijos de esta insigne Universidad, padre desta santa Prouincia 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 uq pudo ignorar, no hallarína 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, 623). Probablemente fue 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 donde aún descansan sus restos.

Dada su condición de criollo, tuvo una esmerada formación intelectual en Lima y dentro de la seráfica orden pudo completar su formación filosófica y teológica de acuerdo con la política académica implementada en la provincia peruana por el padre Fray Diego de Medellín. Su principal obra publicada es un extenso tratado de lógica elaborado bajo los parámetros escotistas, impreso en los talleres del afamado Francisco del Canto y publicado en el año 1610 y, como tal, es la primera obra de filosofía editada e impresa en el virreinato peruano. El título completo (en el siguiente subcapítulo se estudiará con más profundidad) es *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*. Al parecer, 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). Fue profesor en el colegio franciscano de Lima donde con seguridad ocupó la cátedra de Escoto que aún no se había fundado a la Universidad de San Marcos, pues recién fue erigida en 1701. Como parte del *cursus* que se dictaba en el *studium franciscanum peruvianum*, incluía la lógica, la física (filosofía natural) y la metafísica como formación intelectual previa a los estudios de teología, medicina o derecho canónico. En este ambiente, Valera desarrolló su propuesta filosófica contando entre sus más cercanos colaboradores a Fray Miguel Ribera y Fray Alonso Briceño, siendo este último uno de los más famosos escotistas americanos conocido como el *alter scotus*.

Luego de la fundación de la provincia peruana de los Doce Apóstoles y de la implementación de su programa de formación académica e intelectual impulsado por el padre Fray Diego de Medellín, se tiene noticia de Fray Juan del Campo como profesor en la cátedra de Escoto así como de Fray Marcos Jofré como regente de la cátedra de San Buenaventura (Córdova, 1957, pp. 618-619) pues se mandaba que hubiese siempre un lector tanto del *doctor subtil* como del *doctor seráfico* respectivamente (Richter, s/f, pp. 16-17), “sin embargo, el convento [de San Francisco de Lima] tuvo tres cátedras de teología (una dedicada a Duns Escoto, otra a San Buenaventura y otra a Tomás de Aquino), tres cátedras de lógica y filosofía (una dedicada toda la lógica, otra dedicada a la filosofía natural y otra a la metafísica)” (Céspedes, 2011, p. 481)<sup>304</sup>.

La importancia del trabajo del padre Valera fue reconocida como necesaria en los documentos oficiales del capítulo provincial de Jauja en 1607 momento en el cual se oficializa la preferencia por Duns Escoto bajo la fórmula *in via Scoti*. La preferencia por el fraile escocés había empezado mucho antes de la oficialización legal por parte del capítulo provincial peruano. El trabajo docente de Valera fue bien recibido por Fray Alonso Briceño, cuya obra y producción intelectual claramente de influencia escotista es tan importante como la del maestro. Destacan asimismo Fray Miguel de Ribera, Fray Antonio Aguilar, Fray Diego de Echagoyán y Fray Juan de Darieta (Córdova, 1957, pp. 635-1011).

La presencia del padre Briceño fue crucial para la historia del escotismo no solo peruano, sino americano. Tomó el hábito del *poverello* el 30 de enero de 1605 en Lima, cuando

---

<sup>304</sup> Aunque el padre Córdova (1957) en su *Crónica* menciona la existencia de quince cátedras para el convento de Lima. Estas cátedras se distribuían en seis de teología, tres de lógica y filosofía, una de gramática, otra de teología moral, dos de estudios en artes liberales.

Valera era profesor de filosofía y teología de quien aprendió las lecciones escotistas (Muñoz , 1996 y 2004) y su fama fue de tal envergadura que él, consciente de ello, se atrevió a dirigirle la siguiente nota al rey de España según recoge García Bacca: “Briceño, en el prólogo que dirige al rey, se llama a sí mismo “el teólogo primero que de las Indias surgió (...) esta primacía y prioridad temporal –no es poco- no equivale a primacía de valor y sabiduría, lo sabe Briceño, y comienza advirtiéndolo discretamente: “Dum ego ex Indianis vestris infimus theologus”, “yo de vuestras Indias, ínfimo teólogo” (García Bacca, 1954, p. 19).

Si bien Briceño ha logrado forjar una mayor fama con respecto a su maestro, esto no desmerece en absoluto la obra precursora de Valera. Incluso en su *aprobación* de su libro Diego de Pineda lo reafirma: fue el primer escotista criollo y americano en escribir una obra de filosofía, especialmente de lógica. Dato asimismo corroborado en el testimonio de Nicolás Antonio quien dijo que “el padre Fr. Jeronimo de Valera imprimió en esta ciudad de Lima, el año de 1610 una *Logica in via Scoti* muy celebrada en Europa” (1783, p. 56) así como Montalvo fuerza injustamente un título a la obra de Valera: *Comentaria in logicam iuxta doctrinam Scoti* (1683).

Por otra parte, en el libro *Symbolo Catholico Indiano* de Fray Jerónimo de Oré (1554-1630) está presente un poema escrito por la pluma del padre Valera, así como un epigrama en las *Institutiones Gramaticae latino carmine Hispana cum explicationes* del también franciscano Fray Juan de Vega (1532-1596) publicado por Antonio Ricardo en 1595. Estos textos fueron escritos en latín por el padre Valera en un contexto de cambios en la configuración latina ahora reconocida como el *neo latín* (Rammiger, 2014) o el *latín barroco* al cual también puede añadirse el rótulo de *americano*. Si bien los aportes del padre Valera no son significativos al estudio de esta disciplina académica (el neolatín), no obstante, sus poemas son evidencia de una nueva sensibilidad estética americana de las artes letradas, o, en otros términos, la clase criolla no estuvo ajena ni de espaldas a los cambios estéticos, intelectuales y académicos tal como ocurría en Europa entre en los siglos de las grandes reformas. Por tanto, no existe un punto de desencuentro en la formación humanista y renacentista en el padre Valera, así como su formación filosófica de raíces clásicas y escolásticas.

“Si Meagara Euclidem, Coa admiratur Apellem  
 Si celebrat doctos Graecia tota suos,  
 Philirides Phaebus, Nasso si Zeu et Athlas  
 Aeterno in sculpti marmore, et aerenitent,  
 Cur tibi non debitas ofert de flore coronas  
 India? Cur digne non tibi sorta parat?  
 Cur tua non clamat resonanti stemata cantu  
 Barbarus, et nomen: suspicit, ornat, amat?  
 Astrologus, rethor, Phoebaeus quin, poeta  
 Insivete linguae, missus ab axe venis.  
 Gentibus in incultis proprio ut sermone profunda  
 Carmien dulcisono dogmata sacrae canas,  
 Sic quod, brevis discant, mentem cirtubus ornert  
 Qualiter, et recto tramite ad astra ulent.  
 Te duce, unc Indi lattices de fonte superno  
 Sungunt, et Fidel sacra fluentabibunt  
 Et gens quae sacuit stigii immersa tenebris  
 Erigit ad lumen, te duce, laeta caput,  
 Te quoquae, ad incaeptum cor datis graessibus Ore  
 Erige, qua graderis tender, pergevia”

Es un poema laudatorio al padre Oré y está llena de analogías y metáforas provenientes de la literatura clásica, renacentista y barroca. Asimismo, en el epigrama al texto de Juan de Vega, Jerónimo de Valera vuelve a hacer gala de su exquisita pluma erudita cuando escribe:

F. Hieronymus Valera, eiusdem ordinis sacre  
 Theologiae Lector ad Authorem.  
 Herbida solícito seu lustrat nemora rostro,  
 Ut vernos flores sedula carpat aper,  
 Vertitur hinc, inde hunc libat, modo respuit illum,  
 Ac tandem dulcem congerit ore favum.  
 Sic Vega convolvens veterum monumenta priorum  
 Pervigili studio, mente, labore, manu,  
 Eloquii calamo percurrrens prata volucris  
 En placidum nobis construit arte melos,  
 Quaeq; fuere diucaecis diffusa tenebris,  
 “Dogmata directo tramite adire paras,  
 Dulces provecis latices, rudimenta pusillis  
 Perfacilem confers omnibus usque, viam  
 In lucem venias ergo novus alter Apollo,  
 In que, tuum nostro fulgeat orbe iubar,  
 Occiduas quando partes novus erigis Athlas,  
 Erigat et nomen garrula fama tuum

Su obra más importante fue la *Logica in via Scoti* publicado en Lima en 1610. A continuación, estudiaré la génesis de esta obra teniendo en cuenta el modelo historiográfico de la filosofía virreinal, retomando la pregunta propuesta en la



introducción de esta investigación “por qué el primer libro de filosofía impreso y publicado en América del Sur fue un tratado de lógica”.

### 3.2.2.- La imprenta y las condiciones de su confección y publicación. Contextualizando la «Logica in via Scoti»

El libro del padre Valera es un incunable peruano impreso en los talleres de Francisco del Canto, dato que se corrobora en la misma portada del libro y, como objeto material, posee una importancia para la historia intelectual peruana, pues forma parte de una tradición impresa proyectada desde Europa, especialmente de la península ibérica, cuyas raíces medievales datan del año 1472 momento en el cual se instala en el reino de Castilla la primera imprenta. Luego, su expansión alcanzó ciudades tan importantes como Segovia, Sevilla, Barcelona, entre otras, donde la figura del impresor Juan Párix (Reyes, 2005, pp. 127-134) fue de gran importancia. Asimismo, es importante mencionar a la familia Sarriá (Leonard, 1953) que fundó la más imponente firma de impresores en la península ibérica en el siglo XV interconectada a una red de imprentas (Fevbre y Henri, 1957, p. 210), cuyos lugares centrales prontamente fueron las ciudades de Medina del Campo y Sevilla, siendo luego los focos desde los cuales se comerciaron libros con el Nuevo Mundo (Otte, 1996, pp.186-191).

No pasó mucho tiempo para que la familia Cromberger instalara en el virreinato de la Nueva España la primera imprenta americana (Maillard, 2004, p. 551). Tampoco se necesitó demasiado tiempo para que 1580 se estableciera en el Perú el primer taller de impresiones. Los más afamados impresores que trabajaron en estas tierras fueron Antonio Ricardo (Medina, 1965) y Francisco del Canto. En los talleres de este último se imprimieron gran parte de los incunables peruanos entre los que destacan el *Tratado*<sup>305</sup> de fray Miguel Agia o el *Relectio Legis*<sup>306</sup> de Feliciano Vega del año 1605<sup>307</sup>. Cinco años después imprimió en su taller el célebre libro del padre Fray Jerónimo de Valera que había recibido todas las aprobaciones eclesiásticas como reales, así como el *nihil obstat* y el

---

<sup>305</sup> *Relectio legis. Quandiv. 3, ff. De acquirenda vel omittenda haereditate, quae suit habita per spacium unius horae et dimidia in Universitate, ac studio generalir Civitatis Limensis, in die Exaltationis sanctissimae Crucis*, 1605 (Medina, 1965, p. 94)

<sup>307</sup> El Proyecto Estudios Indianos de la Universidad del Pacífico ha preparado una plataforma virtual donde se incluyen todos los incunables peruanos impresos tanto por Ricardo como por del Canto. Véase el siguiente link: <http://estudiosindianos.org/incunables-peruanos/>

*imprimatur* por parte de las autoridades de su orden y de su provincia. Además, recordemos que el capítulo provincial de Jauja exigió que este libro sea impreso y empleado como libro de texto fundamental para la formación intelectual de los frailes.

El título latino completo del texto reza así:

COMENTARII AC QUAESTIONES IN UNIVERSAM ARISTOTELIS AC SUBTILISSIMI  
DOCTORIS IHOANNIS DUNS SCOTI LOGICAM

Totum hoc opus in duas partes distributum offertur. Prima continent breve quoddam logicae compendium vulgo solet Summa seu Summuae Dialecticae nuncupati Quaestiones prologomenales, praedicabilia Porphyrii et Aristotelis Antepredicamenta. Secunda pars libros Perihermeneiarum seu de interpretation, libros priorum, posteriorum, Topicorum et Elenchorum comprehendit.

Auctore R. P. Fray Hyeronimo Valera. Peruano Ordinis Minorum Regularis Observantiae, Provinciae Duodecim Apostolorum, Sacrae Theologiae Lectori iubilato et in celerrimo Limensi Conventus S. Franciscus Guardiano.

El escudo grabado en la portada del libro le pertenece a la provincia franciscana de los Doce Apóstoles del Perú y de bajo de este aparece el nombre de la ciudad, el del impresor y el año correspondiente: *Limae Apud Franciscum a Canto. Anno M. DC. X.*



Se consigna un total de cinco aprobaciones que desarrollan dos ideas claves: la originalidad del libro y su preeminencia lógica.

#### PRIMERA APROBACIÓN

Por comisión de nuestro muy Reverendo Padre Fray Juan Venido, Comisario General de todas las Provincias y Custodias del Perú, vi las Súmulas y Lógica compuestas por el muy docto Padre Fray Jerónimo de Valera Lector de Teología jubilado y Guardián de este convento de San Francisco de Lima, y están muy docta y sutilmente tratadas todas las dificultades de la dicha Lógica y Summulas y así 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*. Port lo cual, me parece se debe imprimir para que venga a manos de todos por el bien que resultará a los que le leyeran. Dada en este convento de San Francisco de Lima el trece de marzo de 1608.

Fray Diego de Pineda

#### TERCERA APROBACIÓN

Logicam, quam Pater Hieronymus a Valera lector iubilatus sapientissimus et hurus Conventus Sancti Patris Nostri Francisci de Lima Guardianus meritissimus, his temporibus in lucem edere decrevit. Ego Frater Antonius de Aquilar huius Almae Duodecim Apostolorum Provinciae alumnus et Sacrae Theologiae Lector Primarius, de iussu Reverendi Admodum patris Nostri Ioannis a Venido, Commissarii Generalis dignissimi super omnes provincias istius Regni Peruani atentione qua potui a capite ad finem usque, per legi, et illam non solum fidei conformam. Sed etiam utilissimam ad omnes veritates infagandas inveni, precipue illis qui doctrinam Scoticam profitentur it; qua propter dignam ut typis mandetur iudico. In cuius testimonium examinationis approbationis q [et]; manus propriae suscriptionem adiunxi. Limae vigenssima sexta die quarta Aprilis. Anno Dominae incarnationis. 1608.

Fr. Antonio de Aquilar  
Lector Sacrae Theologiae

#### SEGUNDA APROBACIÓN

Por comisión de nuestro muy reverendo padre Comisario General Fray Juan Venido he leído y visto estos comentarios sobre la lógica de Aristóteles con la Isagogé que llaman Summulas las cuales compuso el muy docto Padre Fray Jerónimo de Valera Lector jubilado de esta Provincia de los Doce Apostloes del Perú y guardían de este convento de San Francisco de Lima, y además de contener doctrina sana y conforme a lo que enseña nuestra Santa Madre Iglesia Romana. Los juzgo por utilísimos para todo género de estudiantes y por necesarios para la inteligeica del Doctor Sutil Escoto, en cuya vía con maravillosa erudición y sutileza de ingenio declara el autor muchas y difíciles cuestiones. En testimonio de lo cual lo firmé de mi nombre en este convento de San Francisco de Lima el diecisiete de marzi de 1608

Fray Benedictus de Huertas  
Definidor

#### CUARTA APROBACIÓN

Facultas Commisarii Generalis.

Frater Ioannes Venido super omnes Provincias ac Custodias Fratrum Minorum regularis observantiae Seraphici Patris Nostri Francisci ac Monialium Sanctae Clarae in hoc Peruano Orbe institutas a Nostro Reverendissimo Patre Frate Francisco de Sosa totius nostri Ordinis Ministro Generali, Commissarius Generalis deputatus Patri Fratri Hieronymo de Valera Lectori Theologiae iubilato et in nostro celeberrimo Conventum Sancti Francisci de Lima Civitas Regum Guardiano Salutem. Istius nostrae Provinciae decori communique nostrorum scholasticorum utilitatis prospiciens, ut subtilissimi nostri Doctoris Scoti doctrina a primis fundamentis ab eisdem percipi possit, tuam eruditam doctrina, smane tum desiderium ac religionem expertus decrevi, ut commentarii quos in hoc praedicto Conventu Limensi summa cum omnium approbatione tuis discipulis e suggasto dictaveras, iterum recogniti in lucem typis excussi prodivent, cui voluntatis ut obedientiae filius annuens Commentarios in Logicam accurata lucubrationes castigatos et a tribus Patribus nostri Ordini ex nostra commissione aprobatos exhibuisti, ut pro nostra voluntate praelo committeremus. Quod ita faciendum iubeo praesentium tenere, et nostri officii autoritate facultatem impendo, et ut tibi magis prosit sanctae obedientiae meritum iniunge. Vale.

Fr. Ioannes Venido  
Comissarius General

#### QUINTA APROBACIÓN

Aprobatio de mandato Regii Senatus

De mandato Regii Senatus legi et attenta qua potui mentis in dagine perferutatus sui, quae religione et eruditione non cum infimis comparandus Reverendus Pater Frater Hieronymus de Valera in Conventu Limensi Guardianus, et Sacrae Theologiae Lector Primarius et in ea jubilatus, super Aristotelis Logicam, et in quinque voces Porphyrii scripsit, et inveni 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 Scotticam subtilitatem per callere volentibus viam ostendunt unice. Et non dubito quin ad assertiones Thomisticas intelligendas magnam utilitatem adducant. Indicant enim authorem indicendo promptum, indifferendo subtilem, in refutando efficacem, in resolvendo gravem, et in omnibus facile principem, magistrum insignem, Doctorem deniq; sapientissimum. Quare et esse utilia, necessaria et dignissima, ut typis mandentur iudico. Limae vigesima tertia die Aprilis. Anno. 1608.

Magister Didacus Ramirez.

Asimismo, se reúne la carta enviada por el rey de España donde se presenta la obra del padre Valera e insiste en las ideas centrales de la primicia americana y su preeminencia lógica.

EL Rey

Don Felipe, por la gracia de Dios Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Corcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarves de Aljezira, de Gibraltar, de las Islas Canarias, de las Indias Orientales y las Indias Occidentales y Tierra Firme del Mar Océano, Arichiduque de Austria, Duque de Borgoña, de Bravante y Milán; Conde de Ansburg, de Flandes, del Triol y de Barcelona, Señor de Vizcaya y de Molina, etc. Por cuanto Fray Jerónimo de Valera, lector jubilado de Teología, predicador y guardián del convento de San Francisco de la ciudad de los Reyes y provincias del Perú, me hizo relación que con orden de sus prelados había compuesto y escrito un Curso de Artes, Súmulas, Lógica y Filosofía y que al presente tenía las dichas Súmulas y Lógica, para imprimir y licencia de 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, y atento que por ella consta la utilidad que se sigue de que se haga la dicha impresión. Fue acordado que debía de mandar dar esta mi Carta y Provision Real en la dicha razón, y yo lo tuve por bien, por la cual hago merced al dicho Fray Jerónimo de Valera, Guardián del dicho convento de San Francisco de concederle, como por la presente le concedo licencia y privilegio, para que por tiempo de diez años, que corran y se cuenten desde el día de la data en adelante, el dicho Francisco del Canto impresor puedan imprimir las dichas

Súmulas y Logica sin que ninguna otra persona de cualquier calidad que sea lo pueda hacer sin su licencia y facultad, so pena que el que lo imprimiere o vendiere sin ella pierda la dicha impresión, moldes y aparejos de ella e incurra en pena de quiniestos pesos de oro, aplicados la trcia parte para el denunciador y la otra tercia parte para el juez que lo sentenciare y lo restante para mi Cámara. Y mando a cualquiera de mis jueces y justicias de los dichos mis reinos, que guarden y cumplan y hagan guardar y cumplir esta mi carta y privilegio y contra su tenor y forma no vayan ni pasen ni consientan ir ni pasar manera alguna so pena de la mi merced y de otros quiniestos pesos para la dicha Cámara y fisco, y es delcaracion que después de hecha la dicha impresión se ha de llevar al dicho gobierno con el original que va rubricado de secretario infraescrito: para que se corrija y trase lo que se ha de llevar por cada pliego. Dada en los Reyes el 26 de abril de 1608.

Licenciado Boan.  
Licenciao Juan de Billesa

Doctor Juan Fernández de Recalde.  
Doctor Arias de Ugarte.

Doctor Juan Jiménez de Montalvo.  
Licenciado Juan Páez de Laguna

Yo, don Alonso Fernández de Córdoba, Secretario de Cámara y mayor de la Gobernación en estos reinos y provincias del Perú por el Rey nuestro Señor, la hice escribir por su mandado con acuerdo de su presidente y oidores.  
Don Alonso Fernández de Córdoba.

El prefacio, por su parte, como afirma Céspedes (2011), es un breve tratado y ejemplo de retórica humanista típica escrita por la pluma del padre Valera. Ofrecemos la versión latina y española

#### Prefacio al lector<sup>308</sup>

[1] Te preguntarás, claro lector, por qué en esta época, tan fiera en preclaros ingenious, tan rica en nociones para multitudine de cosas, en la que cada día sobresalen innumerables maestros de filosofar, peritísimos en la metria propuesta, con un rigor y sutileza no poco disputada que parece que nada ya pudiera ser deseado que mi pobreza e inexperiencia haya de desafiar. Pero las voces de mis criticos nada inoportunas, susurrantes en mis oídos me han hecho dudar ¿acaso algo bueno puede salir de Nazaret o del Perú? Aú así, a ello podría responder diciendo que tan omnipotente es Dios que de las piedras peruanas puede engendrar hijos de Abraham.

[2] Con todo, de entre las causas omitidas que estimularon mialma periclitada entre adversos flujos y violentos reflujos, sucumbiendo enseguida a la dificultad del asunto, sepa el lecto que el ingente amor de nuestro preclarísimo Escoto, Doctor Sutilísimo, me ha erguido de entre estas angustias.

Doy pues eternas gracias de todo esto, primero al insigne colegio de San Martín de los dignísimos padres de la Compañía de Jesúa de esta regia ciudad de Lima por su decidida protección en cuanto progenitors de estas doctrinas en mis estudios adornada por asombrosas virtudes y enriquecida por el abolengo de todas las ciencias, manifiesto mérito de todas las órdenes de este orbe peruano y de las gentes del seminario donde a temprana edad acabé mis estudios de las letras en tránsito

<sup>308</sup> Traducción de Víctor Céspedes (2011)

hacia la Sagrada orden de nuestro seráfico padre Francisco, por cuyos divinos auspicious 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.

[3] Y cada día aprecio más al Doctor: su sutileza al disputer en todas las cuestiones y dissolver los nudos de Hércules; su agudo y casi divino ingenio, poniendo en claro los ásperos y sacrificadas vías de la dialéctica, su profundidad suma al intimar mayor todos los arcanos de la filosofía, su singular don de inteligencia al poner de manifiesto los reconditos misterios de la sagrada teología y su magnifico bagaje de erudición en todos los asuntos.

Así mi alma ha sido cautivada al inflamarse con mi ingente deseo, poco dotado en aquella doctrina, como si esta exhibiese algún símbolo de mi más íntimo afecto. Para aquella doctrina, nada más grato he creído que puedo presentar como obsequio, que el esfuerzo de mi tenue facultad por dilucidar los fundamentos de dicha doctrina y que una vez dilucidada sea esta ofrecida a nuestros estudiantes. Pues se comprueba, por la experiencia compun de todos, que es de gran utilidad sostener en la juventud los fundamentos de una doctrina, tal como lo proclama la Divina Sabiduría en Proverbios, 22: “instruye al adolescente en su camino, que aún de Viejo no se apartará de él”. Por lo mismo, algunos desdeñan las opinions escotistas como inapropiadas, vociferan que son fantasias o ficciones y con franca audacia del decir afirman que deben relegarse muy lejos de las escuelas. En lo que a ellos respecta se les puede lanzar el dicho “un cerdo instruye a Minerva”, pues no puede ver a Escoto quien está con los ojos legañosos para leer, puesto que nunca saludaron los fundamentos de aquel ni siquiera desde el umbral, de lo contrario admitirían que son muy plausibles y cada uno de ellos pleno de sentido (sensu abundate).

La mayor parte de los antiguos (antiquis) cuanto de los mondernos (recentiorbus) y no los menos renombrados, asumen la defense de las opinions del sutil Escoto. Y muchos de otras escuelas, por la isma fuerza de la verdad se convierten en transfugas a la nuestra. Ejecutan así aquel preclaro y sapiente dicho fijando en su alma, que “es bueno ser vnecido por la verdad”. Y en efecto no casi hay ya gimnasios que no huelan a Escoto.

[4] He accedido, además, a la voz común de mis discípulos y a la persuasion de mis amigos, que infundieron no poco apasionamiento a mi quehacer desde la cátedra, con el que he divulgado los libros de Aristóteles de Lógica, Filosofía y Metafísica a mis hermanos y discípulos de este insigne convent de nuestro seráfico padre Francisco. No he publicado en una sola ocasion, sino después de dieciseis años en los que he enseñado cuidadosamente Filosofía y Sagrada Teología, sopesando, investigando con agudeza, revisando, puliendo y corrigiendolas hasta el momento de encomendar su edición, con lo que pueden tenerlas más fácilmente en sus propiasmanos, librándolos de la ingente y cotidiana labor de escribir a mano en los gimnasios (que emplea y consume a los religiosos casi todo su tiempo, harto caro y apremiante) y dedicarse más oportuna y fructuosamente a sus funciones religiosas y ejercicios literarios.

He hecho lo que he podido y, si ves que nada aúnse ha hecho, recuerda con benevolencia el ánimo sincere con que he llevado acabo mi causa constatando lo bueno de todos. Y si insistes, incorruptible estimador de la cosa en efectuar correcciones a mis dudas y acusar a mis escritos, te ruego de recordar que un autor

ausente es fácil de atormentar. Pero cuanto más ponderosa ciencia y doctrina poseas, y también sobresalgas en tu ingenio, eres un hombre cuya mente es insegura, sujeta al error y a la falsedad. Pues yerran, como dice Quintiliano, no solo los que finalmente ceden a la carga, sino también los sabios y eruditos cuando a veces se fatigan. 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.

[5] Esta edición está seguramente llena de erratas, puesto que en estas partes hay una máxima escasez de tipógrafos y los que se presentan son pocos versados y muy propensos a errar. Pero encomendaremos la obra para que una vez más los peritos corrijan la falta y, librada de errores, nuestra obra de nuevo se presente a ti.

La producción del libro del padre Valera se efectuó dentro de un contexto especial que orientó no solo la necesidad de su confección, sino cimentó las *propiedades* para una propuesta filosófica propia en el virreinato peruano. Así como las condiciones sociales en la historia de los pueblos ha impulsado el desarrollo del pensamiento filosófico, de manera análoga, la *Logica in via Scoti* en tanto tratado de lógica y de filosofía no es un producto del azar ni mucho menos un mero capricho de las necesidades intelectuales de su época. De manera que, seguir interpretando el pensamiento virreinal como una simple continuación de la escolástica europea limita en exceso una perspectiva más amplia y productiva como la que se propone en esta investigación. Qué factores y condiciones estimularon la producción del tratado de lógica del padre Valera, qué razones subyacen en la elaboración de un tratado de esta naturaleza en un contexto tan peculiar como fue el virreinato peruano crisol de culturas y, sobre todo, fermento palpable de un cambio de enfoque en la evangelización que no fue más que la muestra evidente de la necesidad de un giro lógico lingüístico en el siglo XVII a la cuestión indiana del siglo XVI.

El problema sobre la naturaleza intrínseca del indiano (la *cuestión indiana*) debatida más fervorosamente entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI, experimentó un *giro* hacia un replanteamiento de la cuestión sobre el entendimiento entre mentalidades tan disímiles. No es casual que la *Logica in via Scoti* no solo sea un tratado de lógica, sino que haya sido publicado a inicios del siglo XVII justo pocos años después de la celebración del Tercer Concilio Limense cuyos principales edictos se enfocaron en la nueva evangelización y la redacción de gramáticas, diccionarios y catecismos tanto en lengua española como quechua y aymara. Por tanto, existen dos condiciones esenciales que contextualizan el escenario de la redacción y publicación de

la *Logica in via Scoti*, a saber, la *condición socio histórica* y la *condición lógico lingüística*.

El Tercer Concilio Limense fue la culminación de dos anteriores convocados por Fray Jerónimo de Loaysa, Arzobispo de Lima<sup>309</sup>, entre 1551 y 1552 con el objetivo de evaluar los avances y resultados de la evangelización ante la frágil situación de una sociedad que aún mantenía sus expresiones religiosas *a viva voce*. Ejemplos de esta continuación religiosa fueron recogidas por el cronista Cristóbal de Molina (1529-1585)<sup>310</sup> quien dio cuenta de una festividad religiosa celebrada en 1535 presidida por el inca Paullu a expensas de las autoridades virreinales católicas. Asimismo, Polo de Ondegardo (1500-1575)<sup>311</sup> menciona constantemente la presencia de ritos prehispánicos aún presentes en la sociedad indiana. En ese sentido, las primeras décadas de la formación de la sociedad virreinal supuso la organización de la iglesia americana, cuya sede episcopal aún residía en Sevilla. Esta sede fue trasladada al Nuevo Mundo recién en 1546 cuando se crearon las diócesis de Santo Domingo, México y Lima. Esta última tenía una amplísima extensión desde Nicaragua hasta Tierra del Fuego, la región más austral de Chile.

Posterior a la guerra civil entre los conquistadores<sup>312</sup> que duró desde 1537 a 1554 a causa de la promulgación de las Nuevas Leyes de Indias emitidas después del debate entre Sepúlveda y de las Casas, el cronista Pedro Cieza de León (1520-1554)<sup>313</sup> da cuenta de una gran quema de templos indígenas sin una organización eclesiástica eficiente con respecto a la evangelización. En ese contexto la confección del primer documento que

---

<sup>309</sup> Dammert, José (1976). *El arzobispo Loaysa, primer legislador de la iglesia en el Perú*. Lima: s.n. De la Puente, José Carlos (1895) *Fray Gerónimo de Loaysa, primer arzobispo de Lima, fundador del hospital de Santa Ana*. Lima, Imprenta, Librería y Encuadernación Gil.

<sup>310</sup> Cristóbal de Molina (2008) *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición de Julio Calvo y Enrique Urbano. Lima, Universidad de San Martín de Porres

<sup>311</sup> Polo de Ondegardo (1916) *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas, seguidas de las instrucciones de los concilios de Lima*. Notas biográficas y concordancias de Horacio Urteaga. Lima, Imprenta Sanmartí.

<sup>312</sup> Del Busto, José Antonio (1984) *La pacificación del Perú*. Lima, Studium.

<sup>313</sup> Pedro Cieza de León (2005) *Crónica del Perú: el señorío de los Incas*. Edición de Franklin Pease. Caracas, Biblioteca Ayacucho.



intentó organizar la Iglesia peruana fue compuesta por el arzobispo Fray Jerónimo de Loaysa cuyo título fue *Instrucción para curas de indios*.<sup>314</sup>

El primer concilio limeño fue convocado en medio de un contexto social y religioso carente de una sólida organización. Apenas asistió un número muy limitado de obispos. Las constituciones promulgadas al finalizar el concilio se organizaron en dos grandes capítulos. El *primer capítulo* contiene cuarenta constituciones para los naturales indios y el *segundo capítulo* ochenta y dos constituciones para los españoles. Todas estas regulan la vida social y religiosa, pero nunca mencionan la necesidad de una nueva perspectiva evangelizadora la cual supondría un nuevo enfoque. En cambio, el segundo concilio limense, convocado nuevamente por el arzobispo Fray Jerónimo de Loaysa, tuvo fecha entre los años 1567 y 1568. Esta reunión tuvo un impacto mayor que el anterior, juntó personajes muy importantes de la sociedad virreinal. Destacaron Fray Domingo de Santo Tomás, fundador de la Universidad de San Marcos, en calidad de arzobispo de Charcas, asimismo Pedro de la Peña y Fray Diego de Medellín. Es importante mencionar la influencia directa del Concilio ecuménico de Trento celebrado años antes en Europa. Las constituciones promulgadas, muy similar en estructura al primer concilio, se divide en dos grandes capítulos. El *primer capítulo* reúne todas las disposiciones para los españoles en 132 constituciones, mientras que el *segundo capítulo* corresponde a los indios y reúne un total de 122 constituciones. En estas no se aprecia ninguna aproximación de un nuevo enfoque en la evangelización, vale decir, de las preocupaciones lógico y lingüísticas que se evidencia recién el siguiente concilio convocado bajo condiciones sociales e históricas muy distintas.

El Tercer Concilio Limense<sup>315</sup> 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)<sup>316</sup> respaldado por el virrey Francisco

---

<sup>314</sup> Borges, Pedro (1992) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Siglos XV-XIX. Vol. 1. Madrid, BAC.

<sup>315</sup> Vargas Ugarte, Rubén (1954) *Concilios limeneses (1551-1772)*. Lima, s./n.

<sup>316</sup> De Castro, Cristóbal (1944). *Toribio de Mogrovejo (la conquista espiritual de América)*. Madrid: Editora Nacional. De Egaña, Antonio (1966). *Historia de la Iglesia en la América Española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. García Irigoyen, Carlos (1904). *Santo Toribio*. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro. Rodríguez Valencia, Vicente (1958). «Una última palabra sobre la patria de Santo Toribio de Mogrovejo». *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*. Vol. 16 (29): 29-56.

de Toledo (1515-1582) quien entre 1570 y 1575 escribió cartas e informes dirigidos al rey planteando la necesidad de un nuevo concilio<sup>317</sup> con el objetivo de reorganizar la iglesia peruana y unas 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 lenguas tanto española, quechua como aimara. Este hecho constituye una evidencia importante en torno al *giro indiano* o la necesidad del entendimiento entre mentalidades disímiles como la europea y la andina. Este giro supuso un cambio de perspectiva no solo evangelizadora, sino también epistemológica, puesto que, en el fondo hubo una preocupación lógico lingüística y, en lenguaje contemporáneo, el planteamiento de una perspectiva cognitivista.

En el capítulo III de la segunda acción dice 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 domingos y fiestas, lo repitan entero o una parte de él, como parezca oportuno, para utilidad de los demás. 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 instuyan 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 oraciones 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. Para que ese mismo fruto llgue al alcance de aquellos otros que usan un lenguaje distinto de los citados, manda a

---

Sánchez Prieto, Nicolás (1986). *Santo Toribio de Mogrovejo. Apóstol de los Andes*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>317</sup> 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, 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. Pues, se tiene conocimiento que Felipe II había encargado al cardenal Diego de Espinosa que solicite a Luis Sánchez la redacción de un *memorial* que iba a ser publicado junto al memorial del padre de las Casas en 1566 y que se supone 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 planteado en el famoso *Anónimo de Yucay*.

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 (Martines y Gutiérrez, 2017, pp. 195-197).

Dos aspectos deben ser considerados de esta prescripción. En primer lugar, la necesidad de las traducciones de la doctrina cristiana a las lenguas indianas. Es decir, el esfuerzo lógico lingüístico de traducir conceptos distintos de la tradición cultural occidental cristiana a conceptos de la tradición cultural andina. El nivel lingüístico y terminológico exigió uno más complejo como el nivel lógico. Sin duda alguna, fue una empresa muy compleja y no extraña que el siglo XVII fue el período más fecundo en producciones lingüísticas en el virreinato peruano: se redactaron catecismos, diccionarios, gramáticas, etc. Asimismo, fue el siglo de una basta producción filosófica, especialmente de obras lógicas como las de Fray Jerónimo de Valera o de Juan Espinoza Medrano.

En segundo lugar, como consencuencia del primer aspecto, cabe destacar en un nivel más profundo una preocupación muy compleja como la comprensión entre mentalidades disímiles. Los planteamientos de estas preocupaciones anteceden a la teorización hecha por Noam Chomsky desde el plano de la lingüística, problema que nombra como el “Problema de Platón o de Descartes”. Asimismo, dicha propuestas contienen elementos muy importantes que en la actualidad propone la ciencia cognitiva.<sup>318</sup>

### 3.2.3.- La «Logica in via Scoti» en la historia de la lógica: genealogía y desarrollo

La historia genealógica de la *Logica in via Scoti* se une a la amplísima tradición lógica y filosófica de Occidente. Sus raíces intelectuales se hunden hasta las cimientos históricas de la filosofía y transita por los maestros latinos, griegos y árabes de la Edad Media para desembarcar en las alforjas de los misioneros que llegaron al territorio peruano. El

---

<sup>318</sup> Fodor, Jerry (1975) *The language of Thought*. Crowell, Nueva York. Traducción al español *El lenguaje del pensamiento*. Traducción de J. Fernandez. 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. Madrid, Albea. Fodor, Jerry (1987) *Psyosemantics. The problema 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.

conocimiento de estas raíces permite comprender que la obra del padre Valera no es fruto de una casualidad, sino que se vincula con la tradición lógica occidental dentro de un contexto particular como fue la sociedad virreinal peruana a fines del siglo XVI y durante todo el siglo XVII.

Al tratarse este estudio de una investigación histórica, voy a regirme por los aspectos historiográficos que envuelven la obra del fraile peruano, aunque por momentos referiré cuestiones filosóficas de las principales teorías lógicas que anteceden la obra del padre Valera, pero no ahondaré en demasía, tan solo lo necesario para que la explicación sea clara y permita entender la importancia de la *Logica in via Scoti*. En ese sentido, mi intención de proponer una lectura historiográfica de este libro se entronca la su vez con la añeja tradición de historiadores de la lógica, especialmente aquellos humanistas del Renacimiento como Petrus Ramus (1515-1572)<sup>319</sup>, por ejemplo, considerado el primer historiador de la lógica, pues en su libro *Scholarum dialecticarum Libri XX* resume de manera bastante peculiar la historia de la lógica ofreciendo una interpretación a veces un tanto descabellada.<sup>320</sup> Thomas Reid (1710-1796)<sup>321</sup> fue otro importante historidador de la lógica en el siglo XVIII. Este intelectual escocés formado en la tradición ilustrada escocesa fue sucesor de Adam Smith (1723-1790) en la cátedra de filosofía moral en la

---

<sup>319</sup> Graves, Frank (1912) *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*. Macmillan. Milton, John (1982) *A Fuller Course in the Art of Logic Conformed to the Method of Peter Ramus*. Walter J. Ong y Charles J. Ermatinger, editores y traductores. *Complete Prose Works of John Milton*: v. 8. Ed. Maurice Kelley. New Haven: Yale University Press. Ong, Walter (1958) *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Cambridge, Harvard University Press. Sharratt, Peter (1987) "Recent Work on Peter Ramus (1970–1986)," *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 5, pp. 7-58. Sharratt, Peter (2000) "Ramus 2000," *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 18, pp.399-455.

<sup>320</sup> "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- Züchler, S.I., no procede de Aristóteles), y finalmente la *Logica Aristoteleorum interpretum et praecipue Galeni*" (Bochensky, 1985, p. 14) Feingold, Mordechai; Freedman, Joseph S.; Rother, Wolfgang (2001) *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*. Schwabe, Basel

<sup>321</sup> *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764); *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785); *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788).

Universidad de Glasgow, y al igual que su predecesor, tuvo especial interés por la historia de la lógica.

Otro historiador fue Immanuel Kant (1724-1804) quien en su segundo prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>322</sup> ofrece una lectura “acabada” de la lógica, pues para el sabio de Königsberg, esta ya había sido completada por Aristóteles y por esta razón no había experimentado mayores avances. Finalmente, cabe mencionar al polémico historiador alemán 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*<sup>323</sup> plantea una interpretación muy polémica. Asimismo, cabe mencionar los trabajos de Friedrich Ueberweg (1797-1826)<sup>324</sup>, y Max Pohlenz (1829-1879)<sup>325</sup> quienes perpetuaron la perspectiva estática de la lógica heredada de la visión kantiana. Hubo que esperar hasta el siglo XX para que historiadores como Lorenzo Minio-Paluellos (1907-1986), Philotheus Boehner (1901-1955), Jan

---

<sup>322</sup> *Crítica de la razón pura*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2002. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara-Santillana, 1997 (13ª ed.). *Crítica de la razón pura*. Trad. de Mario Caimi. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007 (1.ª ed.). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. México: FCE, UAM, UNAM; 2009. *Crítica de la razón pura*. Introducción, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid, Taurus, 2016 (4ª ed.).

<sup>323</sup> Karl von Prantl - *Geschichte der Logik im Abendlande*. 4 vols. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag. Karl von Prantl - *Die Philosophie in den Sprichwörtern*. München, Christian Kaiser, 1858.

<sup>324</sup> *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, 1857.

<sup>325</sup> *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*. Quelle & Meyer, Leipzig 1923. *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*. Teubner, Leipzig/Berlin 1934. *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*. Berlin 1938. *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*. In: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Fachgruppe 1*. Neue Folge, Band 3, Nr. 6, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1939, S. 151–198. *Grundfragen der stoischen Philosophie (= Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Folge 3, Nr. 26)*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1940. *Der hellenische Mensch*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1946. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 Bände, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949. *Griechische Freiheit*. Quelle & Meyer, Heidelberg 1954.

Łukasiewicz (1878-1956)<sup>326</sup> o Józef Bochesnky (1902-1995)<sup>327</sup> nos 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 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 envergadura denominado como la *translatio studiorum* que debe incluir espacial y temporalmente al territorio americano durante los siglos XVI y XVII.

El libro del padre Valera se inserta en la historia de la lógica y de la filosofía antecedida por tres grandes períodos: 1.-la lógica antigua, 2.-la lógica medieval y 3.-la lógica del siglo de oro español. La primera contiene las propuestas de Platón (427 a.C.-347 a.C.), Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), los estocios, los glosistas y escoliastas de la antigüedad clásica. La segunda, en cambio, contiene al período medieval dentro de un arco temporal que une al siglo VI cuyo punto de referencia es la obra de Severino Boecio (480-520) con el siglo XIV cuyo hito es la obra de Guillermo de Ockham (1285-1347). Finalmente, la tercera refiere al período hispánico de los siglos XV y XVI momento en el cual se consolidó la célebre Escuela de Salamanca donde se formularon los lineamientos de las propuestas filosóficas proyectadas en el Nuevo Mundo -primero hacia México y luego al Perú- durante los siglos XVI y XVII<sup>328</sup>.

Los límites de esta investigación sin pretender realizar una historia general de la lógica me obligan a proponer una exposición sintética de esta historia de modo que se observe el vínculo de la *Logica in via Scoti* en el cuadro general de la historia intelectual de Occidente. En ese sentido, el período medieval es el punto de referencia principal por dos razones. En primer lugar, en este período se reunieron las principales teorías lógicas de la antigüedad clásica y sirvieron como materia prima para la elaboración (en muchos casos

---

<sup>326</sup> Łukasiewicz, Jan (1963). *Elements of Mathematical Logic*, Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Łukasiewicz, Jan (1970). *Selected Works*. Ámsterdam: North-Holland. Łukasiewicz, Jan (1957). *Aristotle's Syllogistic*. Oxford: The Clarendon Press. Łukasiewicz, Jan (1977). *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*. Tecnos. Łukasiewicz, Jan (1974). "Para una historia de la Lógica de Enunciados", *Cuadernos teorema*. Łukasiewicz, Jan. Estudios de logica y filosofía. *Revista de Occidente*.

<sup>327</sup> *Elemental logicae graecae*, 1937. *Sobre la historia de las proposiciones modales*, 1938. *La logique de Theophraste*, 1947. *Précis de logique mathématique*, 1976. Madrid. Paraninfo. *Historia de la lógica formal*. 1985. Madrid. Gredos.

<sup>328</sup> Posterior a esta periodización, la historiografía de la filosofía o de la lógica no consigna ni desarrolla mayores investigaciones sobre temas de lógica. Solo recién con las investigaciones de Cantor y Frege.

reelaboración) de teorías nuevas. En segundo lugar, porque fue el período de mayor fecundidad en temas lógicos que luego se proyectaron no solo en el continente europeo en el siglo XVI y XVII, sino también al americano durante las mismas centurias, cuyas propuestas difieren de la europea por las razones expuestas en el primer capítulo de esta tesis bajo los conceptos de *cuestión indiana* y *giro indiano*.

La lógica medieval se divide en tres grandes momentos: 1.-el período de la «*logica vetus*», del siglo VI al siglo XI; 2.-el período de la «*logica nova*», del siglo XII al siglo XIII; 3.- y el período de la «*logica modernorum*», del siglo XIV al siglo XV. En términos filosóficos, se puede decir que el primer período fue *pre aristotélico*, dado que se dispuso de muy pocas obras del estagirita. En cambio, el segundo es propiamente *aristotélico*, pues ya se conocían totalmente las obras lógicas del Filósofo junto a los principales comentaristas orientales. Finalmente, el tercer período, 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 XVII<sup>329</sup>.

La *logica vetus* es el nombre, historiográficamente hablando, que refiere al período filosófico que va del siglo VI al siglo XI. Se caracteriza por un *pre aristotelismo* en la medida en que solo 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 tardo antigua tanto en lengua latina como griega. La lógica era entendida a la luz de la idea platónica de *necesidad universal* contenida en el *Timeo* y que es complementaria con las tesis filosóficas del estoico Euclides de Megara (435 a.C.-365 a.C.)<sup>330</sup>, 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 tardo antiguo, especialmente Platón

---

<sup>329</sup> Sobre el aristotelismo americano se ha escrito o mencionado en muchas ocasiones, pero se ha estudiado muy poco con mayor profundidad. El aristotelismo experimentó un fuerte rechazo en las mentes americanas durante los siglos de las reformas borbónicas a causa de razones aún no tan bien esclarecidas.

<sup>330</sup> 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. Mates, Benson (1973) *Stoic Logic*. Berkeley, Berkeley University Press.

y sus seguidores<sup>331</sup>, la dialéctica equivale a lógica y su empleo se circunscribió como 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 las otras disciplinas filosóficas en la medida en que esta 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 como los estudiamos actualmente, más bien este ordenamiento fue posterior al trabajo del pensador griego. Los tratados lógicos aristotélicos se componen de los siguientes textos:

- 1.-*Categorías*
- 2.-*Sobre la interpretación*
- 3.-*Analíticos primeros*
- 4.-*Analíticos segundos*
- 5.-*Tópicos*
- 6.-*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 que fuera conocida en su totalidad en el Occidente latino. Tefratro (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<sup>332</sup>, de modo que no hay duda 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.

---

<sup>331</sup> 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.

<sup>332</sup> Cicerón. *Las paradojas de los estoicos (Paradoxa Stoicorum)*. Lozano Vásquez, Andrea. *Estoicismo*, en *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*. Boeri, Marcelo (2004). *Los estoicos antiguos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Boeri, Marcelo y Salles, Ricardo (2014). *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag.



Este último fue célebre 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, 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.

La *logica vetus* en esencia estuvo compuesta por los tratados lógicos aún incompletos de Aristóteles como las *Categorías* y *Sobre la interpretación* junto a 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 tardo antiguos como los de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), de Casiodoro (485-580) y de 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 de tiempo en el cual prevaleció cubre un arco temporal desde el siglo VI hasta el siglo XI donde se incluye la política imperial carolingia y el renacimiento cultural que esta promovió desde la región central de Francia<sup>333</sup>.

Es importante mencionar un detalle no menor en este cuadro histórico de la lógica, a saber, que 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 Hermenias* de Apuleyo (125-180), *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 (Huby 1989, Long 1995). Destacan las intenciones ciceronianas por explicar los *tópicos* de Aristoteles o el efecto retórico y persuasivo de un argumento por medio de temas. En ese mismo sentido, Apuleyo (Sullivan 1967, Londry y Johanson 1987) autor del famoso libro *El asno de oro*, se destacó por una aproximación más retórica a las fuentes analíticas de la lógica. Mario Victorino, pagano convertido al cristianismo, de la misma manera 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

---

<sup>333</sup> Cantor, Norman (2020). *The Civilization of the Middle Ages: a completely revised and expanded edition of Medieval history, the life and death of a civilization*. Harper Collins. Scott, Martin (1964). *Medieval Europe*. Nueva York: Dorset Press. McKitterick, R. (2008). *Charlemagne: The Formation of a European Identity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

considerar un antiguo tratado titulado *Decem categoriae* atribuida 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.

Severino Boecio (Chadwick, 1981, Marenbon 2003) es la figura central 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 obra, por cuestiones más de suerte política, nunca se concretó, pues fue decapitado al ser acusado de conspiración. Tradujo buena parte de los tratados aristotélicos al latín y dichas traducciones fueron estudiadas en las principales escuelas latinas, especialmente durante el imperio carolingio (Marenbon 1981). 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 el otro, el hispano Teodulfo (750-821) (Prantl, 1885, Lehmann, 1917)<sup>334</sup>. Sus obras fueron heredadas por importantes pensadores medievales como Juan Escoto Eriúgena (815-877)<sup>335</sup>, Anselmo de Canterbury (1093-1109) y Pedro Abelardo (1079-1142). Las obras de este último, la *Dialectica* y la *Logica Ingredientibus*<sup>336</sup>, representaron el cenit del desarrollo teórico de la *logica vetus*, dado

---

<sup>334</sup> Pierre Riché (1993). *The Carolingians: A Family Who Forged Europe*. University of Pennsylvania Press. Oman, Charles (1914). *The Dark Ages, 476-918* (6th ed. edición). Londres: Rivingtons. Barbero, Alessandro (2004). *Charlemagne: Father of a Continent*. trad. Allan Cameron. Berkeley: University of California Press. Wilson, Derek (2005). *Charlemagne: The Great Adventure*. Londres: Hutchinson.

<sup>335</sup> Huber, Johannes (1861), *Johannes Scotus Erigena: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter*. Hildesheim, Olms. Jeaneau, Édouard (1987) *Études érigéniennes*. Paris, Études Augustiniennes. Kijewska, Agnieszka ed. (2004) *Being or Good. Metamorphoses of Neoplatonism*. Lublin, Wydawnictwo KUL. Madec, Goulven, 1988, *Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes*, Paris: Études Augustiniennes. Marenbon, John, 1981, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>336</sup> *Dialectica*. Edited by L. M. De Rijk in *Petrus Abaelardus: Dialectica*, Assen: Van Gorcum 1970 (second edition). *Logica 'ingredientibus'* (LI): LI 1: Commentary on Porphyry's *Isagoge*. Edited by Bernhard Geyer in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 21 (1). Aschendorff: Munster 1919. LI 2: Commentary on Aristotle's *Categories*. Edited by Bernhard Geyer in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 21 (2). Aschendorff: Munster 1921. LI 3: Commentary on Aristotle's *De interpretatione*. Edited by Klaus Jacobi and Christian Strub, *Corpus christianorum continuatio mediaevalis* Vol.206. Brepols: Turnhout 2010. LI 7: Commentary on Boethius's *De topicis differentiis*. Edited by Mario Dal Pra in *Pietro Abelardo: Scritti di logica*, Firenze 1969 (second edition).

que sus aproximaciones filosóficas conciben más con los cambios producidos con la introducción del pensamiento aristotélico en Europa durante los siglos XI y XII.

El siglo XII fue uno de los momentos más importantes en el desarrollo de la lógica. Profundas modificaciones ocurrieron con la introducción de la obra aristotélica fruto de las campañas de traducción. Estas traducciones (*translatio studiorum*) incluyó, además de las obras del estagirita, a los comentaristas como Avicena (980-1037)<sup>337</sup> o Averroes (1126-1198)<sup>338</sup> y las reediciones de obras de autores griegos como Galeno, Hipócrates, Euclides, Platón, etc.

Estas campañas de traducción fueron empresas de largo aliento para la época. 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*<sup>339</sup> que reúne más de 2000 manuscritos desde el siglo IX al siglo XVI. La 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

---

<sup>337</sup> Afnan, Soheil. *El pensamiento de Avicena*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. Cordero, Jaime Coullaut; González, Ángel Poncela (2013). «Avicena: El libro de las definiciones (Kitāb al-Hudūd), 2.<sup>a</sup> parte». *Revista española de filosofía medieval* (20): 195-205. Cruz Hernández, Miguel. *La metafísica de Avicena*. Granada: Publicaciones de la Universidad, 1949. Ramón Guerrero, Rafael. *Avicena, ca. 980–1037*. Madrid: Ediciones del Orto, 1996. Bertolacci, Amos. *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifa'. A milestone of Western metaphysical thought*, Leiden: Brill, 2006. Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 1988. Reisman, David C. (ed.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden: Brill, 2003. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by P. Adamson and R. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Corbin, Henry (1995). *History of Islamic Philosophy, Translated by Liadain Sherrard, Philip Sherrard*. Londres: Kegan Paul International in association with Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies.

<sup>338</sup> Los comentarios al «Corpus aristotelicum» comprenden: Los comentarios menores (Yawami) a la Isagoge de Porfirio, al Organon, Retórica, Poética, Física, De Coelo et Mundo, De generatione et corruptione, Meteorológicos, De Anima, Metafísica, De partibus animalium, De generatione animalium y Parva Naturalia, de Aristóteles. Comentarios medios (Taljisat) a la Isagoge de Porfirio, el Organon, Retórica, Poética, Física, De Coelo et Mundo, De generatione et corruptione, Meteorológicos, De Anima, Metafísica y Ética nicomaquea, de Aristóteles. Comentarios mayores (Tafasir) a los Segundos Analíticos, Física, De Coelo et Mundo, de Anima y Metafísica de Aristóteles. Exposición de la República de Platón. Los Comentarios a Ptolomeo, Alejandro de Afrodisias, Nicolás de Damasco, Galeno, al-Farabi, Avicena y Avempace. El tratado *De Substantia Orbis*

<sup>339</sup> El sitio web donde se encuentra toda la información sobre el *Aristoteles latinus* en la Universidad de Lovaina: <https://hiw.kuleuven.be/dwmc/al>

proceso bastante largo de traducción cuya importancia para la historia de la lógica medieval y su proyección hacia el territorio americano fue fundamental.

En la primera parte de la Edad Media que coincide con la *logica vetus* solo se conocieron dos obras aristotélicas: las *Categorías* y *Sobre la interpretación*. Estas fueron traducidas y comentadas por Boecio y formaron parte de la *logica vetus*. Cuando se iniciaron las traducciones de Aristóteles, solo se contaba con este cuerpo bibliográfico. El material posterior cimentó la *logica nova*, cuyo primer testimonio fue escrito por Juan de Salisbury (1120-1180) en su *Metalogicon*. 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 intelligentsia*. 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. Este fue el traductor no solo del *Aristoteles arabicus*, sino el traductor 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. Baetolomé de Messina (1258- ¿?) y el famoso Guillermo de Moerbeke (1215-1286) contribuyeron de manera sobresaliente con sus traducciones para que los tratados filosóficos y teológicos de Santo Tomás de Aquino fueran posibles y el proyecto de la cristianización del pensamiento aristotélico. En consecuencia, el ambiente intelectual en el cual estudió Duns Escoto estuvo maracado por la presencia casi total de la obra aristotélica que produjo conflictos, cuya cúspide fue la mencionada condena a París de 1277.

A fines del siglo XII se había traducido toda la obra filosófica de Aristóteles incluyendo todos los tratados de lógica. La influencia del Filósofo y sus repercusiones fueron de tal magnitud que tempranamente no solo ganó adeptos y críticos, sino también prohibiciones eclesiásticas. El año 1210, en París, Roberto de Courson (1160-1219) había prohibido 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 permitiéndose la lectura de las obras lógicas, puesto que, para las autoridades, eran los textos “menos peligrosos”, cuando en realidad estos contenían las doctrinas que cambiarían totalmente las perspectivas occidentales de la filosofía y de la

ciencia (Bacigalupo, 2021). 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 de estagirita. En 1215 se renovó la prohibición, así como en 1231. Finalmente, el desenlace final ocurrió en 1277 con las famosas condenas de París bajo la dirección del obispo de París Esteban Tempier.

El conflicto en el fondo fue entre el método empleado por la *ciencia clerical* y el nuevo método de la *ciencia aristotélica*. Ambas perspectivas eran disímiles entre sí. Mientras que la ciencia clerical empleaba una metodología hermenéutica sobre los textos sagrados de la Biblia, inspirada en el *De institutione clericorum* de Rabano Mauro (776-856), mencionada por Bacigalupo como la metodología simbólica, en cambio, el método aristotélico apeló a la perspectiva analítica desterrando de su horizonte epistemológico todo aquello que no sea compatible con el análisis, de modo que, aquello que no era susceptible de conocimiento analítico era descartado (Bacigalupo, 2022).

Estas traducciones fueron leídas en la Universidad de París y en la Universidad de Oxford. El franciscano Roger Bacon (1214-1292) dejó un testimonio sobre el primer lector de Aristóteles en Oxford en la figura de San Edmundo de Canterbury (1180-1240) y un tal maestro Hugo, lector de los *Analíticos segundos*, y prontamente se asentaron las cimientos de novedosas teorías lógicas de trascendental importancia no solo en la historia filosófica del occidente europeo, sino también americano. Pues la herencia de estas fue estudiada en los claustros peruanos y en ellos no solo se discutieron sus alcances, sino también e impulsado por condiciones sociales particulares fueron resemantizados en una propuesta lógica novedosa para la sociedad virreinal e indiana del siglo XVII.

En esencia, hubo dos grandes paradigmas teóricos de la lógica en el período escolástico: *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 las teorías de la lógica modal y de la suposición (*suppositio*).

La teoría de las propiedades de los términos sostiene la idea de que las segundas intenciones (o el concepto o la esencia del *hombre X* propuesto como ejemplo anterior) conforman el objeto principal de la lógica, es decir las relaciones que estos términos tienen entre sí en una oración como cuando digo “este árbol es grande” o “todo hombre es un animal racional”. Los términos de estas sentencias tienen propiedades lógicas que

nos permiten ordenarlos coherentemente. En ese sentido, es importante mencionar el rol que cumplen los términos categoremáticos o los términos que significan por sí mismos como los sustantivos (“hombre”, “árbol” etc.) y los verbos como “ser” y los términos sincategoremáticos o términos que no tienen significado propio como las constantes lógicas como “este”, “todo”, “ninguno”, “alguno”, etc. Estas constantes son aplicadas al término categoremáticos para suponer (*suppositio*) un significado adicional, pues no es lo mismo decir “*el* árbol es grande” que decir “*este* 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 difiere esencialmente con respecto de la teoría de las consecuencias que toma como objeto las consecuencias formales de los argumentos.

En términos lingüísticos, la teoría terminista contiene una carga semántica y tuvo como propuesta central la teoría de la suposición. Esta fue una doctrina muy original y aparece en la obra de Guillermo de Shyreswood (1200-1272)<sup>340</sup> como un concepto definido y diferenciado. Es importante distinguir las principales propiedades de los términos en función de comprender el rol que cumple la suposición. Se entiende por *significación* de un término a la propiedad que este posee como representación de una forma al entendimiento como vimos el ejemplo del *hombre X*, es decir, el concepto del *hombre X* (*humanidad*) representa al hombre de la realidad al entendimiento<sup>341</sup>. La *copulación*, en cambio, es la ordenación de un concepto sobre otro como cuando afirmo que este hombre *X* posee tal o cual cualidad: color, tamaño, etc.<sup>342</sup>. En cambio, la *suposición* es la

---

<sup>340</sup> *Introductiones in logicam* (Introduction to Logic), edited by Martin Grabmann, Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937. *William of Sherwood, Introductiones in logicam*, Critical edition edited by Charles H. Lohr with P. Kunze and B. Mussler, Traditio 39, 1983: 219–99. *William of Sherwood. Introductiones in logicam: Einfuhrung in die Logik*, edited and translated in German by H. Brands and C. Kann Hamburg: Meiner, 1995. *Syncategoremata* (Treatise on Categorization Words), edited by R. O'Donnell, Medieval Studies, 3, 1941: 46–93. *William of Sherwood. Syncategoremata*, edited and translated in German by C. Kann and R. Kirchhoff. Hamburg: Meiner, 2012. *Insolubilia* (Insolubles), edited by Marie Louise Roure in 'La problématique des propositions insolubles du XIIIe siècle et du début du XIVe, suivie de l'édition des traités de William Shyreswood, Walter Burleigh et Thomas Bradwardine', Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen Age 37, 1970: 205–326. *William of Sherwood's Introduction to Logic*, translated (from the edition of Grabmann) by Norman Kretzmann, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1966. *Treatise on Syncategorematic Words*, translated by Norman Kretzmann, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1968.

<sup>341</sup> [*hombre X* > entendimiento]

<sup>342</sup> [cualidades (color,tamaño,etc.)  
*hombre X*]

ordenación de un concepto debajo de otro como cuando digo que este *hombre X* supone a los todos los demás hombres<sup>343</sup>.

Los términos que componen una sentencia conforman la parte de la misma. La *significación* está en todas partes de la oración, la *suposición* en cambio solo en el sustantivo, en el pronombre o en una partícula sustantiva, pues son estos los únicos que significan la cosa como sustitute razón por la cual puede suponer otro. La *copulación* ocurre en los adjetivos, participios y verbos. Veamos un ejemplo. El término *animal* significa una substancia sensible animada. El adjetivo *blanco* añadido a esta significa un color que actúa sobre la vista, mientras que el sustantivo *hombre* es un término que supone a animal o está debajo de animal, por tanto:

Animal

---

hombre – [es un determinado incluido debajo de un indeterminado]

Asimismo, las substancias comportan sus supuestos, los adjetivos se sitúan en la substancia lo que ellos significan

Animal	Animal
<hr style="width: 80%; margin: auto;"/>	<hr style="width: 80%; margin: auto;"/>
<i>hombre (blanco, otros accidentes)</i>	<i>felino (amarillo, otros accidentes)</i>

Guillermo de Ockham (1285-1347) fue el pensador franciscano que desarrolló con mayor profundidad la teoría de la suposición, superando en gran medida los planteamientos escotistas que no necesariamente son 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 una determinación de la cosa, puede ser un adjetivo, que determina a un sustantivo, así como un adverbio a un verbo. Existen tres tipos de modos. Uno que determina al sujeto de la oración, como un «hombre *blanco* corre». El otro que determina al predicado, como «Sócrates es un *hombre blanco*» o «Sócrates corre

---

<sup>343</sup> hombre X  
[todos los árboles]

*veloz*». Por su parte, el tercer modo determina a la composición de este predicado con el sujeto, como «*que Sócrates corra, es imposible*». De este último tipo toma la sentencia modal su forma 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. Verdadero y falso no añaden nada a la significación de una sentencia asertórica. En cambio, los otros cuatro modos restantes sí añaden o quitan algo de la oración.

Esto último es posible en latín cuando el verbo de la proposición cambia del modo indicativo (*Socrates currit* [modo indicativo, tercera persona del singular] «Sócrates corre») al modo infinitivo (*currere* [modo infinitivo] «correr») y el sujeto en del caso nominativo al acusativo. De este modo, la oración *Socrates currit* se modifica a *Socratem currere*. Esta forma se denomina «dictum».

Por tanto, teniendo en cuenta esto último, se tiene la siguiente oración:

«*Socrates currit*» – «*Socratem currere est possibile*» (dictum)

*Sócrates corre* – *El correr Sócrates, es posible*

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)<sup>344</sup> y Donato (ca. siglo IV)<sup>345</sup>. 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

---

<sup>344</sup> A. Schönberger: *Priscians Darstellung der lateinischen Pronomina: lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung des 12. und 13. Buches der Institutiones Grammaticae*, Frankfurt am Main: Valentia, 2009. A. Schönberger: *Priscians Darstellung der lateinischen Präpositionen: lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung des 14. Buches der Institutiones Grammaticae*, Frankfurt am Main: Valentia, 2008. A. Schönberger: *Priscians Darstellung der lateinischen Konjunktionen: lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung des 16. Buches der Institutiones Grammaticae*, Frankfurt am Main: Valentia, 2010. A. Schönberger: *Priscians Darstellung der lateinischen Syntax (I): lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung des 17. Buches der Institutiones Grammaticae*, Frankfurt am Main: Valentia, 2010.

<sup>345</sup> A. M. Negri (ed.), *Elio Donato. Ars grammatica maior*, Reggio Emilia 1960 (con texto y Comentario). W. J. Chase (ed.), *The ars minor of Donatus*, Madison 1926 (con traducción y comentario). A. Schönberger: *Die Ars minor des Aelius Donatus: lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung einer antiken Elementargrammatik aus dem 4. Jahrhundert nach Christus*, Frankfurt am Main 2008. A. Schönberger: *Die Ars maior des Aelius Donatus: lateinischer Text und kommentierte deutsche Übersetzung einer antiken Lateingrammatik des 4. Jahrhunderts für den fortgeschrittenen Anfängerunterricht*, Frankfurt am Main 2009.



de la modalidad o el *modus significandi*. Consideran a la gramática como una *ciencia especulativa*, aspiran elevar a la categoría de ciencia a la gramática, pues el 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 *Grammatica speculativa*<sup>346</sup> que fue considerada por la tradición una obra auténtica de Duns Escoto, dado que esta doctrina coincide en muchos puntos con las ideas metafísicas y ontológicas del doctor sutil, 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 inauguró una nueva etapa histórica en la lógica conocida como la *logica modernorum*, de modo que para el siglo XV estudiaron delineadas las tres famosas vías en la filosofía: la *vía tomista*, la *vía escotista* y la *vía nominalista* (referenciada principalmente con Ockham).

La teoría de las consecuencias o lógica consecuencialista es la propuesta que heredó gran parte del modelo teórico de la lógica estoica. Su principal fuente de referencia en el libro de los *Tópicos* de Aristóteles, ya que en este el estagirita 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. Ahora bien, el mismo término “consecuencia” es una equivalencia latina acuñada por Boecio del término aristotélico ἀκολούθησις.

La idea básica de esta teoría parte de la constatación directa de las partes componentes de una sentencia que son dos: el sujeto (*antecedens*) que es la condición de la proposición y el predicado (*consequens*) que es la consecuencia del sujeto o condición. Asimismo, la consecuencia puede ser doble: consecuencia esencial y consecuencia accidental. Es esencial cuando el consecuente está comprendido en su antecedente de manera natural,

---

<sup>346</sup> Ashworth, E. J., *The Tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1977. Bursill-Hall, G. L., *Speculative Grammars of the Middle Ages: The Doctrine of the partes orationis of the Modistae*, *Approaches to Semantics*, 11, Mouton, The Hague, 1971. Fredborg, Karin Margareta: *Universal Grammar According to Some 12th-Century Grammarians*, in *Studies in Medieval Linguistic Thought*, ed. Konrad Koerner et al., *Historiographia Linguistica*, VII.1/2, John Benjamins, Amsterdam, 1980, 69-84. Fredborg, Karin Margareta, *Speculative Grammar*, in *A History of Twelfth-Century Philosophy*, ed. Peter Dronke, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1988, 177-195. Marmo, Costantino: *A Pragmatic Approach to Language in Modism*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. Sten Ebbesen, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1995, 169-18

como cuando digo “todo hombre es un animal”, 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. Finalmente, una consecuencia es una sentencia hipotética, cuyas partes (antecedente y consecuente) se mantienen unidas por medio de una conjunción condicional o racional de modo que es imposible que el antecedente sea verdadero y el consecuente sea falso.

Estas dos grandes teorías lógicas de la escolástica medieval tuvieron como lugar central a las universidades de París y de Oxford. La primera, a la cual denomino *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”) acuñó la nomenclatura de dicha tendencia como lógica parvipontana. En cambio, la tradición oxoniense, si bien es deudora en alguna medida de los maestros parvipontanos, se distinguió de la parisina. Mientras la parvipontana apelaba siempre a una univocidad predicativa de los términos, la oxoniense apela a una referencia más individual de los términos (acaso anticipándose al primer nominalismo de Duns Escoto y al nominalismo maduro 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 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 finalmente los filósofos virreinales tanto mexicanos como peruanos. En esa prolongada línea sucesoria de ideas y conceptos el rol de la obra del padre Valera no solo heredó una amplia tradición intelectual, sino que 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.

Los cambios producidos en el medioevo latino con el ingreso del *corpus aristotelicum* significó también una modificación en la metodología y estructura discursiva empleadas por los pensadores medievales en sus aproximaciones a los problemas filosóficos. En sentido estricto, el concepto metodológico de *escolástica* proviene del mundo intelectual griego (*circa* 150 - 50 a.C.), puesto que, era habitual producir *escolios* en las fuentes ya sea de Platón o de Aristóteles. Un escolio era un comentario de los textos que se leían, estos podían ser breves o grandes a una nota a un pasaje oscuro. En su mayoría, los escolios más grandes planteaban temas o problemas de mayor complejidad que muchas

veces quedaban sin resolver, estas cuestiones fueron conocidas en griego como *aporías* y el latín como *dubias*.

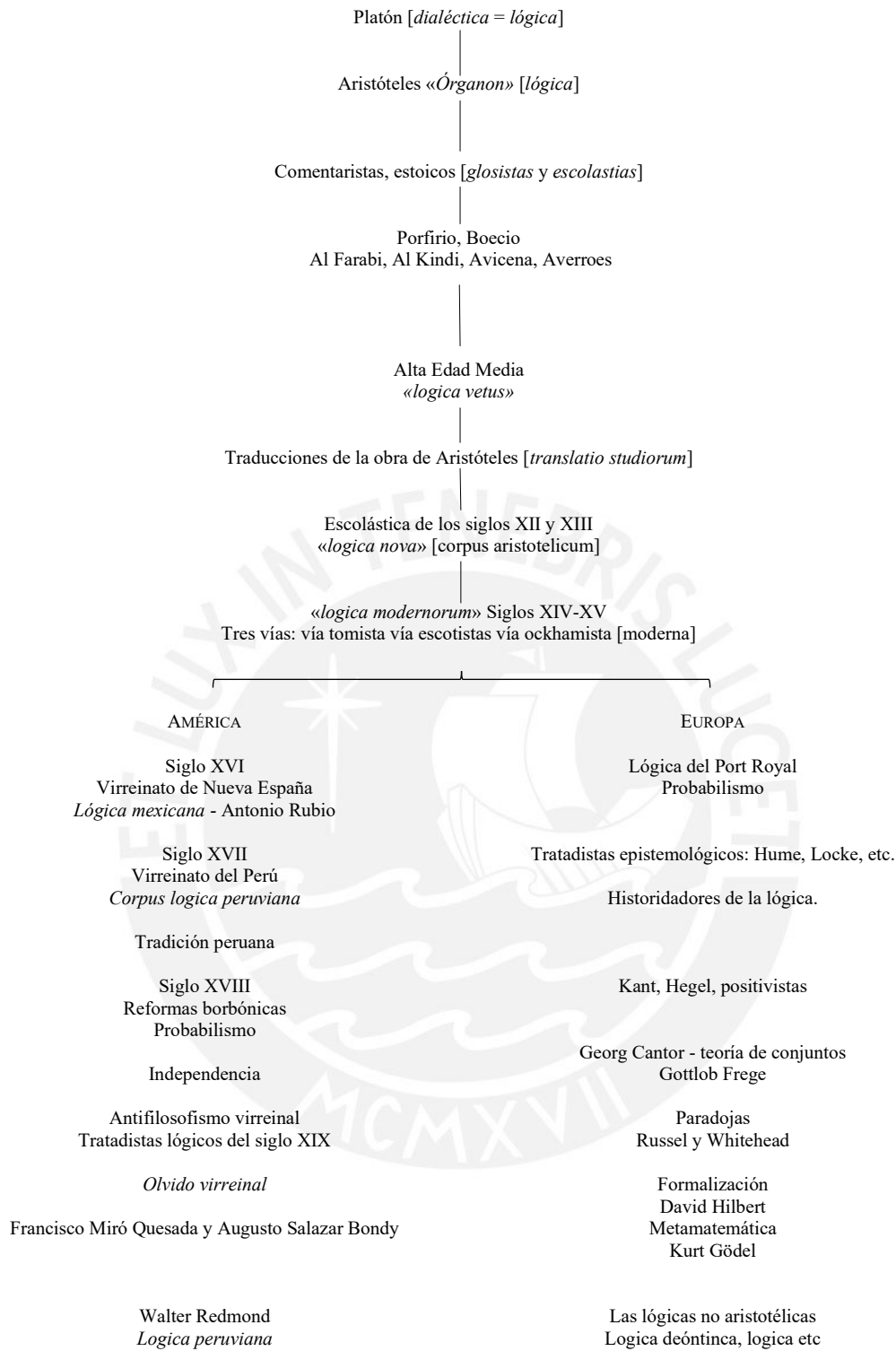
Junto a los escolios que se redactaron al margen de los textos, en el medioevo surgió la nueva metodología de las *glosas* redactadas sobre el texto (ya no al costado). En el siglo XIII la tradición griega de los escolios fue dando paso a una innovación propiamente medieval como las *questio* (o cuestiones). Estas siguieron la inspiración de los *Tópicos* de Aristóteles en el sentido en que el comentarista sea un filósofo o un teólogo desarrollaba a profundidad alguna duda o problema planteado al momento de comentar los textos aristotélicos o bíblicos. A través de estas *quaestio* se desarrollaron las principales teorías filosóficas en el medioevo latino siendo muy bien empleado por Santo Tomás de Aquino en la redacción de sus obras cumbres como la *Summa Theologiae* o la *Summa contra gentiles*. Posteriormente a las *quaestio* se innovó con la introducción de las *distinctio* o distinciones especializadas a fines del siglo XIII y muy bien empleadas por Duns Escoto en la redacción de su *Ordinatio*. Esta metodología fue aplicada por los filósofos de los siglos XV y XVI y posteriormente se extendió su uso al territorio americano empleado por el padre Valera en su *Logica in via Scoti*.

La historia de la *Logica in via Scoti* forma parte de la historia de la lógica occidental. Se enraíza a las doctrinas filosóficas medievales, especialmente escolásticas que marcaron el derrotero del pensamiento tanto europeo como americano. El aristotelismo posterior a las condenas de 1277 fue tomado con cautela y se convirtió en blanco de las más apasionadas críticas, de modo que el criticismo aristotélico sea uno de los elementos distintivos de las posturas de Juan Duns Escoto o de Guillermo de Ockham. Este criticismo fue clave en el renacimiento de una nueva etapa en la historia del pensamiento lógico conocida como la *logica modernorum*. El devenir histórico de esta surcó las aguas turbulentas del siglo XV y XVI momentos en los cuales sucedían grandes reformas: reformas espaciales en el imaginario occidental con el descubrimiento de América, reformas religiosas tan anheladas siglos atrás, reformas políticas y sociales de tan importante necesidad, etc. Estos hechos, desde nuestra perspectiva contemporánea, fueron los síntomas y las somatizaciones de una crisis aún más profunda como el de la *racionalidad occidental*. En ese sentido, el virreinato peruano en el siglo XVII fue un escenario adicional en el debate filosófico de los presupuestos racionales, aunque con una importante diferencia. Mientras los europeos debatían asuntos lógicos relacionados más con la posibilidad del conocimiento (epistemológico), los americanos, por su parte,

debatían sobre la posibilidad del entendimiento entre mentalidades (epistemológico cognitivista).

La lógica en los siglos XVI y XVII tomó dos rumbos distintos en dos espacios geográficos igualmente diferentes. Luego de siglos de desarrollo teórico y metodológico, durante los siglos XVI y XVII, la lógica fue comprendida y organizada en dos partes. En primer término, la *logica minor* o el conjunto de tratados sobre lógica formal o sùmulas, cuyo objetivo central era el estudio de los principales elementos comprendidos en la lógica formal. En segundo término, la *logica maior* o el conjunto de textos sobre filosofía de la lógica, cuyo contenido era mayor y trataban temas relacionados a problemas metafísicos, ontológicos, epistemológicos y científicos. Este nuevo paradigma incluía como texto fundamental el aporte de Pedro Hispano cuya obra fue el modelo para la redacción de las obras filosóficas y lógicas más importantes en el territorio americano, especialmente en el virreinato peruano. Este paradigma es propio, como afirma Redmond, de la filosofía clásica iberoamericana del Siglo de Oro (Redmond, 1998) “y era incomparablemente más sofisticada que la lógica “posterior” del siglo XVIII” (Redmond, 1998).

Estos libros estaban divididos en dos partes. La primera, como se mencionó, contenía la lógica formal, y la segunda, la filosofía de la lógica. El texto del padre Valera sigue este modelo, además fue redactado como parte de un *cursus philosophicus* o cursos de filosofía mayor completo, de allí el término latino en su título “universam” o curso total. Lamentablemente, la obra es inconclusa por la mitad. La *Logica in via Scoti* quedó a la mitad de su composición, pero la parte con la que contamos es suficiente para estudiar y darnos cuenta de la importancia de esta obra.



### 3.2.4.- Claves e importancia de la «Logica in via Scoti» en la historia intelectual peruana

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 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.

El siglo XVII fue una época igualmente importante para la lógica en todo el orbe occidental. En Europa, por ejemplo, se afianzaron las tres grandes escuelas de pensamiento, la escotista, la tomista y la nominalista. El esfuerzo de pensadores de la talla de Francisco de Vitoria (1483-1546) o de Tomás de Vio Cayetano (1469-1534) junto a las elogiadas obras de Lorenzo de Valla (1406-1457) o de Petrus Ramus (1515-1572) fueron de una importancia vital para la historia del pensamiento filosófico. El siglo de la obra de Valera es también el siglo de la *Lógica de Port-Royal*, una de las más importantes propuestas en el contexto europeo aún convulso entre la Reforma protestante y las primeras luces de la Ilustración. En aquel contexto destacan con especial brillo la obra de Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole (1625-1695) titulada *Lógica o arte del pensar*,<sup>347</sup> asimismo es imprescindible no mencionar las propuestas de Blaise Pascal

---

<sup>347</sup> ARNAULD, Antoine (1759) *Arte de pensar, ò, Logica admirable en que demas de las reglas comunes, se dan otras especialissimas...* Madrid: Imprenta de don Antonio Muñoz del Valle. ARNAULD, Antoine (1763–1783) *Œuvres de messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne*. París: Chez Sigismond d'Arnay [et] Compagnie. ARNAULD, Antoine (2011 [1683]). *Des vraies et des fausses idées*. París: Vrin. ARNAULD, Antoine y otros (1965). *La Logique, ou l'art de penser*. París: Vrin. ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre, y BUROKER, Jill Vance (1996). *Antoine Arnauld and Pierre Nicole: Logic or the Art of Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press. ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre; BREKLE, Ernst, y LÖRINGHOFF, Freytag (1967). *L'art de penser: la logique de Port Royal*. Stuttgart: Frommann. ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre, y JOURDAIN, Charles (1992). *La Logique, ou l'art de penser*. París: Gallimard. ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre, y QUINTÁS, Guillermo (1987). *La lógica o el arte de pensar*. Madrid: Alfaguara. AUROUX, Sylvain (1993). *La logique des idées*. Montreal: Bellarmin. BAYLE, Pierre (1684). *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Des Cartes*. Amsterdam: Desbordes. BOUILLIER, Francisque (1868). *Histoire de la philosophie cartésienne*. París: Delgrave. CHOMSKY, Noam (1966). *Cartesian linguistics: a chapter in the history of rationalist thought*. Maryland: University Press of America. COGNET, Louis (1961). *Le jansénisme*. París: Presses Universitaires de France. DONZE, Roland A. (1967). *La Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*. Berna: Francke. FARET, Nicolas (1925 [1630]). *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*. París: Magendie.

(1623-1662)<sup>348</sup> sobre lógica formal. Esta obra fue clave para que décadas más tarde el genio alemán Gottlob Leibniz (1646-1716) propusiera los más grandes avances sobre lógica y filosofía de la lógica que hasta entonces se había efectuado.

El desarrollo de la lógica en el caso americano fue distinto a causa de las circunstancias específicas mencionadas a lo largo de los capítulos y acápites de esta investigación. Las propuestas lógicas se inclinaron más hacia una perspectiva lingüística que epistemológica. Asimismo, es evidente el entroncamiento de la obra de Valera con la tradición filosófica anterior y contemporánea a su publicación desde las traducciones de la obra aristotélica en el siglo XII y XIII hasta la proyección del aristotelismo hacia el territorio americano. Pedro Abelardo (1079-1142) fue autor de dos emblemáticas obras lógicas que reúne y resume la tradición de la *logics vetus* y expresa las novedades teóricas de la *logica nova*. En sentido estricto, la *Logica ingredientibus*<sup>349</sup> y la *Dialectica* no son tratados nuevos de lógica, sin embargo, junto al *Metalogicon* de Juan de Salibury (1120-1180) pueden ser considerados como las fuentes bisagras hacia el giro que significó el ingreso de las obras completas de Aristóteles al mundo latino y el cambio de perspectiva que significó la consolidación de la *logica nova*.

Autores posteriores, o los denominados escolásticos como San Alberto Magno (1193-1280) expresan los cambios de paradigma en el desarrollo de la lógica. Los temas nuevos propios de la escolástica como la teoría de las propiedades de los términos y la teoría de las consecuencias empieza a perfilarse en los escolásticos del siglo XIII. Pedro Hispano (1200-1277) fue el pensador que planteó en su *Tractatus* los fundamentos de la *logica nova*. En la segunda parte de su libro, estudia las novedosas discusiones lógicas con

---

<sup>348</sup> *Essai pour les coniques* (1639). *Experiences nouvelles touchant le vide* (1647). *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* (1648). *Traité du triangle arithmétique* (1653). *Lettres provinciales* (1656–57). *De l'Esprit géométrique* (1657 ó 1658). *Écrit sur la signature du formulaire* (1661). *Traité du triangle arithmétique* (1654-1665). *Pensées* (1670).

<sup>349</sup> *Logica 'ingredientibus'* (LI): LI 1: Commentary on Porphyry's *Isagoge*. Edited by Bernhard Geyer in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 21 (1). Aschendorff: Munster 1919. LI 2: Commentary on Aristotle's *Categories*. Edited by Bernhard Geyer in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 21 (2). Aschendorff: Munster 1921. LI 3: Commentary on Aristotle's *De interpretatione*. Edited by Klaus Jacobi and Christian Strub, *Corpus christianorum continuatio mediaevalis* Vol.206. Brepols: Turnhout 2010. LI 7: Commentary on Boethius's *De topicis differentiis*. Edited by Mario Dal Pra in *Pietro Abelardo: Scritti di logica*, Firenze 1969 (second edition). *Logica 'nostrorum petitioni sociorum'*. Commentary on Porphyry's *Isagoge*. Edited by Bernhard Geyer in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 21 (4). Aschendorff: Munster 1933.

independencia teórica<sup>350</sup>. Si ordenamos los títulos/temas que componen en la obra del hispanense, podremos fijarnos con claridad los temas de la *logica nova* desarrollados en la segunda parte.

PRIMERA PARTE

*Sobre las sentencias (Hermeneia)*  
*Sobre los predicables (Porfirio)*<sup>351</sup>  
*Sobre las Categorías (Categorías)*  
*Sobre los silogismos (Analíticos primeros A 1-7)*  
*Sobre los lugares (Tópicos)*  
*Sobre las suposiciones\**  
*Sobre los sofismas (Elencos sofisticos)*

SEGUNDA PARTE

*Sobre las relaciones*  
*Sobre las ampliaciones*  
*Sobre las apelaciones*  
*Sobres las restricciones*  
*Sobre las distribuciones*

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*<sup>352</sup> (*Peri Hermeneias*), las *Categorías*<sup>353</sup>, los *Primeros Analíticos*<sup>354</sup>, los *Tópicos*<sup>355</sup> y las *Refutaciones sofisticas*<sup>356</sup>. 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 hispanense fue fundamental no solo por el planteamiento de las nuevas discusiones escolásticas, sino también por la estructura de su planteamiento, pues este marcó el modo en cómo los escolásticos organizaron sus principales teorías y su proyección posterior a

---

<sup>350</sup> Pedro Hispano (1986). *Tractatus llamados después Summule Logicales*. Primera edición crítica basada en los manuscritos e introducción de L. M. de Rijk. Traducción castellana de Mauricio Beuchot. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas. Boehner, Philotheus (2007). *Lógica medieval. Un bosquejo de su desarrollo de 1250 a 1400*. Traducción y prólogo de Fernando Álvarez Ortega. México: Universidad Iberoamericana.

<sup>351</sup> Porfirio (2003) *Isagoge*. Traducción y notas de Juan José García y Rogelio Rovira. Barcelona, Anthopos.

\* Llama la atención que el autor incluya la teoría de las suposiciones en la primeraparte de la obra y no en la segunda que, en teoría, debe corresponder.

<sup>352</sup> Aristóteles (1995) *Sobre la interpretación*, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos.

<sup>353</sup> Aristóteles (1982) *Categorías*, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos.

<sup>354</sup> Aristóteles (1995) *Analíticos primeros*, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos.

<sup>355</sup> Aristóteles (1982) *Tópicos*, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos.

<sup>356</sup> Aristóteles (1982) *Refutaciones sofisticas*, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos.



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)<sup>357</sup> 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 logica 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 replantamiento 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	1.-Sentencias categóricas y modales	1.- Silogismos:
2.-Los predicables	2.-Conversión	a) asertóricos
3.-Las categorías	3.-Sentencias hipotéticas	b) modales
4.-La suposición		c) mixtos (de los dos primeros tipos)
		d) exponibilia
		e) hipotéticos
		2.-Demostración
		3.- Otras reglas
		a) consencuencias
		b) tópicos
		c) obligaciones
		d) insolubles
		4.- Sofisticas

---

<sup>357</sup> William of Ockham, 1967–88. *Opera philosophica et theologica*, Gedeon Gál, et al. (eds.), 17 volumes, St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute. William of Ockham, 1956–97. *Opera politica*, H. S. Offler, et al. (eds.), 4 volumes; Volumes 1–3, Manchester: Manchester University Press, 1956–74; Volume 4, Oxford: Oxford University Press, 1997. (Contains all the political writings except the *Dialogus*.) William of Ockham, 2011. *Dialogus*, Part 2 and Part 3, Tract 1, John Kilcullen, et al. (eds.), Oxford: Oxford University Press for the British Academy.

La primera parte gira en torno a la teoría de los términos, luego de una introducción general, estudia los predicables<sup>358</sup>, las categorías<sup>359</sup> y la suposición. El estudio de este último le permite dar el paso fundamental hacia el estudio de las sentencias categóricas y modales<sup>360</sup>, vale decir, el núcleo de la lógica modal donde incluye el tema de la conversión y el de las sentencias hipotéticas. En la tercera parte, es un tratado de filosofía de la lógica, pues estudia en base a los planteamientos anteriores, los argumentos, la demostración<sup>361</sup>, otras reglas relacionadas con este aspecto y la sófística o retórica. Esta tercera parte es interesante por la novedad que introduce Ockham y que es replicada por Valera en la segunda parte de su *Logica in via Scoti*.

Walter Burleigh (1275-1345)<sup>362</sup> en el *De puritate aertis logicae*, obra al originalidad similar a la de Ockham, propone el desarrollo de la lógica en dos partes. En la primera parte 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, contiene 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 condicioanles. Esta obra no contiene un tratado de filosofía de la lógica como fueron las propuestas de Pedro Hispano y de Guillermo de Ockham, pues, el autor se concentra

---

<sup>358</sup> Porfirio (2003) *Isagoge*. Traducción y notas de Juan José García y Rogelio Rovira. Barcelona, Anthopos.

<sup>359</sup> Aristóteles (1982) Categorías, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos.

<sup>360</sup> Aristóteles (1995) Analíticos primeros, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos. Aristóteles (1982) Tópicos, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos. Aristóteles (1982) Refutaciones sofísticas, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos.

<sup>361</sup> Aristóteles (1995) Analíticos primeros, en *Trados de Lógica (Órganon)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín.

<sup>362</sup> *De Puritate Artis Logicae Tractatus Longior, with a revised edition of the Tractatus Brevior*, ed. P. Boehner, New York: 1955. *On the Purity of the Art of Logic. The Shorter and Longer Treatises*, trans. & ed. P.V. Spade, New Haven & London: Yale University Press, 2000. *De Formis*, ed. Frederick J. Down Scott, Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970 ISBN 3-7696-9004-4. *Quaestiones super librum Posteriorum*, ed. Mary Catherine Sommers, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2000. *Questions on the De anima of Aristotle*, by Adam Burley and Walter Burley, ed. Edward A. Synan, Leiden & New York: Brill, 1997. *In physicam Aristotelis expositio et quaestiones*, Hildesheim & New York: Georg Olms, 1972. *Super artem veterem*, [Porphiry and Aristotle], Venice, 1497 (anastatic reprint): Frankfurt a/M.: Minerva, 1967. Robert Grosseteste, *In Aristotelis Posteriorum analyticorum libros*, Walter Burleigh, *Super libros Posteriorum analyticorum Aristotelis*, Venice, 1514, (anastatic reprint): Frankfurt a/M.: Minerva, 1966. *Commentarium in Aristotelis De Anima L.III*, Manuscripts facsimiles: *MS. Vaticano lat. 2151, f.1-88* [1], *MS. Lambeth 143, f.76-138* [2], *MS. Lambeth 74, f.33-109* [3], *MS. Oxford Balliol College 92, f.9-200* [4], interactive paleography transcription by Mario Tonelotto, 2014.

exclusivamente 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. No obstante, esto no limita los planteamientos del autor, más bien, los especializa en los temas más importantes y centrales de la lógica medieval.

A continuación, se presenta la estructura del texto de Burleigh:

I.- Sobre los términos

- 1.- Suposición
- 2.- Apelación
- 3.- Copulación

II (Sin título)

- 1.- Sentencias hipotéticas
- 2.- Silogismo condicionales
- 3.- Otros silogismos hipotéticos

Paolo Véneto (1369-1429) fue el autor que sistematizó la lógica con mayor brillantez (Perreiah, 1967 y 1986). Fue autor de la *Logica Magna*, el mayor sistema de lógica para su época y de imponente trascendencia. En esta 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<sup>363</sup> 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 la lógica modal, especialmente en sus términos más importantes como son sus cuantificadores. Además, se añade de manera muy peculiar el tema de los

---

<sup>363</sup> *Logica Parva*. München: Philosophia Verlag 1984. Translation of the 1472 Edition with introduction and notes by Alan R. Perreiah. *Logica Magna. Tractatus de suppositionibus*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute 1971. Edited and translated by Alan R. Perreiah. *Logica Magna. Part I Fascicule 1: Tractatus de terminis*. Oxford: Oxford University Press 1979. Edited with an English translation and notes by Norman Kretzmann. *Logica Magna. Part I Fascicule 7: Tractatus De scire et dubitare*. Oxford: Oxford University Press 1981. Edited with an English translation and notes by Patricia Clarke. *Logica Magna. Part I Fascicule 8: Tractatus De necessitate et contingentia futurorum*. Oxford: Oxford University Press 1991. Edited with an English translation and notes by C. J. F. Williams. *Logica Magna. Part II Fascicule 3: Tractatus De hypotheticis*. Oxford: Oxford University Press 1990. Edited with an English translation and notes by Alexander Broadie. *Logica Magna. Part II Fascicule 4: Capitula De conditionali et de rationali*. Oxford: Oxford University Press 1990. Edited with an English translation and notes by George Edward Hughes. *Logica Magna. Part II Fascicule 6: Tractatus de veritate et falsitate propositionis et Tractatus de significato propositionis*. Oxford: Oxford University Press 1978. Edited with notes on the sources by Francesco del Punta; translated into English with explanatory notes by Marilyn McCord Adams. *Logica Magna. Part II Fascicule 8: Tractatus De obligationibus*. Oxford: Oxford University Press 1988. Edited with an English translation and notes by E. Jennifer Ashworth.

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 tuvo un impacto no solo filosófico en Europa, 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 determinado en Francia donde la política de los monarcas borbones la consideraron como una seria amenaza a la estabilidad política. La respuesta de Blaise Pascal y de los miembros del Port Royal fue interesante al respecto. 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.

I.- Parte primera

- 1.- Términos
- 2.- Suposición
- 3.- Partículas confusivas
- 4.- Partículas exclusivas
- 5.- Reglas de las sentencias exclusivas
- 6.- Partículas exceptivas
- 7.- Reglas de las sentencias exceptivas
- 8.- Partículas reduplicativas
- 9.- “Cómo”
- 10.- Comparativos
- 11.- Superlativos
- 12.- Objeciones y contraargumentos sobre los mismos
- 13.- “Todo” categoremático
- 14.- “Siempre y “eterno”
- 15.- “Infinito”
- 16.- “Inmediato”
- 17.- “Comienza” y “acaba”
- 18.- Sentencias exponibles
- 19.- Propositio officialibus
- 20.- Sentidos compuesto y dividido
- 21.- Saber y dudar
- 22.- Necesidad y contingencia del futuro

II.- Parte segunda:

- 1.- Sentencias
- 2.- Sentencias categóricas
- 3.- Sentencias categóricas
- 4.- Cantidas de las sentencias
- 5.- Cuadrado lógico
- 6.- Equivalencias
- 7.- Naturaleza de las sentencias del cuadrado lógico
- 8.- Conversión
- 9.- Sentencias hipotéticas
- 10.- Verdad y falsedad de las sentencias
- 11.- Significación de las sentencias
- 12.- Posibilidad e imposibilidad
- 13.- Silogismos
- 14.- Obligaciones
- 15.- Insolubles

No cabe duda sobre 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, etc. En esta línea sucesoria, 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 a una siguiente sección.

En una segunda parte, estas obras profundizan los temas lógicos implicados en las diferentes áreas de la filosofía, generalmente se entiende esta como filosofía de la lógica, de modo que bajo este modelo los principales tópicos discutidos en la filosofía (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 importante señalar la crucial diferencia que distingue las obras lógicas desarrolladas en el contexto europeo y las obras 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, de modo 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 clara inclinación con respecto a la lógica-lingüística, puesto que las condiciones exigieron que la lógica se enfocara en asuntos que el contexto indiano demandó como fueron las prevalencias lingüísticas en un contexto donde la necesidad por entendimiento de mentalidades tan 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 del caso americano. La *intelligentia* diesiochesca aún enneguecida por la resaca epistémica y metafísica de la revolución científica y newtoniana tuvo en Immanuel Kant

al fin de intentar escribir el epitafio del fin de la lógica tal como se aprecia 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, 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.

#### a.-Las sùmulas de lógica

La obra del padre Valera se divide en dos grandes partes. La primera contiene las sùmulas de lógica y la segunda la filosofía de la lógica. La primera parte, similar a las otras obras, recoge las principales teorías lógicas desarrolladas hasta entonces como la teoría de las propiedades de los términos y la teoría de las consecuencias, asimismo los presupuestos básicos de la lógica modal y de la teoría de la suposición. En ese sentido, la influencia de los autores antes mencionados es crucial, especialmente la obra de Pedro Hispano que es el referente más importante con el cual estructura esta primera parte.

El *Tractatus* del hispanense al igual que los otros autores representó para Valera la principal fuente en la estructura de su propuesta lógica. Pedro Hispano, probablemente natural de Lisboa (Portugal), estudió en la ciudad lisboeta y se trasladó luego a París para perfeccionar sus conocimientos filosóficos y teológicos. En la ciudad luz fue alumno de un Juan Pagus y de Herveo Brito quienes fueron dos célebres maestros parisinos. Asimismo, es muy probable que haya sido alumno del franciscano Alejandro de Hales quien fue uno de los primeros lectores de las *Sentencias* de Pedro Lombardo cuando el Concilio de Letrán de 1215 aprobó la obra del lombardino y exigió que esta sea estudiada como parte de los estudios teológicos. Asimismo, se tiene la certeza de que estudió medicina en la célebre Universidad de Salerno y en la Universidad de Montpellier, ambas muy famosas por sus escuelas de medicina. El éxodo de los maestros de París de 1229 obligó al Hispano dejar dicha ciudad para residir en España donde compuso su *Tractatus*.

A continuación, se examinará esta primera parte de la *Logica in via Scoti*. Se seguirá la división estructural del texto compuesto en tres partes, dentro de cada parte se observará en los títulos y subtítulos los temas que abordan.

**LIBRO PRIMERO DE LAS SÚMULAS<sup>364</sup>:**  
**SOBRE LAS COSAS RELACIONADAS CON LA RAZÓN DE ACUERDO CON LA APREHENSIÓN SIMPLE DEL INTELECTO**  
**(AD PRIMAN)**

<p style="text-align: center;"><b>Capítulo I</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre el término común</p> <p>1.1.-<i>Qué es el término</i>  1.2.-<i>Sujeto y predicado</i>  1.3.-<i>Sobre el término con significado</i>  1.4.-<i>De qué modo un verbo es un término</i>  1.5.-<i>El término de la cosa artificial</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>Capítulo II</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre la división de los términos desde el sujeto</p> <p>2.1.-<i>Término mental</i>  <i>Hablado (vocales)</i>  <i>Escrito (scriptus)</i>  2.2.-<i>Término mental realizado (ultimatus)</i>  <i>Término no último</i>  <i>Término directo</i>  <i>Término reflejado (reflexus)</i>  <i>Término intuitivo abstracto</i>  <i>Término significativo</i>  <i>Término no significativo</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>Capítulo III</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre las divisiones de los términos desde la parte de la cosa significada y el modo de significar (<i>modi significandi</i>)</p> <p>3.1.-<i>El signo</i>  3.2.-<i>El signo formal</i>  3.3.-<i>El término</i>  3.4.-<i>El término complejo</i>  3.5.-<i>El término concreto</i>  3.6.-<i>El término absoluto</i>  3.7.-<i>El término singular</i>  3.8.-<i>El término común y unívoco</i>  3.9.-<i>El término trascendente</i>  3.10.-<i>El término colectivo</i>  3.11.-<i>Primeras intenciones</i>  3.12.-<i>El término finito</i></p>
<p style="text-align: center;"><b>Capítulo IV</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre el nombre y el verbo</p> <p>4.1.-<i>El nombre</i>  4.2.-<i>El verbo</i>  4.3.-<i>Cosignificar y connotar los tiempos (verbales)</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>Capítulo V</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre la suposición y alienación de los términos</p> <p>5.1.-<i>La suposición (suppositio)</i>  5.1.-<i>Modo intrínseco</i>  5.2.-<i>Modo formal</i>  5.3.-<i>Modo común</i>  5.4.-<i>Modo personalis</i>  5.5.-<i>Modo natural y accidental</i>  5.6.-<i>Modo distributivo</i>  5.7.-<i>Modo copulativo</i>  5.8.-<i>Modo determinado</i>  5.9.-<i>Modo confuso</i>  5.10.-<i>Suppositio inclusiva y exclusiva</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>Duda encontrada en la resolución de estas suposiciones</b></p> <p>1.- <i>Qué es el disenso</i>  2.-<i>Cuádruple copulación</i>  3.-<i>Disyuntiva</i>  4.-<i>Alienación</i></p>
<p style="text-align: center;"><b>Capítulo VI</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre la apelación y la disminución</p> <p>6.1.-<i>La apelación</i>  6.2.-<i>Doble: material y formal</i>  6.3.-<i>Primera regla</i>  6.4.-<i>Segunda regla</i>  6.5.-<i>Tercera regla</i>  6.6.-<i>Sobre el modo de aseverar</i>  6.7.-<i>Diminutivo</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>Capítulo VII</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre la ampliación y restricción fijada</p> <p>7.1.-<i>Lo regular</i>  7.2.-<i>Ampliación doble de los tiempos y suposición (suppositio)</i>  7.3.-<i>Primera regla</i>  7.4.-<i>Segunda regla</i>  7.5.-<i>Tercera regla</i>  7.6.-<i>Cuarta regla</i>  7.7.- <i>¿Qué es la restricción?</i>  7.8.-<i>Modo de aseverar entre lo amplio y lo restricto</i></p>	

<sup>364</sup> Las traducciones son tomadas de Rivara (2000) y Egoavil (2019)

El primer libro, de acuerdo con el título del mismo *Sobre las cosas relacionadas con la razón de acuerdo con la aprehensión simple del intelecto (ad primam)*, se caracteriza por tener una prevalencia epistemológica, pues examina las cosas relacionadas con el intelecto en tanto primera aprehensión de este. Se organiza en siete capítulos. El primero (*Sobre el término común*) desarrolla el tema de los términos o conceptos lingüístico con clara influencia de la doctrina univocista o de la teoría de la naturaleza común escotista (*natura communis*) entre la naturaleza del ser y la naturaleza del lenguaje. En el capítulo segundo (*Sobre la división de los términos desde el sujeto*) realiza una taxonomía del término en el sujeto de una sentencia u oración. En ese sentido, estudia los distintos tipos de términos (mentales, hablados, escritos, directos, complejos, etc.). Así, en el capítulo tercero (*Sobre las divisiones de los términos desde la parte de la cosa significada y el modo de significar*) añade el padre Valera la teoría modal al análisis de los términos por medio de los *modi significandi*. Una vez desarrollado este examen, en el capítulo cuarto (*Sobre el nombre y el verbo*) estudia la relación del sujeto con el verbo, es decir, añade la segunda parte de una sentencia como componente esencial. A continuación, en el capítulo quinto (*Sobre la suposición y alienación de los términos*), similar con respecto a la añadidura del capítulo tercero con respecto al segundo, Valera introduce la teoría de la suposición y sus distintos modos de expresar a la función del sujeto y del verbo. En ese sentido, en el capítulo sexto (*Sobre la apelación y disminución*) desarrolla las propiedades de los términos de la apelación y de la disminución y sus reglas, ejercicio similar que realiza en el capítulo séptimo (*Sobre la ampliación y restricción fijada*) con respecto a las propiedades de ampliación y restricción y sus reglas. En efecto, como se aprecia, este primer libro estudia el primer paso del proceso de aprehensión y conocimiento de las cosas por parte del intelecto y de sus expresiones sentenciales lógicamente.

**LIBRO SEGUNDO SOBRE AQUELLAS COSAS RELACIONADAS CON LA OPERACIÓN DEL INTELECTO  
(AD SECUNDAM O EL JUICIO)<sup>365</sup>**

<b>Capítulo I</b> Sobre la oración y su división	<b>Capítulo II</b> Sobre la división	<b>Capítulo III</b> Sobre la definición
1.1.- <i>Qué es la oración</i> 1.2.- <i>División de las oraciones. Perfecta e imperfecta dúplex</i>	2.1.- <i>Qué es la división?</i> 2.2.- <i>Qué es la división del nombre</i> 2.3.- <i>Condiciones de la división</i> 2.4.- <i>Modo de acertar en la división</i>	3.1.- <i>Qué es la definición</i> 3.2.- <i>Doble definición</i> 3.3.- <i>Definición descriptiva</i> 3.4.- <i>Discriptiva</i> 3.5.- <i>Notatio</i>

<sup>365</sup> Las traducciones son tomadas de Rivara (2000) y Egoavil (2019)



		3.6.- <i>Leyes de la definición</i> <i>Primera</i> <i>Segunda</i> <i>Tercer</i> <i>Cuarta</i> 3.7.- <i>Modo de acertar en la definición</i> 3.8.- <i>Notatio</i>
<b>Capítulo IV</b> Sobre la oración perfecta y la posición de la proposición  4.1.- <i>Qué es la oración perfecta</i> 4.2.- <i>División del enunciado. Uno y muchos.</i> 4.3.- <i>Segunda división simple</i> 4.4.- <i>Tercera división absoluta</i> 4.5.- <i>Cuarta división afirmativa</i> 4.6.- <i>Quinta división</i> 4.7.- <i>Sexta división</i> 4.8.- <i>Séptima división</i> 4.9.- <i>Notatio</i>	<b>Capítulo V</b> Sobre la oposición de los enunciados simples  5.1.- <i>Qué es la oposición</i> 5.2.- <i>Oposición triple</i> 5.3.- <i>Contradictorias</i> 5.4.- <i>Contrarias</i> 5.5.- <i>Sub contrarias</i> 5.6.- <i>Sub alternas</i>	<b>Capítulo VI</b> Sobre la conversión y sus equivalencias  6.1.- <i>Qué es la conversión</i> 6.2.- <i>Conversión</i> 6.3.- <i>Doble y simple</i> 6.4.- <i>Qué es la equipolencia</i> 6.5.- <i>Notatio</i> 6.6.- <i>Notatio</i> 6.7.- <i>Primera regla</i> 6.8.- <i>Segunda regla</i> 6.9.- <i>Tercera regla</i>
<b>Capítulo VII</b> Sobre la proposición hipotética  1.- <i>Qué es la proposición hipotética</i> 7.2.- <i>Copulativa</i> 7.3.- <i>Disyuntiva</i> 7.4.- <i>Verdad copulativa y verdad disyuntiva</i> 7.5.- <i>Sobre la oposición hipotética</i>	<b>Capítulo VIII</b> Sobre la proposición modal  8.1.- <i>Qué es la proposición modal</i> 8.2.- <i>Triple modo</i> 8.3.- <i>Doble cantidad modal</i> 8.4.- <i>Doble cualidad esencial</i> 8.5.- <i>Materia doble</i> 8.6.- <i>Sobre la oposición de la modalidad</i> 8.7.- <i>contraria</i> 8.8.- <i>subcontraria</i> 8.9.- <i>subalterna</i> 8.10.- <i>Sobre la equipolencia de la modalidad</i>	<b>Capítulo IX</b> Sobre la proposición «exponibili»  9.1.- <i>Qué es «exponibili»</i> 9.2.- <i>Exclusiva exclusi del sujeto</i> 9.3.- <i>Exclusiva exclusi del predicado</i> 9.4.- <i>Exceptiva</i> 9.5.- <i>Qué se expone en el pacto</i> 9.6.- <i>Reduplicado</i> 9.7.- <i>Especificado</i>

El segundo libro de estas sùmulas, *Sobre aquellas cosas relacionadas con la operación del intelecto (ad secundam o el juicio)*, aborda las operaciones lógicas del intelecto con respecto a la emisión de un juicio que expresa una proposición por medio de una sentencia u oración aseverativa. Este libro se compone de nueve capítulos. El primero (*Sobre la oración y su división*) desarrolla el tema de la oración y sus divisiones ya sea perfecta o imperfecta. Continúa este tema, el de la división, en el capítulo segundo (*Sobre la división*) que, precisamente, versa sobre la división, su consistencia y sus condiciones de uso. El capítulo tercero (*Sobre la definición*) el padre Valera explica la definición, tan importante y necesario en la lógica, pues sin una definición de los términos y de los conceptos no es posible una dilucidación clara de los conceptos imposibilitando el conocimiento.

El capítulo cuarto (*Sobre la oración perfecta y la posición de la proposición*) en cambio se explyea en torno al tema de la oración perfecta y la función que cumple una proposición

dentro de dicha oración. Así, en la misma línea, en el capítulo quinto (*Sobre la oposición de los enunciados simples*) se continúa la profundización de los enunciados al estudiar las oposiciones donde se incluyen las tablas de las conversiones contrarias, contradictorias, subcontrarias y subalternas. El capítulo sexto (*Sobre la conversión y sus equivalencias*) por su parte analiza el famoso cuadro de las conversiones lógicas y sus equivalencias en las sentencias u oraciones. Finalmente, luego del análisis en los capítulos anteriores, el padre Valera tomando como eje central las sentencias, estudia en el capítulo séptimo (*Sobre la proposición hipotética*) la función de las proposiciones hipotéticas tanto la copulativa como la disyuntiva y sus valores de verdad, continúa este empeño en el capítulo octavo (*Sobre la proposición modal*) con respecto a las proposiciones modales y todo lo concerniente a ellas, y finalmente en el capítulo noveno (*Sobre la proposición «exponibili»*) expone un tema novedoso al respecto como fueron el de las proposiciones “exponibili”. En suma, a diferencia del primer libro, este segundo tiene como tema central las sentencias y las proposiciones que las componen, sus modos de expresarse, su coherencia lógica y la función en la aprehensión del conocimiento por parte del intelecto.

**LIBRO TERCERO SOBRE LAS SÚMULAS Y DE AQUELLAS COSAS RELACIONADAS CON LA OPERACIÓN DEL INTELLECTO  
(AD TERTIAM O EL RAZONAMIENTO)<sup>366</sup>**

<p style="text-align: center;"><b>Capítulo I</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre la consecuencia de la argumentación y del silogismo</p> <p style="text-align: center;">1.1.-<i>Qué es la consecuencia</i>            1.2.-<i>Propiedad de la consecuencia</i>            1.3.-<i>La consecuencia doble</i>            1.4.-<i>Especie de la consecuencia formal</i>            1.5.-<i>Qué es la argumentación</i>                1.6.-<i>Corolario</i>                1.7.-<i>Qué es el silogismo</i>            1.8.-<i>Materia del silogismo próximo</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>Capítulo II</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre la forma o la figura del silogismo y sus modos</p> <p style="text-align: center;">2.1.-<i>Figura y forma del silogismo</i>            2.2.-<i>Primera figura</i>            2.3.-<i>Segunda figura</i>            2.4.-<i>Tercera figura</i>            2.5.-<i>Qué es el modo</i>            2.6.-<i>Modos útiles</i></p>
<p style="text-align: center;"><b>Capítulo III</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre los modos útiles de cualquier figura</p> <p style="text-align: center;">3.1.-<i>Regla y modos de útiles</i>                3.2.-<i>Primera regla</i>                3.3.-<i>Segunda regla</i>                3.4.-<i>Tercera regla</i>                3.5.-<i>Cuarta regla</i>            3.6.-<i>Por la primera figura</i>            3.7.-<i>Por la segunda figura</i>            3.8.-<i>Por la tercera figura</i>                3.9.-<i>Notatio</i>            3.10.-<i>Cuatro modos de perfección</i>                3.11.-<i>Modo de la figura 2</i>                3.12.-<i>Modo de la figura 3</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>Capítulo IV</b></p> <p style="text-align: center;">Sobre el silogismo expositivo y las demás especies de la argumentación</p> <p style="text-align: center;">4.1.-<i>Qué es el silogismo expositivo</i>            4.2.-<i>Qué es un entimema</i>            4.3.-<i>Qué es la inducción</i>            4.4.-<i>Disyuntivo</i>            4.5.-<i>Copulativo</i>            4.6.-<i>Qué es el exemplum</i></p>

<sup>366</sup> Las traducciones son tomadas de Rivara (2000) y Egoavil (2019)

Finalmente, el tercer libro, *sobre las sùmulas y de aquellas cosas relacionadas con la operaci3n del intelecto (ad tertiam o el razonamiento)*, de la obra del padre Valera gira en torno al razonamiento implicado en la construcci3n de los argumentos o las consencuencias. Se compone de cuatro capítulos. El primero (*Sobre la consecuencia de la argumentaci3n y del silogismo*) aborda el importante tema de las consencuencias de los argumentos en consonancia con la teoría l3gica de las consencuencias y, como tal, Valera propone el análisis de los argumentos y de los silogismos que estos producen. En ese sentido, el segundo capítulo (*Sobre los modos útiles de cualquier figura*) estudia las formas o las figuras que implican el desarrollo de los silogismos y sus modos en general. En cambio, el tercer capítulo (*Sobre los modos útiles de cualquier figura*) examina con detalle todas las figuras posibles que los silogismos pueden diseñar. El fin de este análisis es dilucidar sobre la funci3n de los argumentos en las consencuencias l3gicas. Finalmente, en el cuarto capítulo (*Sobre el silogismo expositivo y las demàs especies de la argumentaci3n*), el padre Valera propone un desarrollo interesante sobre todas las formas posibles de argumentaci3n que puede existir.

En suma, las intenciones del padre Valera al redactar estas sùmulas de l3gica son varias. En primer término, reunir las principales teorías l3gicas heredadas de la tradici3n proveniente de la escolástica medieval y de los pensadores del siglo áureo hispánico. No solo las reúne, sino que propone un tratamiento de los temas de manera autónoma, de modo que la estructura de esta primera parte de su *Logica in via Scoti* es original. En segundo lugar, fue una herramienta propedéutica importante como estudio previo a la profundizaci3n de los temas filosóficos más ligados con la l3gica (tal como lo efectúa en la segunda parte de su obra), de modo que los elementos más importantes de la l3gica se encuentran en estas sùmulas. En tercer lugar, dada las condiciones históricas que envuelven la obra del padre Valera, estas sùmulas preparan las condiciones l3gicas y lingüísticas que ejercieron una prevalencia en el desarrollo de la filosofía virreinal.

#### b.-La filosofía de la l3gica

La segunda parte de la *Logica in via Scoti* del padre Valera es la más extensa y la más densa. Es un tratado completo de filosofía de la l3gica, pues la prevalencia de estos temas

es fundamental. Se divide en dos grandes libros compuestos por un grupo de distinciones y estas se estructuran por cuestiones.

El primer libro es un texto que se enfoca en el análisis de los predicables y sus propiedades, para ello los expone y los analiza siguiendo una metodología donde expone las tesis centrales de Porfirio para luego tamizarlas con las ideas de Duns Escoto. Este primer libro se compone de ocho distinciones. La primera distinción propone el padre Valera un estudio sintetizado de la naturaleza de la lógica, se cuestiona si esta es una ciencia y qué tipo de ciencia es. Asimismo, analiza sus propiedades. Todo ello a lo largo de diez cuestiones. Cabe preguntarnos el por qué es importante estudiar iniciar el análisis de los predicables en un texto de filosofía de la lógica. Si tenemos en cuenta que el primer libro de las sùmulas es un tratado de las principales teorías lógicas, es importante tener en cuenta que este segundo libro inicia por los predicables, porque son estos los elementos fundamentales en la composición de la lógica, además son los elementos sobre los cuales se proponen las explicaciones ontológicas y metafísicas de la realidad.

La distinción segunda, por su parte, estudia uno de los rasgos más esenciales de los predicables que es la universalidad. Se pregunta el autor sobre la naturaleza del universal, a saber, si este es un ente y cuáles son sus propiedades, además, se cuestiona sobre su inteligibilidad, y demás. Este tema lo desarrolla a lo largo de nueve cuestiones. Luego divide esta distinción en cinco artículos, los cuales abordan los puntos más relevantes de la universalidad como la materialidad (artículo 1 y ocho cuestiones), su formalidad (artículo 2 y siete cuestiones), así como la relación del universal con lo concreto (artículo 3 y siete cuestiones), más el planteamiento de un tema nuevo como el de la “sometibilidad” del universal o su extensionalidad en términos modernos (artículo 4 y cuatro cuestiones). Finalmente, estudia la predicación que es siempre un acto de lo universal (artículo 5 y cuatro cuestiones).

La distinción tercera, por su parte, estudia el primer predicable que es el género. Para ello apela siempre al famoso árbol de Porfirio teniendo en cuenta los aspectos filosóficos o las tesis filosóficas de Duns Escoto. En esta distinción examina un total de ocho cuestiones sobre el estatuto ontológico del género. Así, luego divide la distinción en tres artículos. En el primero (artículo 1) estudia la relación del género y la materialidad en cuatro cuestiones, luego, en el artículo segundo la relación del género con la formalidad (que es propiamente lo más afín con el género) en cinco cuestiones, y finalmente examina la

“sometibilidad” del género o su extensionalidad, es decir, qué es propiamente lo que pertenece al género en tres cuestiones.

Una vez examinado el género, nuestro autor estudia la especie en la distinción cuarta. Similar al primero, expone el texto de Porfirio siempre teniendo en cuenta la postura filosófica de Duns Escoto. divide esta distinción en dos artículos. El primero estudia la naturaleza de la especie y sus propiedades en seis cuestiones. En el artículo segundo analiza la sometibilidad o extensionalidad en cuatro cuestiones. Bajo esta misma metodología analiza los tres predicables restantes: la diferencia en la distinción quinta (dividida en dos artículos); el predicable de la propiedad lo desarrolla en la distinción sexta y el accidente en la distinción séptima. Finalmente, el padre Valera dedica la distinción octava al estudio comparativo de los universales en cuatro cuestiones. Llama la atención que haga este cuestionamiento a los universales, pues probablemente haya una intención más de fondo que es el modo en cómo enseñar a otras mentes un conjunto de ideas universales.

LIBRO PRIMERO<sup>367</sup>

INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA DE ARISTÓTELES: DE LA NATURALEZA DE LOS PREDICABLES, DE SUS PROPIEDADES SEGÚN PORFIRIO, JUNTO CON LAS CUESTIONES DEL SUTILÍSIMO DOCTOR ESCOTO

<p><b>DISTINCIÓN I: NATURALEZA Y PROPIEDADES DE LA LÓGICA</b></p> <p>Texto del Doctor Escoto          -Si la Lógica es una ciencia          -Si la Lógica es una ciencia común          -Si el silogismo es el sujeto de la Lógica          Comentario</p> <p>Cuest. I. Si la dialéctica está en la naturaleza de las cosas          Cuest. II. Si la dialéctica se divide rectamente en docente y utente (=usante)          Cuest. III. Si el ente es el sujeto de la Lógica. Si es real o de razón          Cuest. IV. Si el ente de razón es el objeto de la Lógica          Cuest. V. Si la Lógica procede científicamente en el conocimiento de su objeto          Cuest. VI. Si la Lógica es una ciencia simplemente y si es ciencia en común          Cuest. VII. Si la Lógica es un simple hábito y una ciencia de la especie          Cuest. VIII. Si la Lógica es una ciencia especulativa o práctica          Cuest. IX. Si la Lógica se debe anteponer primero antes de las otras ciencias y si es parte de la Filosofía          Cuest. X. Si la Lógica necesariamente se debe anteponer al compararla con las otras ciencias</p>	<p><b>DISTINCIÓN II: SOBRE LA NATURALEZA DE LO UNIVERSAL EN LO COMÚN</b>  <b>TEXTO DEL DOCTOR</b></p> <p>Cuest. I. Si lo universal es un ente          Cuest. II. Si lo universal es inteligible <i>per se</i>          Cuest. III. Si lo universal tiene algunas propiedades          Cuest. IV. Si lo universal es unívoco con los cinco predicables          Cuest. V. Si lo universal es el objeto del libro de Porfirio          Cuest. VI. ¿En qué está lo universal como en los sujetos?          Cuest. VII. Si es verdadera la proposición en la que las segundas intenciones se predicán de las primeras          Cuest. VIII. Si esta predicación se hace por sí          Cuest. IX. Si solo hay cinco universales          Comentario</p>		
	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="718 1612 1037 1966"> <p><b>ARTÍCULO I. LO UNIVERSAL POR LO MATERIAL</b></p> <p>Cuest. I. Si se presenta en las cosas lo universal por lo material y qué es esto            Cuest. II. ¿Las naturalezas que se llaman universales son de algún modo distintas de las singulares en las que están?            Cuest. III. Si la naturaleza en la cosa tiene una unidad formal menor que en la unidad numeral            Cuest. IV. Si la naturaleza por estar en la cosa es el fundamento de la universalidad            Cuest. V. ¿Cuál es este fundamento de la universalidad?            Cuest. VI. Si la naturaleza en la cosa se hace en acto y formalmente universal            Cuest. VII. ¿Qué naturaleza es capaz de la universalidad?</p> </td> <td data-bbox="1037 1612 1359 1966"> <p><b>ARTÍCULO II. LA UNIVERSALIDAD O DE LO UNIVERSAL POR LO FORMAL</b></p> <p>Cuest. I. ¿Qué es un ente de razón?            Cuest. II. ¿Qué es la intención primera y segunda?            Cuest. III. ¿Qué es la universalidad?            Cuest. IV. ¿Cómo la naturaleza es el sujeto de la universalidad?            Cuest. V. Si la segunda intención de la universalidad se hace por abstracción del intelecto agente o posible            Cuest. VI. Si la forma de la universalidad se hace por acción comparativa            Cuest. VII. Si la universalidad es inteligible <i>per se</i></p> </td> </tr> </table>	<p><b>ARTÍCULO I. LO UNIVERSAL POR LO MATERIAL</b></p> <p>Cuest. I. Si se presenta en las cosas lo universal por lo material y qué es esto            Cuest. II. ¿Las naturalezas que se llaman universales son de algún modo distintas de las singulares en las que están?            Cuest. III. Si la naturaleza en la cosa tiene una unidad formal menor que en la unidad numeral            Cuest. IV. Si la naturaleza por estar en la cosa es el fundamento de la universalidad            Cuest. V. ¿Cuál es este fundamento de la universalidad?            Cuest. VI. Si la naturaleza en la cosa se hace en acto y formalmente universal            Cuest. VII. ¿Qué naturaleza es capaz de la universalidad?</p>	<p><b>ARTÍCULO II. LA UNIVERSALIDAD O DE LO UNIVERSAL POR LO FORMAL</b></p> <p>Cuest. I. ¿Qué es un ente de razón?            Cuest. II. ¿Qué es la intención primera y segunda?            Cuest. III. ¿Qué es la universalidad?            Cuest. IV. ¿Cómo la naturaleza es el sujeto de la universalidad?            Cuest. V. Si la segunda intención de la universalidad se hace por abstracción del intelecto agente o posible            Cuest. VI. Si la forma de la universalidad se hace por acción comparativa            Cuest. VII. Si la universalidad es inteligible <i>per se</i></p>
<p><b>ARTÍCULO I. LO UNIVERSAL POR LO MATERIAL</b></p> <p>Cuest. I. Si se presenta en las cosas lo universal por lo material y qué es esto            Cuest. II. ¿Las naturalezas que se llaman universales son de algún modo distintas de las singulares en las que están?            Cuest. III. Si la naturaleza en la cosa tiene una unidad formal menor que en la unidad numeral            Cuest. IV. Si la naturaleza por estar en la cosa es el fundamento de la universalidad            Cuest. V. ¿Cuál es este fundamento de la universalidad?            Cuest. VI. Si la naturaleza en la cosa se hace en acto y formalmente universal            Cuest. VII. ¿Qué naturaleza es capaz de la universalidad?</p>	<p><b>ARTÍCULO II. LA UNIVERSALIDAD O DE LO UNIVERSAL POR LO FORMAL</b></p> <p>Cuest. I. ¿Qué es un ente de razón?            Cuest. II. ¿Qué es la intención primera y segunda?            Cuest. III. ¿Qué es la universalidad?            Cuest. IV. ¿Cómo la naturaleza es el sujeto de la universalidad?            Cuest. V. Si la segunda intención de la universalidad se hace por abstracción del intelecto agente o posible            Cuest. VI. Si la forma de la universalidad se hace por acción comparativa            Cuest. VII. Si la universalidad es inteligible <i>per se</i></p>		

<sup>367</sup> Las traducciones son tomadas de Rivara (2000) y Egoavil (2019)

	<p>Cuest. VIII. ¿Qué modo de ser debe haber en las cosas para que se haga universal?</p>	
	<p>ARTÍCULO III. DE LO UNIVERSAL EN CONCRETO</p> <p>Cuest. I. ¿Cuál es la definición esencial de lo universal lógico?  Cuest. II. ¿Qué es lo que se define en la definición de lo universal?  Cuest. III. Si el sustrato inmediato y adecuado de lo universal es alguna naturaleza única  Cuest. IV. Si lo universal tenga razón de todo con respecto de los inferiores y los contenga en acto  Cuest. V. Si lo universal, por la única relación de universalidad, contiene a todas las cosas inferiores de ella  Cuest. VI. ¿Lo universal tiene algunas propiedades en común?  Cuest. VII. Si lo universal es el objeto de este libro</p>	<p>ARTÍCULO IV. EL EXTREMO DE LA UNIVERSALIDAD LLAMADO SOMETIBILIDAD</p> <p>Cuest. I. ¿Qué es sometibilidad (<i>subiicitas</i>) y si se da formalmente de parte de la cosa  Cuest. II. Si solo corresponde una sometibilidad a lo universal en las cosas inferiores  Cuest. III. ¿Por qué operación del intelecto se realiza la segunda intención de la sometibilidad?  Cuest. IV. Si en la sometibilidad se encuentra una doble aptitud en orden a lo superior</p>
	<p>ARTÍCULO V. LA PREDICACIÓN QUE ES UN ACTO DE LO UNIVERSAL</p> <p>Cuest. I. ¿Qué predicación es un acto de lo universal?  Cuest. II. Si se puede predicar lo abstracto de lo concreto o lo concreto de lo abstracto  Cuest. III. ¿Se predicar cosas abstractas de las abstractas?  Cuest. IV. ¿Cómo se predicar las segundas intenciones de las segundas y primeras intenciones?</p>	
<p><b>DISTINCIÓN III: LA PRIMERA ESPECIE DE LO UNIVERSAL, ES DECIR, EL GÉNERO</b></p> <p>Resumen del texto de Porfirio  Texto del Doctor</p> <p>Cuest. I. Si el lugar es el principio de la generación, como el padre  Cuest. II. ¿Qué se define en la definición del género?  Cuest. III. Si la definición del género se da convenientemente  Cuest. IV. Si el género se predica de la especie  Cuest. V. Si aquella partícula se pone rectamente en las cosas diferentes por especie  Cuest. VI. Si el género requiere necesariamente de muchas especies  Cuest. VII. Si aquella partícula se pone convenientemente en aquello  Cuest. VIII. Si el género es el principio de la especie  Comentario</p>	<p><b>DISTINCIÓN IV: EL SEGUNDO PREDICABLE: LA ESPECIE Y SU SOMETIBLE</b></p> <p>Texto de Porfirio  Texto del Doctor  Comentario</p> <p>ARTÍCULO I. LA NATURALEZA DE LA ESPECIE PREDICABLE Y SUS PROPIEDADES</p> <p>Cuest. I. Si la definición de especie es exacta  Cuest. II. Si toda especie predicable es sometible  Cuest. III. Si toda especie predicable es lo más bajo de lo predicable  Cuest. IV. Si la especie en cuanto predicable y universal es sometible  Cuest. V. De estas razones, ¿qué naturaleza conviene primero a la especie: la predicabilidad o la sometibilidad?  Cuest. VI. ¿Puede conservarse el género en una sola especie, y las especies en un solo individuo?</p> <p>ARTÍCULO II. LO SOMETIBLE DE LA ESPECIE PREDICABLE, ES DECIR, EL INDIVIDUO</p> <p>Cuest. I. ¿Definió Porfirio exactamente al individuo?  Cuest. II. Si el individuo se relaciona con la especie y el género con la misma relación de sometibilidad  Cuest. III. ¿Se dan individuos que se someten inmediatamente al género  Cuest. IV. ¿Qué es el individuo vago?</p>	
<p>ARTÍCULO I. EL GÉNERO POR LO MATERIAL</p> <p>Cuest. I. ¿Qué naturaleza es capaz de la segunda intención de la generidad?  Cuest. II. ¿Este grado genérico se toma de la materia?  Cuest. III. Si el grado genérico es el grado diferencial fuera de la razón  Cuest. IV. ¿Cómo se distingue el grado genérico del diferencial?</p>	<p>ARTÍCULO II. EL GÉNERO TOMADO FORMALMENTE</p> <p>Cuest. I. ¿Qué es el género? ¿La quiddidad es definida exactamente por Porfirio?  Cuest. II. ¿Se pone convenientemente aquella partícula in quid en la definición del género?  Cuest. III. Si el género, en cuanto es parte, es el todo respecto de la especie  Cuest. IV. ¿El género se predica de la especie en cuanto es todo o en cuanto es parte?  Cuest. V. ¿Se distinguen esencialmente o solo por el número todas las segundas intenciones de generidad?</p>	

ARTÍCULO III. LO SOMETIBLE DEL GÉNERO

Cuest. I. ¿Qué es lo sometible del género?  
 Cuest. II. Si solo la especie de lo sometible es el término primero y adecuado del género tomado formalmente  
 Cuest. III. Si la especie de lo sometible del género es universal en cuanto sometible

**DISTINCIÓN V: LA DIFERENCIA**

Texto de Porfirio  
 Texto del Doctor

Cuest. I. Si la primera división de la diferencia en común, propia y más propia es conveniente  
 Cuest. II. ¿Es verdadero esto: «El viejo Sortes es diferente de sí mismo, niño»?  
 Cuest. III. ¿Es conveniente esta definición: «La diferencia es aquello por lo cual la especie excede al género»?  
 Cuest. IV. ¿Se puede definir la diferencia?  
 Cuest. V. ¿Es exacta esta definición: «La diferencia se predica de muchos, etc.»?  
 Cuest. VI. ¿Se coloca convenientemente estas palabras: *in quale quid*?  
 Cuest. VII. ¿Lo mortal es la diferencia divisiva del animal racional, y constitutiva del hombre?  
 Comentario

**DISTINCIÓN VI: LO PROPIO, CUARTO PREDICABLE**

Texto de Porfirio  
 Texto del Doctor

Cuest. I. Si lo propio es universal  
 Cuest. II. Si la definición de lo propio, es decir, lo que sucede a una sola cosa, es siempre exacta  
 Cuest. III. Si lo propio es un universal distinto del accidente  
 Cuest. IV. Si lo propio siempre existe necesariamente  
 Comentario  
 Cuest. I. ¿Cuál es el sustrato material de este cuarto predicable?  
 Cuest. II. ¿Lo propio es esencialmente universal y sometible de él?  
 Cuest. III. ¿Cuál es la definición de lo propio como cuarto predicable?

ARTÍCULO I. LA NATURALEZA, FUNDAMENTO DE LA UNIVERSALIDAD DEL TERCER PREDICABLE

Cuest. I. ¿Procedió convenientemente Porfirio al tratar las divisiones de la diferencia?  
 Cuest. II. ¿Son simples todas las cosas con diferencia propísima?  
 Cuest. III. Si hay diferencia constitutiva del género inferior  
 Cuest. IV. ¿Toda diferencia propísima es divisiva de algún género, constitutiva de la especie y realmente distintiva?  
 Cuest. V. ¿La misma diferencia de dos géneros puede ser divisiva?  
 Cuest. VI. ¿Qué diferencia divisiva es más perfecta que el género al que divide?  
 Cuest. VII. ¿La diferencia superior se cierra en la inferior?  
 Cuest. VIII. ¿Cómo se entiende que existe una diferencia por la cual la especie excede al género?  
 Cuest. IX. ¿A qué conviene esta composición de género y de diferencia?

ARTÍCULO II. LA DIFERENCIA CONSIDERADA COMO DE LA SEGUNDA INTENCIÓN

Cuest. I. ¿Puede definirse la diferencia?  
 Cuest. II. ¿Qué es lo sometible de la diferencia?  
 Cuest. III. Si la definición de la diferencia expuesta por Porfirio es apta para toda diferencia  
 Cuest. IV. ¿Bajo qué condiciones se predica la diferencia en cualquier cosa?  
 Cuest. V. ¿El género y la diferencia se predicán mutuamente de sí?  
 Cuest. VI. ¿La diferencia se compara a algo del género o a la razón de la especie?

**DISTINCIÓN VII: EL ACCIDENTE, QUINTO PREDICABLE**

Texto de Porfirio

Texto del Doctor  
 Comentario

Cuest. I. ¿Cuál es la materia y el sustrato de este quinto predicable?  
 Cuest. II. ¿En qué difiere el accidente, quinto predicable, del cuarto?  
 Cuest. III. ¿El accidente es universal esencialmente y sometible de sí?  
 Cuest. IV. ¿Definió Porfirio bien el accidente?  
 Cuest. V. ¿Lo mismo puede tener razón de lo propio y del accidente?

**DISTINCIÓN VIII: LA COMPARACIÓN DE LOS UNIVERSALES ENTRE SÍ**

Texto de Porfirio  
 Texto del Doctor

Cuest. I. ¿Son cinco los universales?  
 Cuest. II. ¿La división de lo universal o predicable en cinco predicables es unívoca, y son inferiores al género y a la especie?  
 Cuest. III. ¿Esta división en cinco de lo predicable en común hace predicables inmediatos?  
 Cuest. IV. La necesidad del conocimiento de los predicables

El segundo libro aborda el tema de los predicamentos que en la lógica aristotélica son diez, también conocidas como las categorías (no confundir con los predicables que son

cinco). A diferencia del Primer libro, esta vez, el padre Valera inicia su metodología empleando los textos de Aristóteles y luego los textos de Duns Escoto. Esta parte está compuesta de ocho distinciones que a su vez se estructuran con sus respectivas cuestiones. La distinción primera aborda o examina si los términos o los conceptos significan cosas simples. Expone el texto de Aristóteles, luego de Duns Escoto a lo largo de cinco cuestiones.

En cambio, en la distinción segunda, examina minuciosamente qué son los predicamentos, cuál es su naturaleza y cuáles son sus propiedades a lo largo de tres cuestiones. La distinción tercera empieza a desarrollar el primer predicamento que es la sustancia a lo largo de seis cuestiones. En la distinción cuarta estudia el predicamento de la cantidad en nueve cuestiones. La distinción quinta estudia la relación, la distinción sexta, la cualidad, en la distinción séptima aborda los últimos seis predicamentos y, finalmente, en la distinción octava estudia los postpredicamentos.

#### LIBRO SEGUNDO<sup>368</sup>

##### LOS PREDICAMENTOS DE ARISTÓTELES SE EXPLICAN JUNTO CON LAS CUESTIONES DEL SUTILÍSIMO DOCTOR ESCOTO

<p><i>Distinción I: Los términos que significan cosas simples</i> Resumen del texto de Aristóteles</p> <p>Resumen del texto del Doctor</p> <p>Cuest. I. Si el libro de los predicamentos consta de diez predicamentos</p> <p>Cuest. II. ¿Qué es el término unívoco?</p> <p>Cuest. III. Las palabras equívocas y análogas</p> <p>Cuest. IV. ¿Es verdad que lo denominativo difiere solo en el caso o también en el significado?</p> <p>Cuest. V. ¿Qué es un término complejo y uno incomplejo y qué denotan?</p>	<p><i>Distinción II: La ordenación en común de las cosas simples</i> Texto de Aristóteles Texto del Doctor</p> <p>Cuest. I. ¿Qué es predicamento y cuántos son?</p> <p>Cuest. II. ¿Qué se pone en los predicamentos?</p> <p>Cuest. III. ¿Las cosas constituyen en concreto o en abstracto la serie de los predicamentos?</p>
<p><i>Distinción III: El orden del primer predicamento, la sustancia</i> Texto de Aristóteles Texto del Doctor</p> <p>Cuest. I. ¿Por qué la sustancia constituye este predicamento?</p> <p>Cuest. II. ¿Qué es la primera y la segunda sustancia?</p> <p>Cuest. III. ¿Por qué la primera sustancia es más sustancia que la segunda y más especie que género?</p> <p>Cuest. IV. ¿Qué se divide en la sustancia primera y segunda?</p> <p>Cuest. V. ¿Qué es la división en real o de razón, en unívoca y análoga?</p> <p>Cuest. VI. ¿El filósofo enumera convenientemente las propiedades de la sustancia?</p>	<p><i>Distinción IV: El segundo orden, la cantidad</i> Texto de Aristóteles Texto del Doctor</p> <p>Cuest. I. ¿La cantidad, que constituye peculiarmente este predicamento, es realmente distinta de la cosa cuantificada?</p> <p>Cuest. II. ¿La sustancia material tiene partes integrantes con una cantidad precisa?</p> <p>Cuest. III. ¿Cuál es la razón formal de la cantidad?</p> <p>Cuest. IV. ¿La cantidad, que es el género de este predicamento, es lo que unívocamente se divide en continua y discreta como en especies propias?</p> <p>Cuest. V. ¿La cantidad continua de este predicamento se divide en permanente y sucesiva como en especies propias?</p> <p>Cuest. VI. ¿La línea de la superficie y del cuerpo es una especie continua de la cantidad?</p>

<sup>368</sup> Las traducciones son tomadas de Rivara (2000) y Egoavil (2019)



	<p>Cuest. VII. ¿Hay otras especies de cantidad continua?  Cuest. VIII. ¿Cómo está constituida la coordinación del predicamento de la cantidad?  Cuest. IX. ¿Cuáles son las propiedades de la cantidad?</p>
<p><i>Distinción V: El orden del tercer predicamento: la relación</i>  Texto de Aristóteles  Texto de nuestro Doctor  Comentario</p> <p>Artículo I. Las acepciones, divisiones y esencia de la relación en común  Cuest. I. Las diferentes acepciones y divisiones de las relaciones  Cuest. II. ¿Qué relación constituye este predicamento?  Cuest. III. ¿Cuál es la esencia de la relación?  Cuest. IV. ¿La esencia de la relación consiste en el acto o en la aptitud?</p> <p>Artículo II. El sujeto, el extremo, el fundamento y la razón que establecen el fundamento de la relación  Cuest. I. El sujeto, el extremo y el fundamento de la relación  Cuest. II. ¿Qué género de ente puede ser el fundamento de la relación real?  Cuest. III. ¿Cómo se distingue la relación de su fundamento?  Cuest. IV. ¿Hay varias relaciones distintas por solo el número en un mismo sujeto?  Cuest. V. ¿Cuál es la razón fundamental múltiple: la razón esencial de relación de ella sobre la sumatura?  Cuest. VI. ¿Cómo se funda en la unidad el primer género de relación? ¿Todas las comprendidas en él son mutuas y reales?  Cuest. VII. ¿Las relaciones del segundo género se fundan en potencia o en acto?  Cuest. VIII. ¿Cómo se fundan en la medida las relaciones del tercer género? ¿Son todas no mutuas?  Cuest. IX. ¿Dios se relaciona con las creaturas con relación real?</p> <p>Artículo III. El término y el correlativo de la relación  Cuest. I. ¿Qué es el término y el correlativo de la relación? ¿Cómo la especifican y definen?  Cuest. II. ¿Es absoluta o relativa la razón formal del término?  Cuest. III. ¿El término de relación real debe existir necesariamente en acto y ser realmente distinto?  Cuest. IV. ¿Cómo debe constituirse la coordinación de este predicamento bajo un supremo capítulo?</p> <p>Artículo IV. Las propiedades de las relaciones  Cuest. I. La contrariedad y la oposición de los relativos  Cuest. II. ¿Es propio de las relaciones recibir un más y un menos?  Cuest. III. La rivalidad por naturaleza del conocimiento y de la definición y su cambio</p>	<p><i>Distinción VI: El orden del cuarto predicamento, la cualidad</i>  Texto de Aristóteles  Texto del Doctor  Comentario</p> <p>Cuest. I. ¿Aristóteles define exactamente lo que constituye este predicamento de la cualidad?  Cuest. II. ¿Cómo el hábito y la disposición constituyen la primera especie de la cualidad?  Cuest. III. ¿Qué es la potencia y la impotencia que constituyen especie? ¿Cuál es su diferencia?  Cuest. IV. ¿Cómo la pasión y la cualidad pasible constituyen esta especie y difieren entre sí?  Cuest. V. ¿Cómo la forma y la figura constituyen la cuarta especie, la cualidad?  Cuest. VI. ¿La división establecida de la cualidad es unívoca y suficiente de género en especies distintas realmente?  Cuest. VII. ¿Cuáles y cuántas son las propiedades de la cualidad?</p>
<p><i>Distinción VII: Los seis últimos predicamentos</i>  Texto de Aristóteles  Cuest. I. ¿Los seis últimos predicamentos son relaciones que se aplican extrínsecamente  Cuest. II. El quinto y el sexto predicamento: la acción y la pasión  Cuest. III. El sétimo predicamento: el <i>ubi</i>  Cuest. IV. El octavo predicamento: el sitio o posición  Cuest. V. El predicamento «cuándo»  Cuest. VI. El último predicamento: el hábito</p>	<p><i>Distinción VIII: Los postpredicamentos</i>  Cuest. I. ¿Qué es la oposición en común? ¿Esta división es conveniente y suficiente?  Cuest. II. ¿Puede haber regresión al hábito con una sola privación?  Cuest. III. ¿La oposición contradictoria es la mayor de todas?  Cuest. IV. El movimiento primero y el hábito</p>

La Logica in via Scoti reúne las doctrinas lógicas escolásticas y del pensamiento del Siglo de Oro hispánico. Asimismo, es un texto, cuya redacción estuvo envuelta en un contexto social peculiar como fue el virreinato peruano en el siglo XVII. Las condiciones que cubren su confección estudiadas en esta investigación muestran una realidad intelectual única. En esta, el rol de la lógica jugó un papel importante al momento de los grandes planteamientos lógicos que las campañas de evangelización exigieron. La obra del padre Valera es la primera evidencia de lo que denomino como el giro indiano y que marcará el derrotero de la historia de la filosofía en el Perú. Las raíces de esta, por tanto, son tan antiguas como la historia de su formación simbiótica en un complejísimo proceso de confección de redes conceptuales en una sociedad virreinal igual de compleja. La filosofía virreinal fue tan original en sus planteamientos y, paradójicamente, tan desconocida en nuestros días. Un estudio sereno y con las herramientas teóricas más adecuadas permite vislumbrar la originalidad y riqueza de esta propuesta que anhela ser reconocida como una auténtica matriz filosófica americana.



## CONCLUSIONES

El desarrollo de esta tesis se sostiene en los argumentos desarrollados en los tres capítulos. El argumento a favor de una historiografía de la filosofía virreinal, el argumento de la primicia franciscana americana y el argumento del vínculo de la obra del padre Valera con la historia de la lógica han permitido estudiar el traslado de la filosofía al Perú, su constitución en el siglo XVI y su consolidación en el siglo XVII como un producto genuino, cuyo primer testimonio fue la *Logica in via Scoti*. Asimismo, el proceso de redacción de esta tesis ha seguido una serie de etapas de las cuales el planteamiento del problema, la selección de las fuentes y el diseño del plan de investigación que incluye las propuestas de los objetivos y esquema tentativo de redacción ha perfilado con mayor rigurosidad y claridad la formulación de la tesis central. Las conclusiones a las que he arribado al dar por concluido el proceso de investigación son las siguientes:

1. La importancia de la *Logica in via Scoti* de Jerónimo de Valera radica en un doble aspecto. En primer lugar, desde el histórico, al tratarse del primer testimonio filosófico escrito y publicado en el orbe sudamericano (Lima, 1610), expresa en su preeminencia lógica el devenir de las complejas circunstancias sociales, políticas e históricas de los siglos anteriores.

2. El encuentro de ambos mundos produjo cuestiones de las cuales la *cuestión indiana* o el problema de la naturaleza del indiano en el siglo XVI fue el marco general en el cual se gestó a fines del mismo siglo el *giro* hacia una cuestión de carácter más lógica y lingüística con la necesidad de una mejor comprensión entre las mentalidades europeas e indianas evidenciada palpablemente en las nuevas campañas de evangelización las cuales exigieron la redacción de gramáticas, vocabularios y catecismos de las lenguas andinas tal como exigió el Concilio Tercero de Lima (1583-1591).

3. La reconstrucción intelectual de las primeras ideas filosóficas llegadas a América, muestra que la obra del padre Valera es una aproximación genuina y original al tratarse de un planteamiento de preeminencia lógica. Además, la primicia intelectual que supuso el desarrollo de una propuesta escotista desde América del Sur para la totalidad de la

orden franciscana es una señal inequívoca del rol que desempeñaron los franciscanos peruanos en el siglo XVI y XVII con la primera aprobación de la preferencia del escotismo en el orbe occidental. La publicación de la *Logica in via Scoti* en 1610 fue respaldado por un largo proceso de formación de la inteligencia franciscana peruana desde que se fundaron los primeros conventos menores en nuestra tierras y de la primer provincia franciscana en esta parte del continente. La primicia escotista peruana con la publicación de la obra del padre Valera antecede más de dos décadas antes de que en el Capítulo General de Toledo de 1633 la orden franciscana optara oficialmente por el pensamiento escotista.

4. El planteamiento y elaboración del modelo historiográfico de la filosofía virreinal se justifica por la necesidad de estudiar esta parte de la historia intelectual peruana sin apelar a modelos historiográficos ajenos a la realidad histórica de los siglos XVI y XVII en el virreinato peruano. Este esquema tiene que ser un modelo analítico con carácter científico dada la naturaleza analítica de la historiografía. Por tanto, para el planteamiento de dicho modelo se han propuesto el conjunto de principios analíticos (*realidad, continuidad y propiedad*), se han examinado la terminología con el fin de optar la que mejor se sostenga de acuerdo el modelo y se ha propuesto una nueva periodización a partir de las preeminencias temáticas que primaron en cada siglo.

5. La aplicación de este modelo historiográfico a las fuentes textuales demuestran la coherencia de los principios explicativos que se ha propuesto y, por tanto, avalan el argumento a favor de la existencia de la filosofía virreinal. Estas fuentes fueron seleccionadas teniendo en cuenta la pertinencia temática y la coherencia temporal. En ese sentido, las fuentes seleccionadas fueron las crónicas conventuales, los documentos legales del siglo XVII y las fuentes universitarias sanmarquinas. A partir de estas, se constata la coherencia de los principios explicativos del modelo historiográfico y el argumento favor de dicha historiografía sostiene una primera parte la tesis central de esta investigación.

6. El análisis de los dos primeros puntos es fundamental no solo para la consistencia de la tesis, sino también para ubicar con mayor propiedad la presencia de las escuelas filosóficas en el virreinato peruano. De estas escuelas, destaca con especial interés para esta investigación la escuela franciscana especialmente la escotista. Así, gracias al modelo de la historiografía de la filosofía virreinal se puede interpretar mejor la realidad de la filosofía virreinal y el importantísimo rol que desempeñó la obra del padre Valera.

7. El cuadro nuevo que ofrece la historiografía de la filosofía virreinal permite destacar la importancia de la obra del padre Valera no solo como primer testimonio filosófico de América del Sur, sino especialmente como un texto cuya preeminencia lógica es clave entender. Es decir, la *Logica in via Scoti* expresa una preocupación fundamental que se gestó a lo largo del siglo XVI y se consolidó en el siglo XVII. Me refiero al giro indiano o por el entendimiento de las mentes de esta última centuria a partir de la cuestión por la naturaleza indiana discutida en el siglo anterior. En ese sentido, la obra del padre Valera expresa este giro hacia preocupaciones más lógicas en un contexto histórico interesante donde las principales directrices sociales como el Tercer Concilio limense (1583-1591) demostraba dicha preocupación lógica.

8. La historia intelectual de la *Logica in via Scoti* es parte de una historia más compleja. Se integra al devenir histórico y espiritual de la orden franciscana, cuyos importantes episodios son claves como elementos previos de un proceso que gesta la confección de la obra del padre Valera. Esta institución religiosa no fue fundada como una entidad de clérigos intelectuales ni como un gremio universitario, sino como una comunidad de personas que deseaban sencillamente vivir el evangelio cristiano. En ese sentido, desde el seno mismo de su fundación hubo conflictos irresolutos que a lo largo de su historia se agudizaron y generaron cambios de perspectiva política y académica.

9. Uno de los principales conflictos se suscitó sobre la opción del autor emblema que representara a la orden franciscana en el ambiente universitario. Este debate hunde sus raíces al siglo XVI y se agudizó en el siglo XVII cuando en la Universidad de Salamanca se juró en contra de la enseñanza de los principales doctores franciscanos, especialmente Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Estos hechos suscitaron un acalorado intercambio documental entre los partidarios a favor de la censura franciscana, especialmente dominicos y jesuitas, y los más ilustres intelectuales menores. Este debate fue proyectado al territorio americano, especialmente al Perú, no con la misma intensidad como fue desarrollado en Salamanca. Aunque el aporte de los criollos peruanos fue decisivo cuando se optó por la doctrina escotista con la publicación de la obra del padre Valera.

10. El análisis de este conflicto ha demostrado que en verdad fue un doble debate. Uno *interno* a la orden franciscana y que tuvo como eje central la elección u opción preferencial de un doctor emblemático para toda la institución. Se debatió por la opción de San Buenaventura, de Juan Duns Escoto o de Guillermo de Ockham. En cambio, el

debate *externo* tuvo como tema central la prohibición de la enseñanza franciscana, pues las sospechas de herejía se extendió para toda la seráfica institución. El rol desempeñado por los pensadores peruanos fue importante en este debate, pues ~~en~~ la opción de Duns Escoto en el virreinato peruano significó una primicia para toda la institución.

11. La doctrina escotista recibida por el padre Valera, entonces, fue una que era debatida tanto dentro como fuera de la orden. Además, queda demostrado que las ideas escotistas que el padre Valera recibió fueron mediadas por los principales maestros españoles. La figura de Fr. Antonio Andrés fue clave en este proceso así como el rol desempeñado por el padre Fr. Diego de Medellín cuando organizó la escuela franciscana de Lima. Asimismo, el contexto histórico en el cual se desarrolla la propuesta del fraile peruano contribuyó a que su propuesta tenga originalidad y que haya marcado la preeminencia de la filosofía virreinal durante el siglo XVII.

12. Es importante explicar las principales tesis o ideas filosóficas de Duns Escoto, dado que, estas se encuentran en la *Logica in via Scoti*. Es interesante anotar que el empleo del pensamiento escotista por parte del padre Valera a lo largo de su obra no es una repetición o reseña del pensamiento de Duns Escoto, sino que apela a sus propuestas filosóficas para justificar una nueva interpretación de la lógica aristotélica en el contexto virreinal peruano al momento en que la exigencia por una perspectiva lógica lingüística fue evidente con el giro indiano y las directrices del Tercer Concilio Limense.

13. La relevancia del Tercer Concilio Limense no solo se circumscribe al ámbito religioso y pastoral, sino también al ámbito intelectual, puesto que, como se demostró en este estudio, las exigencias emanadas de las sesiones del concilio específicamente sobre la confección de gramáticas, diccionarios y catecismos en español, quechua y aimara evidencian una preocupación filosófica más profunda en torno a la comprensión de la mentalidad indiana en un contexto de las nuevas campañas de evangelización. En ese sentido, la aproximación lógico-lingüística fue la que predominó el inicio de la producción filosófica en el virreinato peruano y su primer testimonio fue la obra del padre Valera.

14. Finalmente, es importante reconocer el vínculo de la *Logica in via Scoti* como primicia americana a la historia de la lógica occidental. La propuesta de la obra del padre Valera es una propuesta genuina, pues desde su preeminencia temática de la lógica marca el punto de una nueva perspectiva filosófica originada, perfilada y formulada en el

contexto del Perú virreinal. Luego de la publicación de la *Logica in via Scoti*, una serie de trabajos de eminentes pensadores virreinales fueron publicados a lo largo del siglo XVII, de modo que conforman un interesante *corpus* bibliográfico cuya preeminencia por los temas lógicos perfilan la respuesta a la pregunta que inicia esta investigación.



# ANEXO 1

## Índice general de la *Logica in via Scoti* <sup>369</sup>

### PRIMER TRATADO

#### LIBRO PRIMERO DE LAS SÚMULAS: SOBRE LAS COSAS RELACIONADAS CON LA RAZÓN DE ACUERDO CON LA APREHENSIÓN SIMPLE DEL INTELECTO (*AD PRIMAN*)

##### Capítulo I

###### Sobre el término común

- 1.1.-Qué es el término
- 1.2.-Sjeto y predicado
- 1.3.-Sobre el término con significado
- 1.4.-De qué modo un verbo es un término
- 1.5.-El término de la cosa artificial

##### Capítulo II

###### Sobre la división de los términos desde el sujeto

- 2.1.-Término mental
  - Hablado (vocales)
  - Escrito (scriptus)
- 2.2.-Término mental realizado (ultimatus)
  - Término no último
  - Término directo
  - Término reflejado (reflexus)
  - Término intuitivo abstracto
  - Término significantivo
  - Término no significantivo

##### Capítulo III

###### Sobre las divisiones de los términos desde la parte de la cosa significada y el modo de significar (modi significandi)

- 3.1.-El signo
- 3.2.-El signo formal
- 3.3.-El término
- 3.4.-El término complejo
- 3.5.-El término concreto
- 3.6.-El término absoluto
- 3.7.-El término singular
- 3.8.-El término común y unívoco
- 3.9.-El término trascendente
- 3.10.-El término colectivo
- 3.11.-Primeras intenciones
- 3.12.-El término finito

##### Capítulo IV

###### Sobre el nombre y el verbo

- 4.1.-El nombre
- 4.2.-El verbo
- 4.3.- Cosignificar y connotar los tiempos (verbales)

---

<sup>369</sup> Traducción de Rivara (2000) y Egoavil (2019b)



## Capítulo V

### Sobre la suposición y alienación de los términos

- 5.1.-La suposición (suppositio)
- 5.1.-Modo intrínseco
- 5.2.-Modo formal
- 5.3.-Modo común
- 5.4.-Modo personalis
- 5.5.-Modo natural y accidental
- 5.6.-Modo distributivo
- 5.7.-Modo copulativo
- 5.8.-Modo determinado
- 5.9.-Modo confuso
- 5.10.-Suppositio inclusiva y exclusiva

### Duda encontrada en la resolución de estas suposiciones

- 1.- Qué es el disenso
- 2.-Cuádruple copulación
- 3.-Disyuntiva
- 4.-Alienación

## Capítulo VI

### Sobre la apelación y la disminución

- 6.1.-La apelación
- 6.2.-Doble: material y formal
- 6.3.-Primera regla
- 6.4.-Segunda regla
- 6.5.-Tercera regla
- 6.6.-Sobre el modo de aseverar
- 6.7.-Diminutivo

## Capítulo VII

### Sobre la ampliación y restricción fijada

- 7.1.-Lo regular
- 7.2.-Ampliación doble de los tiempos y suposición (suppositio)
- 7.3.-Primera regla
- 7.4.-Segunda regla
- 7.5.-Tercer regla
- 7.6.-Cuarta regla
- 7.7.- ¿Qué es la restricción?
- 7.8.-Modo de aseverar entre lo amplio y lo restricto

## **LIBRO SEGUNDO SOBRE AQUELLAS COSAS RELACIONADAS CON LA OPERACIÓN DEL INTELECTO (AD SECUNDAM O EL JUICIO)**

## Capítulo I

### Sobre la oración y su división

- 1.1.- Qué es la oración
- 1.2.-División de las oraciones. Perfecta e imperfecta dúplex

## Capítulo II

## Sobre la división

- 2.1.- Qué es la división?
- 2.2.- Qué es la división del nombre
- 2.3.-Condiciones de la división
- 2.4.-Modo de acertar en la división

## Capítulo III

### Sobre la definición

- 3.1.-Qué es la definición
- 3.2.-Doble definición
- 3.3.-Definición descriptiva
- 3.4.-Discriptiva
- 3.5.-Notatio
- 3.6.-Leyes de la definición
  - Primera
  - Segunda
  - Tercer
  - Cuarta
- 3.7.-Modo de acertar en la definición
- 3.8.-Notatio

## Capítulo IV

### Sobre la oración perfecta y la posición de la proposición

- 4.1.-Qué es la oración perfecta
- 4.2.-División del enunciado. Uno y muchos.
- 4.3.-Segunda división simple
- 4.4.-Tercera división absoluta
- 4.5.-Cuarta división afirmativa
- 4.6.-Quinta división
- 4.7.-Sexta división
- 4.8.-Séptima división
- 4.9.-Notatio

## Capítulo V

### Sobre la oposición de los enunciados simples

- 5.1.-Qué es la oposición
- 5.2.-Oposición triple
- 5.3.-Contradictorias
- 5.4.-Contrarias
- 5.5.-Sub contrarias
- 5.6.-Sub alternas

## Capítulo VI

### Sobre la conversión y sus equivalencias

- 6.1.-Qué es la conversión
- 6.2.-Conversión
- 6.3.-Doble y simple
- 6.4.-Qué es la equipolencia
- 6.5.-Notatio
- 6.6.-Notatio
- 6.7.-Primera regla
- 6.8.-Segunda regla
- 6.9.-Tercera regla

## Capítulo VII

## Sobre la proposición hipotética

- 7.1.-Qué es la proposición hipotética
- 7.2.-Copulativa
- 7.3.-Disyuntiva
- 7.4.-Verdad copulativa y verdad disyuntiva
- 7.5.-Sobre la oposición hipotética

## Capítulo VIII

### Sobre la proposición modal

- 8.1.-Qué es la proposición modal
- 8.2.-Triple modo
- 8.3.-Doble cantidad modal
- 8.4.-Doble cualidad esencial
- 8.5.-Materia doble
- 8.6.-Sobre la oposición de la modalidad
- 8.7.-contraria
- 8.8.-subcontraria
- 8.9.-subalterna
- 8.10.-Sobre la equipolencia de la modalidad

## Capítulo IX

### Sobre la proposición «exponibili»

- 9.1.-Qué es «exponibili»
- 9.2.-Exclusiva exclusi del sujeto
- 9.3.-Exclusiva exclusi del predicado
- 9.4.-Exceptiva
- 9.5.-Qué se expone en el pacto
- 9.6.-Reduplicado
- 9.7.-Especificado

## **LIBRO TERCERO SOBRE LAS SÚMULAS Y DE AQUELLAS COSAS RELACIONADAS CON LA OPERACIÓN DEL INTELLECTO (AD TERTIAM O EL RAZONAMIENTO)**

## Capítulo I

### Sobre la consecuencia de la argumentación y del silogismo

- 1.1.-Qué es la consecuencia
- 1.2.-Propiedad de la consecuencia
- 1.3.-La consecuencia doble
- 1.4.-Especie de la consecuencia formal
- 1.5.-Qué es la argumentación
- 1.6.-Corolario
- 1.7.-Qué es el silogismo
- 1.8.-Materia del silogismo próximo

## Capítulo II

### Sobre la forma o la figura del silogismo y sus modos

- 2.1.-Figura y forma del silogismo
- 2.2.-Primera figura
- 2.3.-Segunda figura
- 2.4.-Tercera figura
- 2.5.-Qué es el modo
- 2.6.-Modos útiles

### Capítulo III

#### Sobre los modos útiles de cualquier figura

- 3.1.-Regla y modos de útiles
- 3.2.-Primera regla
- 3.3.-Segunda regla
- 3.4.-Tercera regla
- 3.5.-Cuarta regla
- 3.6.-Por la primera figura
- 3.7.-Por la segunda figura
- 3.8.-Por la tercera figura
- 3.9.-Notatio
- 3.10.-Cuatro modos de perfección
- 3.11.-Modo de la figura 2
- 3.12.-Modo de la figura 3

### Capítulo IV

#### Sobre el silogismo expositivo y las demás especies de la argumentación

- 4.1.-Qué es el silogismo expositivo
- 4.2.-Qué es un entimema
- 4.3.-Qué es la inducción
- 4.4.-Disyuntivo
- 4.5.-Copulativo
- 4.6.-Qué es el exemplum

## TRATADO PRINCIPAL

### LIBRO PRIMERO

#### **INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA DE ARISTÓTELES: DE LA NATURALEZA DE LOS PREDICABLES, DE SUS PROPIEDADES SEGÚN PORFIRIO, JUNTO CON LAS CUESTIONES DEL SUTILÍSIMO DOCTOR ESCOTO**

#### Proemio 1

#### *Distinción I: Naturaleza y propiedades de la Lógica*

##### Texto del Doctor Scotto

- Si la Lógica es una ciencia
- Si la Lógica es una ciencia común
- Si el silogismo es el sujeto de la Lógica

##### Comentario

- Cuest. I. Si la dialéctica está en la naturaleza de las cosas
- Cuest. II. Si la dialéctica se divide rectamente en docente y utente (=usante)
- Cuest. III. Si el ente es el sujeto de la Lógica. Si es real o de razón
- Cuest. IV. Si el ente de razón es el objeto de la Lógica
- Cuest. V. Si la Lógica procede científicamente en el conocimiento de su objeto
- Cuest. VI. Si la Lógica es una ciencia simplemente y si es ciencia en común
- Cuest. VII. Si la Lógica es un simple hábito y una ciencia de la especie
- Cuest. VIII. Si la Lógica es una ciencia especulativa o práctica
- Cuest. IX. Si la Lógica se debe anteponer primero antes de las otras ciencias y si es parte de la Filosofía
- Cuest. X. Si la Lógica necesariamente se debe anteponer al compararla con las otras ciencias

#### *Distinción II: Sobre la naturaleza de lo universal en lo común*

##### Texto del Doctor

- Cuest. I. Si lo universal es un ente

- Cuest. II. Si lo universal es inteligible *per se*
- Cuest. III. Si lo universal tiene algunas propiedades
- Cuest. IV. Si lo universal es unívoco con los cinco predicables
- Cuest. V. Si lo universal es el objeto del libro de Porfirio
- Cuest. VI. ¿En qué está lo universal como en los sujetos?
- Cuest. VII. Si es verdadera la proposición en la que las segundas intenciones se predicán de las primeras
- Cuest. VIII. Si esta predicación se hace por sí
- Cuest. IX. Si solo hay cinco universales

#### Comentario

#### Artículo I. Lo universal por lo material

- Cuest. I. Si se presenta en las cosas lo universal por lo material y qué es esto
- Cuest. II. ¿Las naturalezas que se llaman universales son de algún modo distintas de las singulares en las que están?
- Cuest. III. Si la naturaleza en la cosa tiene una unidad formal menor que en la unidad numeral
- Cuest. IV. Si la naturaleza por estar en la cosa es el fundamento de la universalidad
- Cuest. V. ¿Cuál es este fundamento de la universalidad?
- Cuest. VI. Si la naturaleza en la cosa se hace en acto y formalmente universal
- Cuest. VII. ¿Qué naturaleza es capaz de la universalidad?
- Cuest. VIII. ¿Qué modo de ser debe haber en las cosas para que se haga universal?

#### Artículo II. La forma de la universalidad o de lo universal por lo formal

- Cuest. I. ¿Qué es un ente de razón?
- Cuest. II. ¿Qué es la intención primera y segunda?
- Cuest. III. ¿Qué es la universalidad?
- Cuest. IV. ¿Cómo la naturaleza es el sujeto de la universalidad?
- Cuest. V. Si la segunda intención de la universalidad se hace por abstracción del intelecto agente o posible
- Cuest. VI. Si la forma de la universalidad se hace por acción comparativa
- Cuest. VII. Si la universalidad es inteligible *per se*

#### Artículo III. De lo universal en concreto

- Cuest. I. ¿Cuál es la definición esencial de lo universal lógico?
- Cuest. II. ¿Qué es lo que se define en la definición de lo universal?
- Cuest. III. Si el sustrato inmediato y adecuado de lo universal es alguna naturaleza única
- Cuest. IV. Si lo universal tenga razón de todo con respecto de los inferiores y los contenga en acto
- Cuest. V. Si lo universal, por la única relación de universalidad, contiene a todas las cosas inferiores de ella
- Cuest. VI. ¿Lo universal tiene algunas propiedades en común?
- Cuest. VII. Si lo universal es el objeto de este libro

#### Artículo IV. El extremo de la universalidad llamado sometibilidad

- Cuest. I. ¿Qué es sometibilidad (*subjicilitas*) y si se da formalmente de parte de la cosa
- Cuest. II. Si solo corresponde una sometibilidad a lo universal en las cosas inferiores
- Cuest. III. ¿Por qué operación del intelecto se realiza la segunda intención de la sometibilidad?
- Cuest. IV. Si en la sometibilidad se encuentra una doble aptitud en orden a lo superior

#### Artículo V. La predicación que es un acto de lo universal

- Cuest. I. ¿Qué predicación es un acto de lo universal?
- Cuest. II. Si se puede predicar lo abstracto de lo concreto o lo concreto de lo abstracto
- Cuest. III. ¿Se predicán cosas abstractas de las abstractas?
- Cuest. IV. ¿Cómo se predicán las segundas intenciones de las segundas y primeras intenciones?

#### *Distinción III: La primera especie de lo universal, es decir, el género*

#### Resumen del texto de Porfirio

#### Texto del Doctor

- Cuest. I. Si el lugar es el principio de la generación, como el padre

- Cuest. II. ¿Qué se define en la definición del género?
- Cuest. III. Si la definición del género se da convenientemente
- Cuest. IV. Si el género se predica de la especie
- Cuest. V. Si aquella partícula se pone rectamente en las cosas diferentes por especie
- Cuest. VI. Si el género requiere necesariamente de muchas especies
- Cuest. VII. Si aquella partícula se pone convenientemente en aquello
- Cuest. VIII. Si el género es el principio de la especie

Comentario

#### Artículo I. El género por lo material

- Cuest. I. ¿Qué naturaleza es capaz de la segunda intención de la generidad?
- Cuest. II. ¿Este grado genérico se toma de la materia?
- Cuest. III. Si el grado genérico es el grado diferencial fuera de la razón
- Cuest. IV. ¿Cómo se distingue el grado genérico del diferencial?

#### Artículo II. El género tomado formalmente

- Cuest. I. ¿Qué es el género? ¿La quiddidad es definida exactamente por Porfirio?
- Cuest. II. ¿Se pone convenientemente aquella partícula in quid en la definición del género?
- Cuest. III. Si el género, en cuanto es parte, es el todo respecto de la especie
- Cuest. IV. ¿El género se predica de la especie en cuanto es todo o en cuanto es parte?
- Cuest. V. ¿Se distinguen esencialmente o solo por el número todas las segundas intenciones de generidad?

#### Artículo III. Lo sometible del género

- Cuest. I. ¿Qué es lo sometible del género?
- Cuest. II. Si solo la especie de lo sometible es el término primero y adecuado del género tomado formalmente
- Cuest. III. Si la especie de lo sometible del género es universal en cuanto sometible

#### *Distinción IV: El segundo predicable: la especie y su sometible*

Texto de Porfirio

Texto del Doctor

Comentario

#### Artículo I. La naturaleza de la especie predicable y sus propiedades

- Cuest. I. Si la definición de especie es exacta
- Cuest. II. Si toda especie predicable es sometible
- Cuest. III. Si toda especie predicable es lo más bajo de lo predicable
- Cuest. IV. Si la especie en cuanto predicable y universal es sometible
- Cuest. V. De estas razones, ¿qué naturaleza conviene primero a la especie: la predicabilidad o la sometibilidad?
- Cuest. VI. ¿Puede conservarse el género en una sola especie, y las especies en un solo individuo?

#### Artículo II. Lo sometible de la especie predicable, es decir, el individuo

- Cuest. I. ¿Definió Porfirio exactamente al individuo?
- Cuest. II. Si el individuo se relaciona con la especie y el género con la misma relación de sometibilidad
- Cuest. III. ¿Se dan individuos que se someten inmediatamente al género
- Cuest. IV. ¿Qué es el individuo vago?

#### *Distinción V: La diferencia*

Texto de Porfirio

Texto del Doctor

- Cuest. I. Si la primera división de la diferencia en común, propia y más propia es conveniente
- Cuest. II. ¿Es verdadero esto: «El viejo Sortes es diferente de sí mismo, niño»?
- Cuest. III. ¿Es conveniente esta definición: «La diferencia es aquello por lo cual la especie excede al género»?
- Cuest. IV. ¿Se puede definir la diferencia?
- Cuest. V. ¿Es exacta esta definición: «La diferencia se predica de muchos, etc.»?

Cuest. VI. ¿Se coloca convenientemente estas palabras: *in quale quid*?

Cuest. VII. ¿Lo mortal es la diferencia divisiva del animal racional, y constitutiva del hombre?

Comentario

Artículo I. La naturaleza, fundamento de la universalidad del tercer predicable

Cuest. I. ¿Procedió convenientemente Porfirio al tratar las divisiones de la diferencia?

Cuest. II. ¿Son simples todas las cosas con diferencia propísima?

Cuest. III. Si hay diferencia constitutiva del género inferior

Cuest. IV. ¿Toda diferencia propísima es divisiva de algún género, constitutiva de la especie y realmente distintiva?

Cuest. V. ¿La misma diferencia de dos géneros puede ser divisiva?

Cuest. VI. ¿Qué diferencia divisiva es más perfecta que el género al que divide?

Cuest. VII. ¿La diferencia superior se cierra en la inferior?

Cuest. VIII. ¿Cómo se entiende que existe una diferencia por la cual la especie excede al género?

Cuest. IX. ¿A qué conviene esta composición de género y de diferencia?

Artículo II. La diferencia considerada como de la segunda intención

Cuest. I. ¿Puede definirse la diferencia?

Cuest. II. ¿Qué es lo sometible de la diferencia?

Cuest. III. Si la definición de la diferencia expuesta por Porfirio es apta para toda diferencia

Cuest. IV. ¿Bajo qué condiciones se predica la diferencia en cualquier cosa?

Cuest. V. ¿El género y la diferencia se predicán mutuamente de sí?

Cuest. VI. ¿La diferencia se compara a algo del género o a la razón de la especie?

*Distinción VI: Lo propio, cuarto predicable*

Texto de Porfirio

Texto del Doctor

Cuest. I. Si lo propio es universal

Cuest. II. Si la definición de lo propio, es decir, lo que sucede a una sola cosa, es siempre exacta

Cuest. III. Si lo propio es un universal distinto del accidente

Cuest. IV. Si lo propio siempre existe necesariamente

Comentario

Cuest. I. ¿Cuál es el sustrato material de este cuarto predicable?

Cuest. II. ¿Lo propio es esencialmente universal y sometible de él?

Cuest. III. ¿Cuál es la definición de lo propio como cuarto predicable?

*Distinción VII: El accidente, quinto predicable*

Texto de Porfirio

Texto del Doctor

Comentario

Cuest. I. ¿Cuál es la materia y el sustrato de este quinto predicable?

Cuest. II. ¿En qué difiere el accidente, quinto predicable, del cuarto?

Cuest. III. ¿El accidente es universal esencialmente y sometible de sí?

Cuest. IV. ¿Definió Porfirio bien el accidente?

Cuest. V. ¿Lo mismo puede tener razón de lo propio y del accidente?

*Distinción VIII: La comparación de los universales entre sí*

Texto de Porfirio

Texto del Doctor

Cuest. I. ¿Son cinco los universales?

Cuest. II. ¿La división de lo universal o predicable en cinco predicables es unívoca, y son inferiores al género y a la especie?

Cuest. III. ¿Esta división en cinco de lo predicable en común hace predicables inmediatos?

Cuest. IV. La necesidad del conocimiento de los predicables

**LOS PREDICAMENTOS DE ARISTÓTELES SE EXPLICAN JUNTO CON LAS CUESTIONES DEL SUTILÍSIMO  
DOCTOR ESCOTO**

*Distinción I: Los términos que significan cosas simples*

Resumen del texto de Aristóteles

Resumen del texto del Doctor

- Cuest. I. Si el libro de los predicamentos consta de diez predicamentos
- Cuest. II. ¿Qué es el término unívoco?
- Cuest. III. Las palabras equívocas y análogas
- Cuest. IV. ¿Es verdad que lo denominativo difiere solo en el caso o también en el significado?
- Cuest. V. ¿Qué es un término complejo y uno incomplejo y qué denotan?

*Distinción II: La ordenación en común de las cosas simples*

Texto de Aristóteles

Texto del Doctor

- Cuest. I. ¿Qué es predicamento y cuántos son?
- Cuest. II. ¿Qué se pone en los predicamentos?
- Cuest. III. ¿Las cosas constituyen en concreto o en abstracto la serie de los predicamentos?

*Distinción III: El orden del primer predicamento, la sustancia*

Texto de Aristóteles

Texto del Doctor

- Cuest. I. ¿Por qué la sustancia constituye este predicamento?
- Cuest. II. ¿Qué es la primera y la segunda sustancia?
- Cuest. III. ¿Por qué la primera sustancia es más sustancia que la segunda y más especie que género?
- Cuest. IV. ¿Qué se divide en la sustancia primera y segunda?
- Cuest. V. ¿Qué es la división en real o de razón, en unívoca y análoga?
- Cuest. VI. ¿El filósofo enumera convenientemente las propiedades de la sustancia?

*Distinción IV: El segundo orden, la cantidad*

Texto de Aristóteles

Texto del Doctor

- Cuest. I. ¿La cantidad, que constituye peculiarmente este predicamento, es realmente distinta de la cosa cuantificada?
- Cuest. II. ¿La sustancia material tiene partes integrantes con una cantidad precisa?
- Cuest. III. ¿Cuál es la razón formal de la cantidad?
- Cuest. IV. ¿La cantidad, que es el género de este predicamento, es lo que unívocamente se divide en continua y discreta como en especies propias?
- Cuest. V. ¿La cantidad continua de este predicamento se divide en permanente y sucesiva como en especies propias?
- Cuest. VI. ¿La línea de la superficie y del cuerpo es una especie continua de la cantidad?
- Cuest. VII. ¿Hay otras especies de cantidad continua?
- Cuest. VIII. ¿Cómo está constituida la coordinación del predicamento de la cantidad?
- Cuest. IX. ¿Cuáles son las propiedades de la cantidad?

*Distinción V: El orden del tercer predicamento: la relación*

Texto de Aristóteles

Texto de nuestro Doctor

Comentario

Artículo I. Las acepciones, divisiones y esencia de la relación en común

- Cuest. I. Las diferentes acepciones y divisiones de las relaciones
- Cuest. II. ¿Qué relación constituye este predicamento?
- Cuest. III. ¿Cuál es la esencia de la relación?
- Cuest. IV. ¿La esencia de la relación consiste en el acto o en la aptitud?



Artículo II. El sujeto, el extremo, el fundamento y la razón que establecen el fundamento de la relación

Cuest. I. El sujeto, el extremo y el fundamento de la relación

Cuest. II. ¿Qué género de ente puede ser el fundamento de la relación real?

Cuest. III. ¿Cómo se distingue la relación de su fundamento?

Cuest. IV. ¿Hay varias relaciones distintas por solo el número en un mismo sujeto?

Cuest. V. ¿Cuál es la razón fundamental múltiple: la razón esencial de relación de ella sobre la sumatura?

Cuest. VI. ¿Cómo se funda en la unidad el primer género de relación? ¿Todas las comprendidas en él son mutuas y reales?

Cuest. VII. ¿Las relaciones del segundo género se fundan en potencia o en acto?

Cuest. VIII. ¿Cómo se fundan en la medida las relaciones del tercer género? ¿Son todas no mutuas?

Cuest. IX. ¿Dios se relaciona con las creaturas con relación real?

Artículo III. El término y el correlativo de la relación

Cuest. I. ¿Qué es el término y el correlativo de la relación? ¿Cómo la especifican y definen?

Cuest. II. ¿Es absoluta o relativa la razón formal del término?

Cuest. III. ¿El término de relación real debe existir necesariamente en acto y ser realmente distinto?

Cuest. IV. ¿Cómo debe constituirse la coordinación de este predicamento bajo un supremo capítulo?

Artículo IV. Las propiedades de las relaciones

Cuest. I. La contrariedad y la oposición de los relativos

Cuest. II. ¿Es propio de las relaciones recibir un más y un menos?

Cuest. III. La rivalidad por naturaleza del conocimiento y de la definición y su cambio

*Distinción VI: El orden del cuarto predicamento, la cualidad*

Texto de Aristóteles

Texto del Doctor

Comentario

Cuest. I. ¿Aristóteles define exactamente lo que constituye este predicamento de la cualidad?

Cuest. II. ¿Cómo el hábito y la disposición constituyen la primera especie de la cualidad?

Cuest. III. ¿Qué es la potencia y la impotencia que constituyen especie? ¿Cuál es su diferencia?

Cuest. IV. ¿Cómo la pasión y la cualidad pasible constituyen esta especie y difieren entre sí?

Cuest. V. ¿Cómo la forma y la figura constituyen la cuarta especie, la cualidad?

Cuest. VI. ¿La división establecida de la cualidad es unívoca y suficiente de género en especies distintas realmente?

Cuest. VII. ¿Cuáles y cuántas son las propiedades de la cualidad?

*Distinción VII: Los seis últimos predicamentos*

Texto de Aristóteles

Cuest. I. ¿Los seis últimos predicamentos son relaciones que se aplican extrínsecamente

Cuest. II. El quinto y el sexto predicamento: la acción y la pasión

Cuest. III. El sétimo predicamento: el *ubi*

Cuest. IV. El octavo predicamento: el sitio o posición

Cuest. V. El predicamento «cuándo»

Cuest. VI. El último predicamento: el hábito

*Distinción VIII: Los postpredicamentos*

Cuest. I. ¿Qué es la oposición en común? ¿Esta división es conveniente y suficiente?

Cuest. II. ¿Puede haber regresión al hábito con una sola privación?

Cuest. III. ¿La oposición contradictoria es la mayor de todas?

Cuest. IV. El movimiento primero y el hábito

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS FRANCISCANAS

- De Valera, Jerónimo (1610) *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*. Limae: Francisco del Canto.
- De Córdoba y Salinas, Diego (1957) *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, edición y notas de Lino Canedo, Washington: Academy of American Franciscan History.
- 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. Capitulum 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.
- Orden de Friales Menores (1650). *Cronologia Histórico-Legalís 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-Legalís 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*. Romae: Ed. a patribus collegii S. Bonaventurae.
- Salinas y Córdoba, Buenaventura (1957) *Memorial de las historias del nuevo mundo. Pirú*, 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.
- Constitutiones Narbonenses (1260): Statuta Generalis Ordinis edita in Capitulis Generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292 (Editio critica et synoptica), ed. M. Bihl, *Archivum Franciscanum Historicum* 34
- Constitutiones Asisienses (1340): *Acta et Constitutiones Capituli Generalis Assisiensis* (1340), ed. F. Delorme, *Archivum Franciscanum Historicum* 6 (1913), 251266.

*Constitutiones Farinerianae* (1354): *Statuta Generalia Ordinis edita in Capitulo Generali an. 1354 Assisii celebrato, communiter Farineriana appellata*, ed. M. Bihl, *Archivum Franciscanum Historicum* 35 (1942), 351-12, 177-253.

*Constitutiones Martinianae* (1430): *Orbis Seraphicus*, ed. D. Gubernatis a Sospitello, Vol. 3, 82-90 & *Bullarium Franciscanum, nova series* I, n. 4, 3-12.

*Constitutiones Capistranenses* (1443-1449): *Orbis Seraphicus*, ed. D. Gubernatis a Sospitello (Rome, 1684), Vol. 3, 95-105.

*Constitutiones Alexandrinae* (1500): *Orbis Seraphicus*, ed. D. Gubernatis a Sospitello (Rome, 1684), Vol. 3, 138-210.

*Por la Universidad de Salamanca y las sagradas religiones de santo Domingo y san Agustín sobre la confirmación del estatuto y juramento de enseñar y leer las doctrinas de san Agustín y santo Tomás y no contra ellas.* (1627), Barcelona, Pedro Lacavalleria.

Nicolás Antonio (1783-88) *Bibliotheca hispana nova, sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV.* Madrid, Joachimum de Ibarra Typographum regium.

Montalvo, Fransico Antonuo (1683) *El sol del nuevo mundo ideado y compuesto en las esclarecidas operaciones del bienaventurado Toribio arzobispo de Lima.* Roma, Imprenta de Ángel Bernaud.

#### FUENTES FRANCISCANAS MEDIEVALES

Cenci, Cesare (1990) "Constitutiones Prenarbonenses (-1239), De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensibus", *Archivum Franciscanum Historicum* 83 (1990), 5095.

Matthaei Pariensis (1874) *Chronica Majora.* Edited by Henry Richardus Luard. London: Longman and Co.

Matthaei Pariensis (1866) *Historia Anglorum.* Edited by Sir Frederic Madden. London: Longman and Co.

Thomas of Eccleston (1909) *De Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, edited by Fathr Cuthbert, London: Sands and Co.

Thomas of Eccleston (1951) *De adventu Fratrum Minorum in Angliam*, ed. A. G. Little, Manchester, England: Manchester University Press.

Boehmer, Hermann (1908). *Chronica Fratris Jordani.* (In Colleclion d'Études et de Documents sur l'Histoire Religieuse et Lilteraire du Moyen Age, T. VI) Paris: Librairie Fischbacher.

Salimebe de Adam (1942) *Cronica.* A cura di Ferdinando Bernini. 2 volumenos. Bari: Tippgrafi-Editoriali Gius Laterza.

Giuseppe Scalia, ed (1998) *Salimbene de Adam: Cronica*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis Vol. 125, Turnholt: Brepols.

Joseph Baird, Giudeppe Baglivi, and Jon Kane, ed. (1986) *The Chronicle of Salimbene de Adam*, Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.

Herman, Placid (1961) *XIIIth Century Chronicles: Jordan of Giano, Thomas of Eccleston, Salimbene degli Adami*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1961.

#### FUENTES CRONÍSTICAS Y UNIVERSITARIAS PERUANAS

Buenaventura de Salinas y Córdova (1631) *Memorial de las historias del nuevo mundo Perú*.

Giovanni Anello (1631) *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*.

Antonio de la Calancha (1638) *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta Monarquía*.

Diego de Córdova y Salinas (1651) *Coronica de la Religiosissima Provincia de los Doze Apostoles del Perú*.

Juan de Matienzo (1567) *Gobierno del Perú*.

Juan de Solórzano y Pereira (1647) *Política Indiana*.

Universidad de San Marcos, *Constituciones de 1571 (Constituciones toledanas)*.

Universidad de San Marcos, *Constituciones de 1578 (Constituciones agregadas y añadidas)*.

Universidad de San Marcos, *Constituciones de 1581 (Constituciones Nuevas)*. Impresas por el célebre Antonio Ricardo en 1602.

Universidad de San Marcos, *Constituciones de 1624 (Constituciones añadidas por los virreyes Marques de Montesclaros)*.

Eguiguren, Luis Antonio (1939) *Alma Mater. Orígenes de la Universidad de San Marcos (1551-1579)*. Lima: UNMSM.

Eguiguren, Luis Alberto, (1940) *Diccionario histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus colegios: crónica e investigación*, Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Eguiguren, Luis Antonio (1951) *La Universidad Nacional Mayor de San Marcos. IV centenario de la fundación de la Universidad real y pontificia y de su vigorosa continuidad histórica*. Lima: UNMSM.

Valcárcel, Carlos Daniel (1955) *Reforma de San Marcos en la época de Amat*. Lima: UNMSM.

#### FUENTES ESCOTISTAS

- Duns Scoti, Ioannes (1973). *Opera Omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem, Civitas Vaticana, typis Polyglotis Vaticanis. VII, Ordinatio. Liber secundus, a distinctionibus prima ad tertiam.
- Duns Scoti, Ioannes (1999). *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*. En: Opera Philosophica I. Editado por Etzkorn Andrews, Green Gal y Wood Noone. Nueva York: Franciscan Institute.
- Duns Scoti, Ioannes (1997). *Quaestiones on the Metaphysics of Aristotle*. Translated by Etzkorn, Andrews and Wolter, Allan. Nueva York: Franciscan Institute.
- Duns Escoto, Juan (1960). *Obras del Doctor Sutil Duns Escoto*. Edición bilingüe. Madrid: BAC.
- AA. VV. *De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgo, 11-17 septembris 1966 celebrati*, ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1968.
- AA. VV. *Deus et homo ad mentem Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Vindobonae, 28 sept.-2 oct. 1970*. ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1972.
- AA. VV. *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Congressus Scotistici Internationalis Paduae 24-29 sept. 1976*, ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1978.
- AA. VV. *Homo et Mundus. Acta Congressus Scotistici Internationalis Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1984.
- AA. VV. *Via Scoti: methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Roma 9-11 marzo 1993*, ed. Commissionis Scotisticae, Societatis Internationalis Scotistica, Roma, 1993.

#### FUENTES SECUNDARIAS

- Ajo González de Rapariegos, Cándido María (1957-1966) *Historia de las Universidades Hispánicas*, vols. I a V, Madrid.
- Alarco Larrabure, Gerardo (1996). *Agustín de Hipona; ensayos sobre su itinerario espiritual*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Alberigo, Giuseppe, ed. (1993) *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Alejo Montes, Javier (1990) *La Reforma de la Universidad de Salamanca a finales del siglo XVI*, Salamanca.
- Alonso, José (1998) "El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América". En *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*, IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos.

- Álvarez de las Asturias, Nicolás, ed. (2016) *El IV Concilio de Letrán en perspectiva histórico-teológica*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Álvarez Gómez, Jesús (1987) *Historia de la vida religiosa*. 3 volúmenes. Madrid: Instituto Teológico de Vida religiosa.
- Alvarado Doderó, Fausto (2013). *Virreinato o colonia: Historia conceptual. España-Peru. Siglos XVI, XVII y XVIII*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Peru
- Altuve-Febres Lores, Fernán (1996) *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*. Dupla Editoral, Lima.
- Aparicio, Severo (2001) *La orden de la Merced en el Perú: estudios históricos*. Cuzco: Provincia Mercedaria del Perú.
- Anna, Timothy (1986) *España y la independencia de América*. México.
- Andrés, Melquiades (1994) *Misioneros extremeños en Hispanoamérica y Filipinas. Diccionario biográfico y bibliográfico*. Madrid: BAC.
- Aristóteles (1982) *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995) *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995) *Física*. Madrid: Gredos.
- 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.
- Aubenque, Pierre y otros (1985) *Études aristotéliennes. Métaphysique et théologie*. París: J. Vrin.
- Bacigalupo, Luis (1999) "Probabilismo y Modernidad. Un capítulo de la Filosofía moral del siglo XVIII y su repercusión en el Perú", en Fernando Armas Asín (Comp.) *La construcción de la Iglesia en los Andes*, Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Bacigalupo, Luis (2022) *Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP
- Ballón Vargas, José (2008) "Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII", *Revista de Filosofía*, 60, pp. 27-43.
- Beckham, J. P., Honnefelder, L. Schimpf, G. Wieland, eds. (1987) *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Meiner.
- Bellina, Giancarlo (2019) *Una sola fe... diversas costumbres. Las cartas de San Gregorio Magno y la evangelización de los anglos*. Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae.
- Ballesteros, M. (1987) *La novedad indiana. Noticias, informaciones y testimonios del Nuevo Mundo*. Madrid, Alhambra.

- Balic, Carlo (1965) "The life and works of John Duns Scotus", in J. K. Ryan and B. M. Bonansea, eds., *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington D. C., The Catholic University of America Press.
- Belda Plans, Juan (1999) "Hacia una noción crítica de la "Escuela de Salamanca", *Scripta Theologica*, 31 (1999), pp. 367-411
- Belda Plans, Juan; (2000) *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.
- Beltrán de Heredia, Vicente (1966) *Bulario de la Universidad de Salamanca*, tres tomos Salamanca: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Salamanca.
- Beth Ingham, Mary, and Dreyer, Mitschel (2004) *The Philosophical vision of John Duns Scotus. An introduction*. Washington: The Catholic University America Press.
- Beuchot, Mauricio (1996) *Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Editorial Herder.
- Ballón Vargas, José Carlos (2011) *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, 2 tomos, Lima: UNMSM-UCS.
- Barreda y Laos, Felipe (1909) *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Berchanski, Juna Carlos, Oliver, Jaime y Oswaldo Piuuzzi (1980) Algunas concepciones de la historia vigentes en la historiografía indiana del siglo XVI, en *Histórica*, IV, 2, pp. 137-174.
- Bérubé, Camille (1984) "La première école Scotiste" in: *Preuve et raison à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, ed. Z. Kaluza & P. Vigneaux, Paris, 9-24.
- Berubé, Carolus (1979) "Antoine André, témoin et interprete de Scot", *Antonianum*, 54, pp. 386-446.
- Bettoni, Efrem (1966). *Duns Scoto. Filosofo*. Milán, Vita e Pensiero.
- Blastic, Michael (2010) "Minorite Life in the Regula Bullata: A Comparison with the Regula non Bullata". In *The Rule of the Friars Minor, 1209-2009: Historical Perspectives, Lived Realities*. Ashland, Franciscan Institute Publications.
- Bochensky, Józef (1985) *Historia de la lógica formal*. Madrid, Gredos.
- Borges, Pedro (1977) *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Borges, Pedro (1990a) "Características sociológicas de las Órdenes misioneras americanas", en *Evangelización y teología en América (siglo XVI), X Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 619-625.
- Borges, Pedro (1990b) "Perfil sociológico de los misioneros extremeños en América", en S. García (ed.) *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo. actas y estudios*. Madrid. Turner-Soeciada Estatal Quinto Centenario.

- Bouguerol, Jean (1978) "Le origini e la finalità dello studio nell'Ordine Franciscano", *Antonianum*, 53, pp 405-422.
- Boulnois, Oiliver (1994) A la recherche d'un Duns Scot introuvable, en Bonino, S.-T.(ed.). *Saint Thomas au XXe siècle*. Éditions Saint-Paul, Paris, pág. 218-233
- Boulnois, Oiliver (2011). En busca de un Duns Escoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica, *Universitas Philosophica*, 56, pág. 177-199.
- Brading, David (2015) *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la republica criolla, 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Brading, David. 1993. *The First America, The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooke, Rosalind (1959) *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cacciatore, Giuseppe (2006) La escolástica española y la genesis de la filosofía latinoamericana. Alonso Briceño: metafísica e individualidad, *Limite*, 1, 14, Arica, Chile, pp. 5-24.
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2006) *Nature, Empire, and Nation. Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford: Stanford University Press.
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2007) *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carabias Torres, Ana María (1986) *Colegios Mayores: Centros de Poder. Los Colegios Mayores de Salamanca durante el siglo XVI*, Salamanca, 3 vols.
- Carbia, Rómulo (1940) *La crónica oficial de las Indias Occidentales*. Buenos Aires, Edición Buenos Aires.
- Carbonell, Charles-Olivier (1986) *La historiografía*. México: FCE.
- Carbonell, Charles-Olivier (1981) *L'Historiographie*. París: Press Universitaires de France.
- Cardim Pedro y Joan Lluís Palos (éd.) (2012), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid-Francfort, Iberoamericana-Vervuert.
- Carmichael, Anthony (1904) "The Origin of the Rule of St. Francis" in *Dublin Review*, CXXXIV, 269, April, pp. 357-395.
- Cassirer, Ernst (1943) *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 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*, Lima: UNMSM-UCS, pp. 435-514.
- Collingwood, Robin George (1946) *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Collingwood, Robin George (1952) *La Idea de Historia*. México-Buenos Aires: FCE.



- Conti, Manuelle (1982) "Lo sviluppo degli studi e la clericalizzazione dell'Ordine", *Antoniano* 57, 321-346.
- Corominas, Joan (1984) *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos.
- Cross, Richard (2011) "Duns Scotus: Some Recent Research", *Journal of the History of Philosophy*, 49, 3, pp. 271-295.
- Courtenay, W.J. (1999) "The Instructional Programme of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century," in *The Medieval Church: Universities, Heresy ; and the Religious Life. Essays in Honor of Gordon Leff*, ed. Peter Biller and Barrie Dobson, Westbridge, UK: Boydell Press.
- Courtenay, W.J. (2001) Idem, "The Augustinian Community at Paris in the Early 14th Century" *Augustiniana*, 51 (2001): 159-69
- Couternay, William (2011) Early Scotists at Paris: A reconsideration, *Franciscan Studies*, 69, pp. 175-229.
- Cruz Hernández, Miguel (1963) *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid.
- Cubas Martín, Noemí (2011) "Graduados en las Universidades de Salamanca y Coimbra del Renacimiento", *Scripta manet. Actas del I Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO)*. Carlos Mata y Adrián Sáez, editores. Universidad de Navarra, Pamplona.
- De Estrada, D., Marichal, C., García, E., Nalda, E., Gonzalbo, P., Martínez, B., . . . Meyer, L. (2010). ¿Reino o colonia?: Nueva España, 1750-1804. In *Nueva Historia General de México* (pp. 307-354). Colegio de Mexico.
- De Libera, Alain (1992) "Reteur de la philosophie médiévale", *Le Débat*, 72, pp. 242-260.
- De Libera, Alain (1997) Le latin, ¿véritable langue de la philosophie? In *Aux origines du lexique philosophique européen* (Fédération internationale des instituts d'études médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 8), ed. Jacqueline Hamesse, 1-22. Brepols: Louvain-laNeuve.
- De Libera, Alain (1996) *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris, Editions du Seuil.
- De Castro, Manuel (1993) "la biblioteca de los franciscanos de Val de Dios, de Santiago (1222-1230)" *Archivo Ibero-Americano* 53, pp. 151-162.
- De las Casas, Bartolomé (2006) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.
- D'Ors, Alberto (1992) "Utrum nomem significet rem vel passionem in anima (Antonio Andrés y Juan Duns Escoto)", *European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Nimega.
- Denzinger, Henrici (1958) *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Carolus Rahner, ed. Herder: Barcinone-Friburgi-Romae.

- De Castro, M. -J. García-M.J. Portela. (1998) *San Francisco de Salamanca y su Studium generale*. Felipe II y la Universidad e Salamanca. Brugos: Aldecoa Ediciones.
- De Bruyner, D. (1930) “Une liste de manuscrits prêts au XIIIe siècle à des Frères Mineurs” *Antonianum* 5, pp. 229-232.
- De Libera, Alain (2000) *La filosofía medieval*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- De Echevarría, Lamberto (1985) *Presentación de la Universidad de Salamanca*, Salamanca.
- Diels, Hermann y Walter Kranz (2005) *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. 3 bands. Berlín, Weidmann.
- Dilthey, Wilhelm (1994a) “Orígenes de la hermenéutica”, en *Obras VII. Mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm (1994b) “Comprensión y hermenéutica”, en *Obras VII. Mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- D'Onofrio, Sandro. “Aquinas as representationalist: the ontology of the species intelligibilis” (Doctoral Thesis, State University of New York: New York, 2008).
- Dussel, Enrique (1994) *Historia de a filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Egoávil, Jean Christian (2018) “Filosofía escotista en el virreinato del Perú”, en *Proyecto Estudios Indianos*. Disponible en <http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/filosofia-escotista-en-el-virreinato-del-peru/> . Consultado el 21 de noviembre de 2019.
- Egoávil, Jean Christian (2019a) “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” en <http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/memorial-por-la-religion-de-san-francisco-en-defensa-de-las-doctrinas-del-serafico-doctor-san-buenaventura-del-sutilisimo-doctor-escoto-y-otros-doctores-clasicos-de-la-misma-religion/> Consultado el 5 de diciembre de 2019.
- Egoávil, Jean Christian (2019b) “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 y Martina Vinatea (Eds.) *La escritura del territorio americano*, Nueva York: IDEA.
- Egoavil, Jean Christian (2020) “El pensamiento virreinal: ¿orígenes de la filosofía latinoamericana?”, en *Filosofía Afilada*, en: <https://www.filosofia-afilada.org/post/filosofia-latinoamericana-origenes>
- Egoavil, Jean Christian (2021a) «Tras los pasos de la ciencia en el Perú virreinal: Notas al opúsculo Galileo Galilei de Juan Vásquez de Acuña (Lima, 1650)». *Sílex*, 11(1), 148–162. <https://doi.org/10.53870/silex.202111169>

- Egoavil, Jean Christian (2021b) Del antimedievalismo de los siglos XVIII y XIX al neomedievalismo del siglo XXI en el pensamiento filosófico peruano. Un balance historiográfico, *Signum*, 22, 1, pp. 19-42
- Elías de Tejada, Francisco y Percopo, Gabriella (1963). *Historia del pensamiento político catalán*. Vol. 1, Sevilla, Montejurra.
- Ensenyat Pujol, Gabriel (2012) “La casa reial mallorquina: franciscanisme i lullisme”. *Jaume II i Sanç I. Dues actituds, un mateix projecte. XXX Jornades d'Estudis Històrics Locals*. Palma, IEB, pp. 73-99.
- Errasti, M. (1986) *América franciscana. I. Evangelizadores e indigenistas franciscanos del siglo XVI*, Santiago de Chile: Cefepal.
- Esser, Kajetan (1976) “Studium und Wissenschaft im Geiste des hl. Franziskus von Assisi”, *Wissenschaft und Weisheit*, 39, 26-41.
- Esser, Kajetan (1976) *La Orden franciscana, Orígenes e Ideales*, Aránzazu, 1976.
- Esperabé de Arteaga, Enrique (1914) *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*. Tomos I y II, Salamanca: Imprenta y Librería de Francisco Núñez Izquierdo.
- Esteve Barba, Francisco (1992) *Historiografía Indiana*. Madrid: Gredos.
- Farrell, Allan P. (1970) *The jesuit Ratio Studionun of 1599*. Translate into English, with an Introduction and explanatory notes by Allan Farrell S.J. University of Detroit.
- Felder, Hilarin (1904) *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br.
- Fernández Sebastián, Javier (2004-2005) “¿Qué es un diccionario histórico de conceptos políticos?”. *Dialnet*, pp. 223-240
- Febvre, Lucien y Henri – Jean Martin. (1958) *L'apparition du livre*. París: Au cercle de la librairie.
- Fontana, Joseph (1982) *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Fonzo, Ludocivo (1940) “Lo studio del Dottore Serafico nel' Collegio di S. Bonaventura” in Roma (1587-1873)”, *Miscellanea Francescana* 49, 153-186.
- Fonzo, Ludovico (1944) “Studi, studenti e maestri nell'Ordine dei Francescani Conventuali dal 1223 al 1517”, *Miscellanea Francescana* 44, 167-195.
- Forlivesi, Marco. (2014) Il problema storiografico della nozione di “filosofia scoastica” e la genesi della nozioni di “seconda scolastica”, *Trans/Form/Ação, Marília*, v. 37, p. 169-208, Edição Especial.
- Fraile, Guillermo (1971) *Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta fines del siglo XVIII*. Madrid: BAC.
- Fueter, Eduard (1953) *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires, Editorial Nova.

- Furlong, Guillermo (1952) *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (entre 1536 y 1810)*. Buenos Aires.
- Gálvez Peña, Carlos (2017). “Historias religiosas como narrativas imperiales en el Perú del siglo XVII”. En *Literatura y cultura en el virreinato del Perú: apropiación y diferencia (Historia de las Literaturas en el Perú. Tomo II)*. Carlos García-Bedoya y Raquel Chang-Rodríguez, eds. LIMA. Fondo Editorial PUCP. pp. 301 - 336.
- Gaos, José (1960) Notas sobre la historiografía, *Historia Mexicana*, Colegio de México, 9, 4, abril-junio, pp. 481-508.
- García. J. (2006) *Los franciscanos en España. Historia de un itinerario Religioso*. Santiago de Compostela, Eco Franciscano.
- García Bacca, Juan (1954) *Antología del pensamiento filosófico venezolano (siglos XVII-XVIII)*. Caracas: Ministerio de Educación.
- García Bacca, Juan (1955) *Antología del pensamiento en Colombia (siglos XVII-XVIII)*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- García y García, Antonio e Isaac Vásquez Janeiro (1986) La biblioteca del arzobispado de Santiago de Compostela, D. Bernardo II (1240), *Antonianum* 61, pp. 540-568.
- García Oro, José (1993) La Biblioteca de San Francisco de Santiago antes de la exclaustración, *Homenaje a Daría Vilariño*, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 387-396.
- García Oro, J. (2006) *Los Franciscanos en España: Historia de un itinerario religioso*, Santiago de Compostela.
- García Oro, José (1988) *Francisco de Asís en la Espala Medieval*. Madrid: CSIC.
- García Ayuardo, Clara (2010) *Las reformas borbónicas, 1750-1808*. México: FCE.
- Ghisalberti, Alessandro (1996) “Giovanni Duns Scoto e la scuola scotistica”, in: *Storia della teologia nel medioevo III: La teologia delle scuole*, ed. G. d’Onofrio, Casale Monferrato, 325-374.
- Ghisalberti, Alessandro (2004) Lógica, en *Manual de Filosofía franciscana*, Madrid, BAC.
- Giacon, Carlo (1944). *La seconda scolastica*. Milano: Fratelli Bocca, 3v
- Gilson, Etienne (2007) *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: EUNSA.
- González, Jaime (1989) “Cátedras universitarias franciscanas en la América del S. XVII”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, La Rábida, Editorial Deimos, pp.677-691.
- González Ayesta, Cruz (2007) “Introducción”. DUNS ESCOTO, Juan. *Naturaleza y Voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, Q. 15*. Navarra: EUNSA.

- Gracia, Jorge (1998a) "Suárez (and later scholasticism)". In: MARENBNON, John (ed.). *Medieval philosophy*. London: Routledge. p. 452-474. (Routledge History of Philosophy, v. 3)
- Gracia, Jorge (1998b) *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*. EUNSA: Pamplona.
- Gratien de París (1947) *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los Frailes Menores*. Buenos Aires, 1947
- Grondin, Jean (2006). *Introducción a la Metafísica*. Madrid: Herder.
- Guerra, José Antonio (1978) *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC
- Hampe, Teodoro, comp. (1999). *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos.
- Hartmann, Nicolai (1909) "Zur Methode der Philosophiegeschichte," *Kant-Studien* 15, 459-85.
- Hebrera, José Antonio (1991) *Crónica de la Provincia Franciscana de Aragón*. Madrid, Cisneros.
- Heras, Julián (1995) *El convento de los Descalzos de Lima. Cuatro siglos de historia y de arte*. Lima: Convento de los Descalzos.
- Heras Julián (2001) Los franciscanos en la Universidad de San Marcos. En *Revista teológica limense*, 35, 1, pp. 5-20
- Hertling, Ludwig (1961) *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Hoffmann, Tobias (2016) *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*.
- Hofmeister Pich, Roberto (2011) "Notas sobre Jerónimo Valera e sua Obras sobre lógica". *Caurensia* 6, pp.169-202.
- Hofmeister Pich, Roberto and Alfredo Culleton (2016) "Scholastica colonialis: Recepç o e Desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, Séculos 16-18" (Conference)
- Hoenen, Maarten (1998) "Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period", in: *John Duns Scotus (1265/6-1308): Renewal of Philosophy, Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, ed. E.P. Bos, Elementa, Band 72, Amsterdam, 197-210.
- Honnefelder, Ludger (1995) "Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie", in: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. Maarten J.F.M. Hoenen, J.H. Josef Schneider, Georg Wieland, Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 6, Leiden-New York-Köln, 249-262.
- Honnefelder, Ludger (1996) "Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und -Perspektiven. Eine Einführung", in: *John Duns Scotus*,

- Metaphysics and Ethics*, ed. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 53, Amsterdam, 1-33.
- Honnefelder, Ludger (1989) *Ens in quantum ens: der Begriff des Seienden als solchen, als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff.
- Honnefelder, Ludger, Wood Rega and Dreyer Mechthild (1996) *John Duns Scotus, Metaphysics and ethics*, Brill, Leiden.
- Honnefelder, Ludger (2005) *Duns Scotus*, Achendorff, Münster
- Honnefelder, Ludger and Roberto Hofmeister Pich (2018) *Reception and Development of John Duns Scotus' Metaphysics, 14th – 18th Centuries*. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh.
- Jedin, Hubert y Reppen, Konrad (1966). *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Kagan, Richard (1981) *Universidad y sociedad en la España moderna*. Madrid, Tecnos.
- Kagan, Richard L. y Parker, Geoffrey, EDS. (2001) *España, Europa y el mundo Atlántico* (Homenaje a John H. Elliott), Madrid, Marcial Pons.
- Kaluza, Zenon (1986) “Le “De universalibus” de Jean de Maisonneuve et les épicuriens littéraux”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, 469-516.
- Kaluza, Zenon (1988) *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècle*, Bergamo.
- Kaluza, Zenon (1998) “Late Medieval Philosophy, 1350-1500”, in: *Routledge History of Philosophy*, Volume III: Medieval Philosophy, ed. John Marenbon, London-New York, 426-430.
- Kant, Immanuel (2004) *¿Qué es la ilustración?* Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- Karamanolis, George (2006) *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press.
- King, Peter (2004) *Metaphysics. The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- King, Peter (1992) Duns Scotus on Common Nature, *Philosophical Topics*, 20, pp. 50-76.
- King, Peter (1992) Duns Scotus on Singular Essences, *Medioevo*, 12, pp. 22-46
- Kristeller, Paul Oskar (1969) “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”, in: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Second Edition, Rome, 553-583.
- Kristeller, Paul Oskar (1970) “The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning”, *The American Benedictine Review* 21, 1-54.

- Lamouroux, Fernando (1988) *La revolución contable en la Salamanca histórica. La Universidad de Salamanca en la encrucijada contable de los ss. XV y XVI a través de sus cuentas*. Salamanca.
- Landini, Lawrence (1968) *The Causes of the Clericalization of the order of Friars Minor 1209-1260 in the Light of Early Franciscan Sources*, Chicago.
- Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa.
- Lavallé, Bernard. 2005. *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lázaro Pulido, Manuel (2010) “La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica”. *Carthaginensis* 26, pp. 247-292.
- Lázaro Pullido, Manuel (2011) “Scholastica Colonialis: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños”, *Cuariensia*, 6, pp.147-167.
- Lefebvre, George (1971) *La naissance de l'historiographie moderne*. Paris: Flammarion.
- Lefebvre, George (1975) *El nacimiento de la historiografía moderna*. México: Ediciones Martínez Roca.
- León Florido, Francisco (2005) *Translatio Studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media*. *Revista General de Información y Documentación*, vol. 15 núm. 2, 51-77.
- León Florido, Francisco (2015) *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*. Madrid, Escolar y Mayo Editores.
- Leonard, Irving (1953) *Los libros del Conquistador*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Levene, Ricardo (1951) *La Indias no eran colonias*. Espasa Calpe, Buenos Aires.
- Linehan, Peter (1975) *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Longpré, E. (1929) “Nouveaux documents franciscains d'Écosse”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 4, p. 12
- López, Atanasio (1915) *La Provincia de España de los Frailes Menores. Apuntes histórico-críticos sobre los orígenes de la Orden franciscana en España*. Santiago: El Eco Franciscano.
- Lucena Giraldo, Manuel (2004) “La constitución atlántica de España y sus Indias”, *Revista de Occidente*, No. 281.
- Macera, Pablo (1963) “El probabilismo en el Perú durante en el siglo XVIII”, en *Trabajos de Historia*, Lima.



- MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton: Princeton University Press.
- Magnavacca, Silvia (2005) *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, UBA y Miño y Dávila.
- Maranesi, Pietro (1999) “San Francesco e gli studi: análisis del «Nescientes litteras» del capitolo X della Regola Bollata”, *Collectanea Franciscana*, 69 pp. 7-41.
- Maranesi, Pietro (2002) “I commenti allá Regola francescana e la questione dello studio”, *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Centro Italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, pp. 35-81
- Maranesi, Pietro (2003a) “La minorita e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell’Ordine francescano”, *Laurentianum*, 44, pp. 25-61
- Maranesi, Pietro (2003b) “L’Intentio Francisci sul rapporto tra minorita e studio nel dibattito dell’Ordine Franciscano”, *Laurentianum*, 44, pp. 273-304.
- Marenbon, John (1987) *Late Medieval Philosophy (1150-1350) An Introduction*. London: Routledge.
- Marenbon, John (1998) Boethius: from antiquity to the Middle Ages. *Medieval Philosophy*. III. Routledge: London/New York.
- Marenbon, John (2004) Life, milieu, adn intelectual contexts. *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maillard Álvarez, Natalia (2004) «El mercado del libro en Sevilla durante el reinado de Felipe II». En *La memoria de los libros: estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América*. Vol. II. Cátedra García, Pedro M. (Coord.) España: Cilengua. Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española e Instituto de Historia de Libro y de la Lectura, pp. 547 -566.
- Martínez, Leandro (2007) *El Confesor del Rey en el Antiguo Régimen*. Madrid, Ed. Complutense.
- Martcorena Estrada, Miguel (2012) *San Marcos de Lima. Universidad Decana en América. Una argumentación histórico-jurídica y el Derecho Indiano*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Martines Ferrer, Luis y José Gutiérrez (2017) *Tercer Concilio Limense (1583-1591)*, Edición bilingüe, Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- Martínez Laya, Jesús (2018) *San Marcos. Testimonio histórico-documental (1551-1820)*. Lima, Fondo editorial UNMSM. Archivo Histórico Domingo Angulo)
- Medina, José Toribio (1965) *La imprenta en Lima (1568-1824)*, Santiago de Chile.
- Mendiburu, Manuel (1931). *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Lima: Librería e Imprenta Enrique Palacios.
- Merino, José Antonio y Francisco Martínez Fresneda (2004) *Manual de Filosofía franciscana*. Madrid: BAC.



- Merino, José Antonio (2007) *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC.
- Mejía Valera, Manuel (1963) *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Lima: UNMSM.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (2012) “Apuntes para una teoría de la razón”, en *Obras Esenciales*, III, 1, Lima, Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma.
- Monti, Dominic, O.F.M. (2010) “‘Deservedly Approved by the Roman Church’: The Context for Papal Recognition of Francis’s *forma vitae*.” In *The Rule of the Friars Minor, 1209-2009: Historical Perspectives, Lived Realities*. Ashland, Franciscan Institute Publications.
- Morelli, Federica y Alejandro E. Gómez (2006) « La nueva Historia Atlántica: un asunto de escalas », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliographies, mis en ligne le 05 avril 2006, consulté le 14 juillet 2021.
- Mosterín, Jesús (1978) “Sobre el concepto de Modelo”, en *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 8, 2, pp. 131-141.
- Moorman, John (1952) *The Grey Friars in Cambridge 1225-1538*. The Birkbeck Lectures 1948-9, Cambridge.
- Mulchahey, Michèle (1998) “First the Bow is Bent in Study” *Dominican Education before 1350*, PIMS Studies and Texts 132, Toronto.
- Muñiz Rodríguez, Vicente (1996) “Pensamiento escotista en la España medieval (siglos XIV-XV)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3, pp. 77-84.
- Muñoz García, Ángel (1996) “La filosofía en la Venezuela colonial”, en *La filosofía en la América Colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Bogotá, El Búho.
- Muñoz García, Ángel (2004) “Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y de América”, *Patio de Letras*, 2, 2, 1.
- Muralt, Andrés de (2002) *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid, Istmo.
- Muralt, Andrés de (2008) *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Barcelona, Marcial Pons.
- Oediger, Friedrich Wilhelm (1953) *Über die Bildung der geistlichen im späten Mittelalter*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 2, Leiden-Köln.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (1983) “Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y Alto Perú”, *Historia y Cultura*, 16, pp. 113-128.
- Otte, Enrique (1996) *Sevilla y sus mercaderes a fines de la Edad Media*. Sevilla: Fundación El Monte.
- Pacheco Vélez, César (1993) *Ensayos de simpatía. Sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.

- Pedersen, Olaf (1997) *The First Universities. Studium Generale and the origins of university education in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peláez Albendea, Manuel Juan (1993) *Estudios de Historia del pensamiento político y jurídico catalán e italiano*. Barcelona, PPU.
- Pena González, Miguel Anxo (2008) *Aproximación bibliográfica a la(s) "Escuela(s) de Salamanca"*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca.
- Pena González, Miguel Anxo (2009a) *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al Orbe Católico*, Madrid, BAC.
- Pena González, Miguel Anxo (2009b) "La(s) Escuela(s) de Salamanca. Proyecciones y contextos históricos", *Universidades hispánicas: colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna (II)*, *Miscelánea Alfonso IX*, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 185- 237
- Peña Cabrera, Antonio (1968) La Edad Media y la filosofía, *Letras* 40, pp. 29-40.
- Pease, Franklin (1995) *Las Crónicas y los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica.
- Phelan, John (1956) *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. California: University of California Press.
- Pietschmann, Horst (2002) *Atlantic History: History of the Atlantic System, 1580-1830*, Hamburgo, Joachim Jungius.
- Popper, Karl (1962) *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Pozzo, Riccardo (2012) Epilogue. *Translatio Studiorum in the Future*, in Sgarbi, Marco, ed. (2012) *Translatio Studiorum Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*. Brill: Leiden/Boston.
- Pou, José María (1911) Fray Gonzalo de Valboa, primer General de la orden, *Estudios Franciscanos*, 6, pp. 171-180 y 332-342.
- Prado, Javier (1941) *Estado social del Perú durante la dominación española*. Lima: Lib. Imp. Gil.
- Pretell, Milko (2018) Los primeros filósofos de la academia limensis, *Phainomenon*, 17, 2, pp. 141-149.
- Quine, Willard van Orman (1952), *Methods of Logic*. Kegan Paul.
- Quinto, Riccardo (2001) "Scholastica": storia di un concetto. Padova: Il Poligrafo.
- Ramis Barceló, Rafael (2014) "El pensamiento político franciscano de la corona de Aragón", *Mirabilia*, 18, pp 111-131
- Rashdall, Hastings (1936) *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- 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.
- Regalado, Liliana (2010) *Historiografía Occidental. Un tránsito por los predios de Clío*. Lima, Fondo PUCP.
- Reyes Gómez, Fermín de los (2005). «Segovia y los orígenes de la imprenta española». *Revista general de información y documentación*. Vol. 15, N°1, pp. 123 – 148.
- Richter Fernández-Prada, Federico (1989) “Colegio San Buenaventura de Nuestra Señora de Guadalupe de Lima”, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, Cuzco.
- 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.
- Robson, Michael (1997) *St. Francis of Assisi. The legend and the Life*. London-New York: Continuum.
- Rodríguez Cruz, Águeda María (1992) *La Universidad en la América Hispánica*. Madrid. Mapfre.
- Rodríguez Cruz, Águeda María (1977) *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca.
- Rodríguez Cruz, Águeda María (1979) *El oficio de Rector en la Universidad de Sahmanca y en las Universidades Hispanoamericanas*, Salamanca.
- Rojo, Francisco Javier (2014) “Intelectuales franciscanos y monarquía en la Castilla medieval”, en *SÉMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 26: 297-318
- Roest, Bert (2015) *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650*. Leuven: Brill.
- Roest, Bert (1965) *A History of franciscan education (c. 1217.1517)*. Leuven: Brill.
- Román Gutiérrez, José (1998) *Las reformas borbónicas y el nuevo orden colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rodríguez Rivero. Manuel (2011) *La edad de oro de los virreyes: El virreinato de la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal.
- Rucquoi, Adeline (1996) “Los franciscanos en el Reino de Castilla”, *VI Semana de Estudios Medievales*, José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García y Ángel García, coordinadores, Nájera, pp. 65-86
- Sala Balust, Luis (1956) *Reales reformas de los antiguos Colegios de Salamanca anteriores a las del reinado de Carlos III (1623-1770)*, Valladolid.
- Santinello, Giovanni y Piaia, Gregorio (2011) *Models ot the history og Philosophy*. 5 vol. Amsterdam: Springer.
- Salazar Bondy, Augusto (1967) *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Lima: Universidad de San Marcos.

- Senocak, Neslihan (1997) *Aspects of Thirteenth Century Franciscan Education, with Special Regard to the Province of Anglia*, MA Thesis Bilkent University.
- Sgarbi, Marco, ed. (2012) *Translatio Studiorum Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*. Brill: Leiden/Boston.
- Sgarbi, Marco (2012) Preface. *Translatio Studiorum* and intellectual history, in Sgarbi, Marco, ed. (2012) *Translatio Studiorum Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*. Brill: Leiden/Boston.
- Sheppard, J. A. (2002) "Vita Scoti", *Franciscan Studies*, 60, pp. 291-323.
- Stoetzer, Carlos (1982) *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Tarski, Alfred (1941) *Introduction to Logic*. Oxford, Oxford University Press.
- Tibesar, Antonino (1991) *Comienzo de los franciscanos en el Perú*, Iquitos: Centro de Estudios Teológicos.
- Torchia, Juan Carlos (2007) La querrela de la escolástica hispanoamericana: crisis, polémica y normalización, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 24, pp. 35-77
- Torres Saldamando, Enrique (1882) *Los antiguos jesuitas del Perú. biografías y apuntes para su historia*. Lima, Imprenta Liberal.
- Vargas Ugarte, Rubén (1941) *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima, s.n., 1941
- Vargas Ugarte, Rubén (1953) *Impresos peruanos (1584-1654)*, Lima: Biblioteca Peruana.
- Vargas Ugarte, Rubén (1957). *Historia del Perú: Virreinato, siglo XVIII*, Buenos Aires, López.
- Vargas Ugarte, Rubén (1970). *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares*. Lima: Carlos Milla Batres.
- Vargas, Rosa Elvira (2013) Albert the Great on Metaphysics, in *A Companion to Albert the Great: theology, philosophy, and the sciences*, ed. Ireven Resnick. Leiden, Brill.
- Valcárcel, Carlos Daniel (1955) *Reforma de San Marcos en la época de Amat*. Lima: UNMSM.
- Vázquez Janeiro, Isaac (1968) La enseñanza del escotismo en España, *De doctrina Ioannis Duns Scoti, IV, Scotismus decursu saeculorum* (Studia scholastico-scotistica, 4) Romae, pp. 191-220.
- Vázquez Janeiro, Isaac (1971) "Repertorio de franciscanos españoles graduados durante la Edad Media" *Repertorio de Historia de las ciencias eclesiásticas en España* 3, Salamanca, pp. 235-320.
- Vásquez Janeiro, Isaac (1972) «Aportaciones históricas literarias a la Historia del pensamiento medieval español» *Antonianum* 47, 641-684.
- Vázquez Janeiro, Isaac (1984) "Rutas e hitos del escotismo primitivo en España", *Homo et Mundus. Acta Quinto Congressus Scotistici Internationalis*, Romae, pp. 419-436.

- Vázquez Janeiro, Isaac (1995) “Los estudios franciscanos medievales en España”, *VI Semana de Estudios Medievales*, pp. 43-64.
- Vásquez Janeiro, Isaac, (2002) “El convento y estudio de San Francisco”, en Rodríguez San Pedro ed. *Historia de la Universidad de Salamanca, trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca Universidad de Salamanca.
- Verlinden, Charles (1954) *Précédents médiévaux de la Colonie en Amérique*. México: IPGH.
- Vos, Antoine (2005) *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgh, Edimburgh University Press.
- Wagner, Elmar (1954). *Historia Constitutionum Generalium Ordinis Fratrum Minorum*, Rome.
- Webster, Jill (2000) *Els franciscans catalans a l'Edat Mitjana. Els primers menoretts i menorettes a la Corona d'Aragó*. Lleida, Pagès.
- Weckmann, Luis (1967) “The Middle Ages in the Conquest of Ameica”, Luis Hanke (ed.) *History of Latin American Civilizations: Sources and Interpretation*, vol.1, Boston, Little Brown.
- Weckmann, Luis (1984) *La Herencia medieval de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yangali, Oscar (2020) “La noción de unidad formal en relación con los entes de razón según José de Aguilar S. J”, *Solar*, 16, 1, pp. 105-125.
- Zabalza, Joaquín (1986) “La filosofía colonial de los siglos XVII y XVIII: ¿nuestra tardía Edad Media?”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 26, enero-marzo, pp. 9-14