

PRÓLOGO:
«PRIMERO, LA LÓGICA»: O POR QUÉ JERÓNIMO VALERA
INAUGURA EL ESTUDIO FILOSÓFICO EN AMÉRICA
AUSTRAL CON LA DIALÉCTICA

DR. RAFAEL CERPA ESTREMADOYRO¹

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

1 Es historiador de la filosofía y de la ciencia, especializado en el largo siglo XIX en América Latina. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y magíster en Historia de la Filosofía por la Universidad París-Sorbonne (París IV), con un diplomado en la Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas, es investigador RENACYT (nivel VII). Su investigación actual se centra en la historia de la lógica y en la circulación de saberes científicos entre actores andinos y occidentales, en particular en el ámbito de la medicina y la botánica médica.

ahí que la lógica ocupase así el umbral del *cursus* y fuese la apertura hacia los principios de todo método.

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

Queda pendiente aún una pregunta central: ¿por qué iniciar este proyecto con un texto de lógica y no con uno de metafísica, moral o filosofía natural? Jean Christian Egoavil señala en su estudio una serie de razones que podríamos calificar de externalistas, en cuanto explican la elección del punto de partida a partir de factores históricos, institucionales o contextuales. Mi posición se

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

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

Para reforzar su argumento, Valera recurre a una serie de analogías tomadas del mundo técnico: «ningún artífice —señala el ilustre chachapoyano— puede disponerse a la obra si no domina bien los instrumentos» y «ni el edificador puede levantar una casa sin el conocimiento del modo de edificar» (Valera, 1610, p. 3). La lógica cumple, precisamente, esa función instrumental. Para nuestro autor, saber qué significa definir, dividir y argumentar debe preceder al conocimiento de las definiciones, divisiones

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

y argumentos de las disciplinas particulares: «las cosas simples han de explicarse por medio de divisiones, definiciones y argumentaciones; por tanto, debe preceder el conocimiento [general] de estos» (Valera, 1610, p. 4). Este planteamiento remite a una célebre sentencia aristotélica citada por el propio fraile menor: «es absurdo buscar a la vez la ciencia y el modo de conocerla» (*Metafísica* II, 995a25-28), pues ello implicaría confundir niveles (Valera, 1610, p. 3). Valera no niega, sin embargo, que sea posible aprender sin un curso formal de lógica. Afirma, más bien, que la ciencia, en cuanto ciencia, exige dominar el modo en que se adquiere. De ello se desprende una consecuencia «didáctica» que Valera formula con claridad: «para que los términos se conozcan científica y ordenadamente, el modo de conocer debe preceder» (Valera, 1610, p. 3).

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

el lenguaje o los entes de razón? La opción nominalista la definía como una *scientia sermocinalis* centrada en los *nomina* o entidades puramente lingüísticas; la tomista —de gran influencia— la concebía como una *scientia rationalis* de *entia rationis* (definición, división, silogismo), en tanto condiciones que las cosas reciben por obra del intelecto (Ashworth, 2012, pp. 30-31).

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

4 Los escolásticos distinguían entre lo *necessarium ad esse* (lo necesario para que algo sea lo que es: sus constitutivos esenciales y condiciones *sine qua non*) y lo *necessarium ad bene esse* (lo requerido para que algo sea bien, es decir, para su perfección y funcionamiento óptimo). La dialéctica natural —el intelecto en cuanto posee la facultad de discurrir— es indispensable *ad esse* de las conclusiones científicas; sin ella, no hay ciencia posible. En cambio, la dialéctica artificial —método e instrumentos del conocer (*instrumentum sciendi*)— se requiere *ad bene esse*: no crea la ciencia, pero la hace más acabada y eficaz.

parados». También el jesuita remite al célebre pasaje aristotélico: «Es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de conocer» —absurdo, no imposible—, lo que implica que puede alcanzarse ciencia sin arte dialéctica, pero «no sin esfuerzo y peligro de error» (Couto, 1606, p. 49). Esta distinción por grados de perfección se advierte también en otro tratado conimbricense, el *Compendium* de 1627, atribuido al jesuita portugués Jerónimo de Paiva, que define la lógica como un *ars disserendi* y distingue entre una *logica docens* y una *logica utens*. Sostiene, además, que la lógica es práctica en cuanto «versa en confeccionar los modos de argumentar» y, al mismo tiempo, forma parte de la filosofía porque demuestra «por sus propios principios» (de Paiva, 1627, pp. 3-4). Asimismo, enfatiza el mismo principio de necesidad graduada propuesto por Sebastião do Couto: la lógica artificial es *ad bene esse*, mientras que la natural resulta imprescindible para casi todas las conclusiones (de Paiva, 1627, p. 6).

Esta distinción por grados no contradice el planteamiento del franciscano, sino que lo precisa. Valera no afirma la imposibilidad de conocer sin lógica, sino la prioridad del modo de conocer para alcanzar la ciencia de manera rigurosa y ordenada (Valera, 1610, p. 3). En términos conimbricenses, podría decirse que el franciscano apuesta por introducir desde el inicio a los estudiantes en la *logica docens*, de forma que sus razonamientos, juicios y definiciones en física, metafísica o ética se apoyen en reglas explícitas y no solo en hábitos naturales.

En el horizonte de la Segunda Escolástica, la lógica ocupaba así el umbral del orden curricular —seguida de la filosofía natural y culminada en la metafísica y la moral— porque su enseñanza temprana cumplía simultáneamente una función propedéutica y normativa. La *logica docens* proporcionaba el lenguaje común de

la filosofía —definición, división, demostración— que la *logica utens* aplicaría después en las otras disciplinas universitarias. De ahí su rendimiento pedagógico: enseñarla al inicio optimizaba el aprendizaje, prevenía definiciones defectuosas, silogismos inválidos y diagnósticos causales errados. En suma, comenzar por la lógica no era un gesto accesorio, sino la condición de inteligibilidad y de disciplina para las otras materias que conformaban el currículum de estudios.

La decisión de comenzar con lógica no solo se fundamentaba teóricamente, sino que existía también un marco institucional que establecía un orden casi fijo en la secuencia de enseñanza. El jesuita italiano Carlo Giacon, en su estudio pionero sobre la Segunda Escolástica, mostró que en los manuales de los siglos XVII y XVIII, en ocasiones, se daba el predominio de «interminables cuestiones de lógica formal»; en otras, la metafísica apenas se esbozaba y se remitía de inmediato a la teología (1944, pp. 9-10). Para evitar quizá tales desbordes, la *Ratio Studiorum* de 1599 estandarizó el trienio de filosofía, promovió la redacción de comentarios y *cursus philosophici* y estableció un influyente plan común de estudios, cuyo orden se mantuvo estable durante toda la Segunda Escolástica: lógica, filosofía natural y metafísica/ética. En los colegios jesuitas, el ciclo filosófico iniciaba con la lógica. El profesor debía explicar sus principios durante el primer año, dedicando «los dos primeros meses a un resumen de esta» (*Ratio Studiorum*, trad. Farrell, 1970, p. 41). El segundo y tercer año se reservaban al estudio y comentario de la *Física*, *De caelo*, *De generatione*, *De anima* y a la *Metafísica* (Farrell, 1970, pp. 42-43). Aunque Valera era franciscano, enseñaba filosofía como los jesuitas, y su magisterio estaba destinado a sus hermanos de Orden. De ahí que no resulta excesivo suponer que era consciente de

los cambios que en materia de enseñanza se estaban produciendo en Europa, y que por ello concibió su escrito, el primer tratado de filosofía en América Austral, como herramienta introductoria alineada con ese canon, dando prioridad editorial a la lógica para abrir el ciclo filosófico. En una cultura donde la enseñanza implicaba el dictado y la copia, un tratado de lógica impreso no solo ahorra tiempo: también homologaba el método. Y algo más: configuraba una identidad escotista en el ámbito educativo local. Si —como afirma Valera— «ya casi no hay gimnasios que no huelan a Escoto» (Valera, 1610, [s.p.]), fijar una *logica via Scoti* en un soporte duradero como la imprenta constituía a la vez una apuesta doctrinal y una estrategia editorial.

Prueba adicional de la primacía de la lógica en los colegios franciscanos de Lima es la confesión del propio Valera en el prefacio de su obra. Allí deja entrever que su tratado formaba parte de un ciclo de enseñanza que incluía «los libros de Lógica, Filosofía y Metafísica de Aristóteles», que él comentó durante dieciséis años (Valera, 1610, [s. p.]).⁵ Publicar primero la lógica implicaba preparar el terreno para que el lector se adentrara en esas materias con instrumentos afinados; además, suponía garantizar que el aprendizaje del pensamiento de Escoto no se redujera a tópicos, sino que permitiera apreciar al alumno la sutileza del maestro para tratar cualquier cuestión y «desatar nudos hercúleos»; su ingenio agudísimo, casi divino, para «abrirse paso entre los escollos y meandros de la dialéctica» (Valera, 1610, [s. p.]). En otras pala-

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

bras, antes de asumir conclusiones escotistas era preciso aprender a razonar según la lógica aristotélica iluminada por Escoto. El *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam* funcionaba, así, como prólogo de una secuencia pedagógica que articulaba convicciones epistemológicas, identidad franciscana y estructura curricular.

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

Más aún, las tres líneas de fuerza señaladas por Egoavil en su *Atenea Americana* confluyen con lo aquí defendido. El giro lógico-lingüístico tras el Tercer Concilio Limense confiere especial histórico a la prioridad del *ars cognoscendi* establecida por el franciscano: la lógica, entendida como regla del entendimiento, se vuelve también condición de traducibilidad y de catequesis. El carácter lógico-filosófico de la obra confirma nuestro planteamiento didáctico: introducir desde el inicio la *logica docens* garantiza definiciones y demostraciones «en forma» y explica por qué un tratado de lógica podía —y debía— abrir el trienio filosófico.

Por último, el vector político-institucional (la vía escotista y su temprana oficialización americana) prolonga lo que hemos denominado identidad metodológica: la imprenta no solo sustituye la copia manuscrita, sino que fija el método y forja una comunidad intelectual, al mismo tiempo que cristaliza una filiación escotista que Egoavil documenta como «primicia» de orden y de Orden.

De este modo, el lector puede pasar sin ruptura del cierre de este prólogo a la *Atenea Americana*: lo que aquí se defendió como «la vía a los principios de todos los métodos» se verá, en el ensayo de Egoavil, como la puerta misma que se abre por vez primera en estas tierras. Nuestra tesis aporta el fundamento epistemológico; la de Egoavil traza la proyección historiográfica: juntas configuran la figura de un nacimiento filosófico cuya seña distintiva es la prioridad del método. Con esa clave de continuidad, dejamos establecido el enlace: a continuación, Egoavil desplegará las pruebas históricas e ideológicas que muestran que el gesto pedagógico del franciscano peruano no solo organiza un curso, sino que inaugura una tradición. Por todo ello, que Valera iniciara su proyecto con un libro de lógica no fue un accidente, sino la expresión de una convicción profunda. Si la filosofía es —en su formulación clásica— amor a la sabiduría, el primer acto de ese amor consiste en aprender a ejercerlo con rectitud. Primero, la lógica; después, el *resto*.

Dabam Limae, die 4 Septembris a.D. 2025