

## Walter Redmond y la lógica escolástica en el Perú colonial

*Juan Carlos Torchia Estrada*

### I

El contenido de la escolástica hispanoamericana, como parte de la transferencia cultural que hizo el colonizador, correspondió a lo que de la Escuela sobrevivía en la Península. Una supervivencia que en importantes aspectos no era mero resto sino un reflorecimiento, en virtud de la atención a nuevos problemas, como los enfrentados por la Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria a la cabeza. Un reflorecimiento que corría paralelo con aspectos más tradicionales, representados por la enseñanza universitaria regular.

La apreciación de esta extensión americana de la escolástica tiene su historia, representada en los juicios que desde este lado del Atlántico se le han dispensado. Fue defendida por los sectores tradicionalistas, que la vinculaban a lo mucho de bueno que entendían se había recibido de España y su "civilización", y rechazada por los que sostenían que el futuro hispanoamericano residía en abrirse a una modernidad que consideraban- España había dejado pasar como quien deja pasar un tren al que no se sube. La época positivista, con su identificación de la

Edad Media con la oscuridad, su alta estima por la ciencia moderna y su desprecio por el método escolástico, que estimaba formalista y estéril, no hizo sino intensificar la visión negativa. Todavía hoy, cuando ya no se sostiene esa imagen despectiva de la etapa medieval y se ha matizado mucho la apreciación sobre la filosofía colonial, se nota en algunos de sus estudiosos la huella -la cicatriz, más bien-, del menosprecio sufrido por esa corriente. Lo que a veces da a sus escritos, con independencia del juicio que merezcan por su calidad, un aire defensivo.

Este contrapunto de opiniones, sin desaparecer del todo, ha dado paso a una situación distinta. Contribuciones como las de Walter Redmond, Mauricio Beuchot o Celina Lértora Mendoza; la promoción de esos estudios por autores como Ignacio Angelelli; y la acción de nuevos actores en este campo (Angel Muñoz García y el grupo *Parva Logicalia* en Venezuela, por ejemplo), han puesto la cuestión en un plano más sereno. Como no es nuestro propósito tratar este asunto en toda su amplitud, fijémonos en un solo aspecto, que tiene que ver directamente con el objeto de esta nota: la apreciación de la lógica escolástica.

Los historiadores de la lógica -principalmente de la lógica formal- han revalorado la lógica escolástica, y en particular aquellos aspectos propiamente medievales y no incluidos en el *corpus* aristotélico, denominados en general *parva logicalia*, como la cuestión de las propiedades de los términos. Con antecedentes en figuras como Bochenski, un buen ejemplo en nuestra lengua son los numerosos estudios de Vicente Muñoz Delgado en España. Del lado americano, pocos han hecho tanto por el estudio y la difusión de la lógica colonial como Beuchot y Redmond.

Redmond es autor, ante todo, de una obra básica: su *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies*,<sup>1</sup> la cual, por reunir unos 1.200 textos, publicados e inéditos, y contener además una extensa bibliografía secundaria sobre el asunto hasta la época de su publicación, es un elemento imprescindible para cualquier investigación posterior. Muchos de los trabajos de Redmond se refieren a figuras del siglo XVI y XVII de México y Perú, o a la lógica de ese período. Sólo como ejemplos: "Juan de Espinoza Medrano: Sobre la naturaleza de los universales" (1969); "Latin-American Colonial Philosophy: the Logic of Espinoza Medrano" (1974); "La lógica formal en la Nueva España: aspectos de la obra de

Fray Alonso" (1979); "Extensional Interpretation of General Sentences in 16<sup>th</sup> Century Ibero-American Logic" (1981); "La Lógica Mexicana de Antonio Rubio: una nota histórica" (1983); "Modal Logic in Sixteenth-Century Mexico" (1983); "Extensibilidad en la lógica asertórica y modal de la Nueva España" (1984); "'Sobre las oraciones modales' por Fray Alonso de la Veracruz" (1984); "Lógica y ciencia en la Lógica Mexicana de Rubio" (1984); *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (en colaboración con Mauricio Beuchot, 1985); *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el cuarto centenario de su muerte* (en colaboración con Mauricio Beuchot, 1986); *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Veracruz* (en colaboración con el mismo autor, 1987); "Relations and 16<sup>th</sup> Century Mexican Logic" (1990); "El Lunarejo on Abstract Entities" (1991). Redmond ha contribuido también a obras de referencia como la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) y la *Encyclopédie Philosophique* (1992). Entre las obras programadas o de próxima publicación se cuentan: *Manual de la lógica del Siglo de Oro* y *La lógica del Siglo de Oro: formalización e introducción*. No era aquí el propósito ser exhaustivos en cuanto a la bibliografía generada por Walter Redmond. Apenas apuntar hacia una obra que ya ha adquirido un volumen que justifica la visión de conjunto. Lo que corresponde hacer por razones de información y por razones de justicia.

Al conjunto de los escritos señalados se une ahora *La lógica en el Virreinato del Perú. A través de las obras de Juan Espinoza Medrano* (1688) e *Isidoro de Celis* (1787).<sup>2</sup> Lo trabajado anteriormente por este autor sobre el siglo XVI mexicano se complementa en este libro con ejemplos del XVII y el XVIII peruanos.

Juan de Espinoza Medrano (el "Lunarejo") (1632-1688), nacido en Perú y de condición india o mestiza, se doctoró en la Universidad de San Ignacio de Loyola en el Cuzco. Comenzó su carrera docente, según era frecuente, como profesor de Artes, y después enseñó Teología. Al parecer tenían fama sus sermones, y obtuvo varios cargos eclesiásticos.

Espinoza Medrano pertenece a la clase de escolásticos que Redmond llama "puros" (en otra parte hemos empleado la expresión "exclusivos"), es decir, los que no muestran huellas, en sus escritos, del contacto con la filosofía moderna. (Redmond distingue los "puros" de los "modernizantes", que son los que de alguna manera reciben el influjo

moderno, con cualquier resultado que sea, como Celis, según se verá). De esta manera habría una primera escolástica -la medieval propiamente dicha-; una segunda o escolástica pura o premoderna; y una tercera, la modernizante del siglo XVIII. Estas diferenciaciones de Redmond son más claras que la adjudicación del nombre de "neoescolástica" a cualquier período posterior a la escolástica clásica de la Edad Media, (excepto en el caso de la reaparición de esta escuela en el siglo XIX). En cuanto a caracterización doctrinal, Espinoza Medrano cierra filas con los tomistas, no sólo frente a Scoto y los nominalistas, sino frente a escolásticos que él llama "modernos", es decir, que muestran cierta insatisfacción con algunas características de la escolástica tradicional, en la cual el Lunarejo está plenamente situado. Todo el capítulo titulado "Trasfondo Filosófico", le sirve a Redmond para trazar el contexto de época en que se halla incluido Espinoza Medrano.

Aunque con intención de libro de texto, el Lunarejo habría escrito su *Lógica*<sup>3</sup> "contra los escolásticos disidentes de su época" (49),<sup>4</sup> tales como Caramuel, y jesuitas como Hurtado, Arriaga y Oviedo. En tanto el propósito era lograr un manual para la enseñanza, su autor reitera la necesidad de presentar un texto simple. Este propósito venía ya del siglo XVI, a veces lográndose, y otras quedándose el intento, en parte al menos, en el plano declarativo. Según Redmond, Espinoza Medrano oscila entre la inteligibilidad para los alumnos y el diálogo con sus iguales, de modo que la obra termina resultando no tanto un manual como "filosofía para filósofos" (53). La lectura del libro de Redmond convence del peso que tiene en el texto de Espinoza Medrano la polémica con otros autores.

La *Lógica* del Lunarejo sigue la división clásica dentro de la enseñanza escolástica: *Súmulas* y *Lógica* propiamente dicha o *Dialéctica*. La parte correspondiente a las *Súmulas*, dedicada a la lógica formal, es breve en su libro. Aunque se adopta la pauta tradicional de Pedro Hispano, no se la sigue en el ordenamiento de los temas. Esta primera parte de la lógica se organiza, como era tradicional, según la división de término, proposición y argumento. En cuanto al primero, Redmond destaca la parte correspondiente a las propiedades de los términos, y dentro de ésta, el concepto de suposición, uno de los más complejos de la lógica medieval. En lo que se refiere a las proposiciones, el texto distingue, como era costumbre, la categórica de la hipotética, esta última con su

división en conjuntiva, disyuntiva y condicional, y estudia las oposiciones de las proposiciones para dedicarse luego a las modales. Son también temas de esta parte el "modo de saber" (definición, división y argumentación) y el silogismo. De este contenido tradicional Redmond destaca los aspectos más propios de Espinoza Medrano, especialmente cuando polemiza con algún otro autor, y en ciertos casos aclara las afirmaciones en lenguaje formalizado, instrumento que utilizó también en otros estudios.

De mayor importancia es la segunda parte, lógica mayor o dialéctica. Abarca cuatro grandes temas:

1) Cuestiones proemiales. Estas eran cuestiones de "filosofía de la lógica", es decir, abrían juicio sobre la lógica misma, como por ejemplo su objeto y su naturaleza. Si bien el objeto material de la lógica es el ser real, su objeto formal (su objeto propiamente dicho) es para Espinoza Medrano, apoyándose en Santo Tomás, lo que se denomina "segundas intenciones", porque "las relaciones lógicas no caracterizan las cosas como son en la realidad extramental sino sólo en cuanto se conocen" (58-59).<sup>5</sup> "Podría traducirse esta doctrina en lenguaje más familiar diciendo ... que la lógica estudia tales relaciones entre entidades abstractas representadas en el pensamiento y lenguaje como predicación, inclusión y pertenencia, disyunción, conjunción, implicación, inducción, etc., a fin de formular las reglas que aseguran la validez formal de los enunciados científicos" (60). En cuanto a su naturaleza, la lógica, continuación de la gramática, estudia el lenguaje desde el punto de vista de la verdad o falsedad formal de sus enunciados. Se encuentran en Espinoza Medrano ciertas características atribuidas a la lógica que son compartidas con una larga tradición anterior: la lógica es ciencia, pero también es arte porque provee a las otras ciencias de las reglas para pensar correctamente; y tiene asimismo una finalidad práctica en tanto produce esas reglas.

2) La cuestión de los universales, que se divide en dos partes: a) el problema de los universales propiamente dichos, asunto que Redmond analiza por separado, y con gran extensión; y b) los predicables o cinco voces de la *Isagoge* de Portirio.

3) Los predicamentos, es decir el libro de las *Categorías* de Aristóteles.

4) La demostración, siguiendo los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, que el Lunarejo expone más brevemente que los anteriores tratados.

El tratamiento que Redmond da a la cuestión de la universalidad es de hecho un libro dentro del libro. El tratado sobre los universales es el único, además, que se sale del formato tradicional del comentario. Se encuentran en él asuntos fundamentales que se discutían en la escolástica de la época. "En esta materia como en otras, los adversarios del Lunarejo son los jesuitas que llama nominalistas y los escotistas del siglo 17, y él mismo generalmente defiende las posiciones de los comentaristas dominicos de Tomás de Aquino" (91). El abordaje de Redmond comienza, razonablemente, por el examen de la cuestión del universal en la historia de la filosofía. Los temas que trata esta parte no son de fácil intelección por la naturaleza misma de los asuntos y el detalle histórico de las controversias de escuela, y ello a pesar de los esfuerzos de Redmond por intercalar resúmenes de lo tratado en cada estación de su complejo trayecto. Estos temas son: la naturaleza del universal; la cuestión de las "precisiones objetivas" (precisiones sobre lo que está en la mente y lo que está en el objeto cuando, por ejemplo, se aplican al hombre "nuestros conceptos de los grados metafísicos o formalidades", como 'animal' y 'racional', y si se distinguen claramente o no); la unidad del universal, dividida en dos partes: a) "la unidad real del universal en las cosas existentes" [discusión que, para consuelo del lector, el propio Redmond considera "una sección compleja y difícil" (174)], y b) "la unidad intencional en la mente".

En la larga (casi 250 páginas) y detallada exposición y explicación del tema de los universales, así como en la apreciación final de conjunto, Redmond muestra un evidente dominio de las tesis defendidas por Espinoza Medrano y de las polémicas escolásticas de ese tiempo atinentes a los asuntos tratados. Su juicio es equilibrado en lo que se refiere al balance de virtudes y limitaciones del Lunarejo. Espinoza Medrano es un comentarista, pero la apreciación de este rasgo debe hacerse en el marco de la época. El comentario, que a estas alturas de la historia de la escolástica podía desarrollarse con gran latitud, y no de modo escolar ni como mera glosa, era un proceder normal donde no se buscaba la originalidad individual, tal como la entenderíamos hoy, sino la conservación, iluminación y defensa de una doctrina compartida. Lo que tampoco debe

entenderse como mera repetición ni como simple apelación al *magister dixit*, o no en todos los casos, que es como superficialmente se interpretó muchas veces el mantenimiento de ciertas líneas básicas del pensamiento escolástico. Cercano a Tomás y a sus intérpretes, especialmente Cayetano, el Lunarejo muestra individualidad en su enfrentamiento con escotistas y en particular con ciertos nominalistas.<sup>6</sup> Además, como bien afirma Redmond, adscribir la obra, en términos amplios, al género del comentario, puede presuponer -y así lo estima en el caso de Espinoza Medrano- "no sólo una capacidad natural para la crítica y el análisis, sino también un vasta erudición" (331).<sup>7</sup> Por último -nota no frecuente- una de las características del escolástico peruano es la atención que presta, y aun la simpatía que expresa, por ciertas tesis de Platón.

Redmond dice algo de Espinoza Medrano que merece particular atención: "Quiso probar que un aporte americano a la discusión era posible" (331), afirmación que contiene más de lo que a simple vista parece. Espinoza Medrano es representante de lo que podría denominarse la "escolástica criolla", aquella cuyos integrantes ya son nacidos en el Nuevo Mundo y tienen una condición americana que no podían tener todavía, o no en el mismo grado, figuras del siglo XVI, aun si tan importantes como Veracruz o Rubio. Y ocurre que estos intelectuales del siglo XVII sentían que, por ser americanos, no eran suficientemente apreciados en sus valores por su pares europeos. Espinoza Medrano lo dice directamente: "Me siento casi obligado a presentar mi *Philosophia Thomistica* al mundo letrado, si bien trémulo y no inconsciente de mi insignificancia para que salga al público. Pues los europeos sospechan que son bárbaros los estudios de los hombres del Nuevo Mundo" (49-50).<sup>8</sup> El caso no es único y Redmond se ocupó de este asunto con detenimiento. En 1981 publicó un artículo, "Una defensa de la América intelectual. Apologías por pensadores peruanos del siglo XVII",<sup>9</sup> que luego reelaboró (hasta donde sabemos, dos veces) con forma final en "Self-Consciousness in Latin American Philosophy. The Pre-Modern Experience" (inédito). En esta última versión presenta testimonios de los que actuaron en México, como Veracruz, Mercado y Rubio, agregados a los que había reunido para el caso peruano (Jerónimo de Valera, Espinoza Medrano y Pedro de Ortega Sotomayor). Ahora bien, si para los novohispanos del siglo XVI la "autoconciencia" se refiere a la forma en que conciben y

enseñan la lógica, los peruanos del XVII 'representan directamente la protesta de los autores americanos por la consideración, a *priori* y consiguientemente prejuiciada, de que aquello que se producía intelectualmente en América no tenía el mismo valor que lo europeo, como vimos lo expresa Espinoza Medrano. Pero de este fenómeno también hay manifestaciones en el siglo XVI, y donde menos se piensa: en un cronista de la orden agustiniana, Juan de Grijalva, por ejemplo. Dice Grijalva, escribiendo desde Nueva España:

"No sé qué estrella influye en esta miserable tierra, a qué causa oculta haya de tan grande ofensa como siempre ha padecido y padece; que siendo sus cosas tan grandes y tan claras tocándolas con las manos y viéndolas con los ojos no las creen",

Y sin ser todo lo que dice, manifiesta así su indignación por la injusticia en que caen en España frente al valor de lo americano:

"Hoy cuando está tan grande, y tan extendido este reino [Nueva España] padece el mismo trabajo: generalmente hablando son los ingenios tan vivos que a los once o doce años leen los muchachos, escriben, cuentan, saben latín, y hacen versos como los hombres famosos de Italia: de catorce a quince años se gradúan en artes y hablan en la facultad con la facilidad y presteza que suelen hablar en la doctrina cristiana. La universidad es de las más ilustres que tiene nuestra Europa en todas facultades. Experiencia tiene ya de esto Salamanca, que se aprecia y se honra de tener la universidad por su hija: de ordinario tienen estudiantes, y catedráticos criollos, que así nos llaman: y al cabo de tantas experiencias preguntan si hablamos en castellano o en indio los nacidos en esta tierra. Las iglesias están llenas de obispos y prebendados criollos: las Religiones de prelados, las audiencias de oidores: las provincias de gobernadores, que con gran juicio y cabeza las gobiernan: y con todo se duda si somos capaces".

Por último, consciente de que estos desahogos no son propios de la crónica de una orden religiosa, se justifica diciendo, con frase que no tiene desperdicio: "Déjenme quejar, pues tengo razón, y nadie se espante de tan gran digresión como aquí he hecho que es muy propio del que se queja ser prolijo".<sup>10</sup>



Redmond llega a proponer una comparación ingeniosa -con el *disclaimer* atenuante de que la considera una simplificación excesiva. Nos dice que mientras en la época moderna la preocupación americana fue la de si se estaba asimilando bien o suficientemente la filosofía europea, en el siglo XVII la preocupación era que no se reconocía la real aportación que a esa misma filosofía europea se estaba haciendo desde América. Claro que hay diferencias entre los dos casos: en uno actúa, simplemente, el prejuicio antiamericano; el otro refleja el camino que debieron abrirse las ideas modernas, primero filtradas por la escolástica, y luego, desaparecido el sólido andamiaje institucional que ella proporcionaba, como "novedades", de diferente origen y suscitando variadas reacciones.

Como quiera que esto se juzgue, la queja criolla que Redmond recuerda, con el ejemplo del Lunarejo y otros, es indicativa de la situación intelectual americana del siglo XVII y parte de lo que se ha llamado el discurso barroco.<sup>11</sup> Quizás no sea otra cosa que un eslabón más de la larga cadena de subordinaciones con que la América que más tarde se llamaría Latina se enfrentó a lo largo de su historia. La conquista significó subordinación para la cultura originaria, y sobre eso, apenas se asienta la colonización, aun lo que de europeo se produce en América se desmerece por ser americano. (Siglos después, la queja continúa. Tal vez lo importante sea sentir que, solita ella, ya no alcanza).

De naturaleza diferente es la obra de Isidoro de Celis, figura de transición cuyo curso filosófico [*Elementa Philosophiae*] se publica en Madrid en 1787. La comparación de este autor con Espinoza Medrano es oportuna, porque representan, respectivamente, la escolástica "exclusiva", intocada por la modernidad, y la escolástica que tiene presente ya la ciencia y la filosofía modernas. Aun en la lógica -el tema principal de Redmond en ambos casos- se presenta esa diferencia.

Poco se sabe de la vida de Isidoro de Celis. Nació en España y fue lector de Artes y Teología en el Colegio de Santa María de la Buena Muerte en Lima. Su vida y su labor se desarrollan en la segunda mitad del siglo XVIII. Además de su obra principal se han conservado tesaros que ilustran también sobre su enseñanza. Significativamente, el último de esta serie está escrito en español. Su condición de autor de transición se revela en esta expresión de Redmond: "Sus oponentes principales son los escolásticos de tendencia conservadora y los pensadores

modernos que niegan el credo cristiano" (334). Es decir, utilización de elementos externos a la doctrina para renovar ésta desde dentro, pero negación de esos elementos en tanto cambio radical: talla típica postura de esta corriente ante los cambios de la Ilustración.

Desde el título mismo del curso de Celis se revela la diferencia con la escolástica tradicional: *Elementos de Filosofía, junto con los principios matemáticos del todo necesarios para la física verdadera*. La estructura y economía de la obra también dicen algo: de los tres tomos, dos se dedican a las Matemáticas y a la Física, y sólo uno a la Lógica, la Metafísica y la Ética, juntas. Newton es conocido y el sistema copernicano aceptado plenamente.<sup>12</sup> Redmond da una idea sumaria de la Metafísica y la Ética y expone con detalle la Lógica.

Muchos elementos de la Lógica de Celis coinciden con la de Espinoza Medrano, pero con diferente agrupación y mucha menor extensión. El rasgo más distintivo es que a las tres grandes partes tradicionales (término, proposición y argumento) le sigue el tratamiento del método, en consonancia con la lógica de Port Royal.<sup>13</sup> De manera sintética se presentan los predicables, los predicamentos, las proposiciones, la argumentación (silogismo) y se agrega una parte correspondiente a los sofismas. Otros temas tratados son el método analítico y el método sintético, la verdad y los universales. Aunque Celis se refiere a los escolásticos o los peripatéticos como diferenciándose de ellos, su lógica es en gran parte escolástica, bien que simplificada. Como la doctrina del método es característicamente moderna, y se observa alguna incidencia de Descartes en Celis, Redmond considera que, a pesar de los muchos elementos escolásticos en este autor, su lógica puede considerarse ecléctica (369). En cuanto a la comparación entre la lógica de Espinoza Medrano y la de Celis, aunque con muchos elementos comunes, no se hace fácil, porque cada una de ellas refleja su propia época, muy diferente una de otra, representando el Lunarejo una escolástica segura de sí misma, y Celis los inicios de su desplazamiento. Por lo mismo Celis está más preocupado por defender la posición cristiana que Espinoza Medrano, quien no lo necesitaba.

Como era de esperarse de este prolijo autor y del tipo de obra, el libro contiene varios apéndices bibliográficos: 1) Obras de Espinoza Medrano. 2) Bibliografía sobre Espinoza Medrano; 3) Catálogo de autores

mencionados en la *Lógica* de Espinoza Medrano; 4) Obras filosóficas de Isidoro de Celis; 5) Bibliografía sobre Celis (mucho menos abundante que la del Lunarejo); 6) Algunas obras sobre la "segunda escolástica"; 7) Bibliografía selectiva sobre la filosofía colonial latinoamericana.

## II

Como el objeto de esta nota era solamente señalar hacia la apreciación de conjunto de la obra de Redmond -otros podrán realizar verdaderamente esa apreciación con mayor autoridad-, convendría referirse al hecho de que este autor, además de sus numerosas aportaciones, ha enfrentado la valoración de los temas que le son propios, y no ha ignorado las actitudes desfavorables hacia la escolástica de la Colonia, las cuales han ido desde la indiferencia hasta la crítica declarada. Lejos de eso, ha reconocido esas visiones negativas y las ha analizado. Y debe destacarse que lo ha hecho frente a una posición mayoritaria no coincidente, aunque en los últimos tiempos la situación ha cambiado un poco, quizás en parte por obra de su tenaz empresa. Así lo hizo en su ponencia al Segundo Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, 1982, titulada: "Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano. Superación y vigencia", que tendría mucho de manifiesto si no fuera la respetuosa pero firme defensa de una posición histórico-filosófica que es.<sup>14</sup> Se trata de un análisis de la escolástica colonial que intenta captarla en sus características, vincularla a movimientos contemporáneos y afrontar decididamente las notas negativas que se le han aplicado. Dada la extensión de la obra de Redmond, de la que se dio algún indicio más arriba, la importancia de esas declaraciones reside en constituir un marco general en el que se sitúan muchos juicios del autor a lo largo de diversos trabajos, y por lo tanto ilumina el fondo que los anima.<sup>15</sup>

En algunos aspectos se parece a la defensa tradicional de la escolástica hispanoamericana, pero su enfoque tiene rasgos diferentes. Hay comparaciones con tendencias actuales que no se les habrían ocurrido a los defensores clásicos. Hay también un énfasis en la lógica que no se habría esperado de aquellos, bien por inclinarse más a cuestiones de teología o de ética, bien por no haber conocido la más reciente revaloración de la lógica escolástica de la que se habló

anteriormente. El precio del nuevo enfoque no deja de ser una escolástica más acotada que presentada en su conjunto, pero la novedad de la actitud no puede negarse. Queda fuera del interés inmediato de Redmond lo que denomina "cuestiones externas": los posibles "influjos sociales" y las proyecciones legales o éticas (que constituirían buena parte de los resultados de la Escuela de Salamanca) y, hay que suponer, el trasfondo ideológico y hasta religioso de la escolástica. En el experimento mental que realiza importa solamente lo filosófico propiamente dicho. Esto, que a simple vista parece limitativo, es sin embargo coherente con el particular abordaje del asunto que se adopta.

Elemento importante es la aproximación que Redmond señala entre la escolástica y la filosofía analítica actual, que puede sorprender a primera vista, pero que tiene un considerable grado de justificación. No, claro está, si se toman en bloque estas dos orientaciones, incluyendo la diferente coloración histórica de las respectivas épocas a que pertenecen, pero sí en cuanto a la metodología o modo filosófico de proceder. Tratando de no enredarse en definiciones, basta con considerar aquí a la "filosofía analítica", en términos muy generales, como un *estilo* de filosofar, que podría caracterizarse como un proceder según el cual cada tesis se trata de apuntalar con un armazón argumentativo riguroso, y aun recoger o imaginar argumentos contrarios para examinarlos y de ese modo o descartarlos o pulir de mejor manera la propia argumentación.<sup>16</sup>

Esto es, de manera simplificada, el esquema de la *quaestio* escolástica (presentación de la duda o cuestión, reconocimiento de posibles soluciones, propuesta del autor, y examen crítico de los argumentos expuestos en primer lugar), y una modalidad que reconocerá cualquier lector de un "paper" analítico.<sup>17</sup>

Este estilo se enfrenta a otro modo filosófico, el que en los medios de habla inglesa se denomina "Continental Philosophy", es decir, toda la filosofía europea no analítica: lo mismo Hegel que Bergson, Kant que Heidegger. Un modo, dígame también, que es predominante en Latinoamérica. Ahora bien, y siempre pidiendo disculpas por la simplificación, entre nosotros, los "analíticos" no se interesan mayormente por la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, en tanto los otros -difíciles de nombrar con un sola palabra-, que corresponden a

varias tendencias europeas, pero especialmente a la vertiente del latinoamericanismo filosófico, sí tienen interés en esa historia. Y aquí la paradoja que presenta Redmond: los analíticos, a pesar de su desinterés histórico, estarían mejor preparados para apreciar la escolástica colonial, por la similitud antes señalada, mientras que los otros -siempre tomados abusivamente en general- a pesar de su interés histórico, no se sienten inclinados a su consideración. Y da ejemplos de estas afirmaciones generales.

Redmond se interesa por un problema histórico, pero su fundamentación se basa en criterios teóricos, o como él dice, "veritativistas". Lo que básicamente quiere decir: veamos si esta afirmación filosófica del pasado sigue siendo verdad o por lo menos mantiene actualidad. En nuestro caso específico, veamos si la filosofía colonial tiene vigencia filosófica, es decir, si alguien, filosofando hoy, podría encontrar relevante alguno de sus temas o soluciones. No interesa momentáneamente lo que la corriente fue históricamente (lo cual es mucho desinteresarse, pero se hace para circunscribir el argumento), sino si aspectos de su contenido pueden ser todavía utilizables o por lo menos se parecen a otros actuales. Si así fuera, no podría decirse de esa escuela o tendencia que es irrelevante y que se murió con el pasado al que pertenecía. El veritativista se pregunta si esto que se dijo en el pasado es verdad o no, con independencia del momento en que fue dicho y toda su carga histórica. Y Redmond encuentra que hay aspectos de la escolástica que pueden pasar esa prueba.<sup>18</sup> Esta continuidad veritativista excluye la suposición, de fondo hegeliano, de que unas filosofías "superan" a otras, de que hay un proceso histórico según el cual filosofías posteriores asumen un valor que deja en la sombra el que pudieron tener posiciones anteriores.

De aquí pasa Redmond a ocuparse de los reproches que habitualmente se hacen a la escolástica colonial. No todos, sin embargo, tienen el mismo peso o son igualmente dignos de consideración. Así, por ejemplo, que la escolástica colonial es "clerical, sacristanesca, teológica, sólo de interés para curas" (96). O que es "oscurantista, alambicada, complicada, 'ergotista', latinista" (97). O que no es "práctica", "comprometida con lo humano" (98).<sup>19</sup> De lo mencionado, a lo sumo es de interés, y más bien por lo que responde Redmond, lo de "teológica".

Nuestro autor destaca, en este aspecto, dos cosas: que hay mucho de filosófico en sí (no-teológico) en la escolástica, y que la teología misma tiene contenidos filosófico. Lo que es verdad, excepto que llega a afirmar, contra lo admitido corrientemente, que "era tan filosófico su contenido que tal vez se pueda decir que la teología era la sirviente de la filosofía" (97). Esta impresión, saludable en su heterodoxia y que muestra una faceta desatendida, puede provenir de alguien acostumbrado a estudiar la lógica escolástica, pero es difícil acompañarla en toda su latitud, porque lo teológico era connatural a la Escuela. Y puesto que ésta tiene, en efecto, contenido filosófico -en general o filosófico-teológico-, ese contenido se puede examinar filosóficamente, dejando a lo teológico en su lugar natural.

Otras críticas tienen más sentido, lo que no quiere decir que sean totalmente correctas. La primera de ellas es: la filosofía colonial es obsoleta, atrasada. Pero, dice Redmond, tomemos el caso de Espinoza Medrano: no estaba en absoluto atrasado; por el contrario, se encontraba perfectamente al día de lo que pasaba en Europa -se entiende, dentro de la escolástica. Y si se adujera (con muy poco sentido, por otra parte): sí, pero para entonces ya había una avanzada filosofía moderna, y él era escolástico, Redmond respondería: ¿y por qué tenía que ser moderno, si la escolástica era superior, por ejemplo, en lógica? (Y también dice que era mejor en general).<sup>20</sup> Pero ¿qué realmente puede querer decir la objeción? No seguramente que Espinoza Medrano estaba atrasado. Hay que suponer que quiere decir: o que la escolástica es obsoleta hoy, o que estaba "atrasada" en su época. Si lo primero, puede responderse que la escolástica tiene la obsolescencia de toda filosofía del pasado, que aunque no está plenamente vigente, sin embargo puede incluir elementos rescatables, en más o en menos, para una visión actual. Si lo segundo, la única justificación de la "crítica" se relacionaría con la asimilación de la ciencia moderna que le era contemporánea. Ante lo cual hay que reconocer, en primer lugar, que por lo menos en el siglo XVIII hubo cierta asimilación de esa ciencia. En segundo término, es preciso comprender que la asimilación originaba un problema: si era adjetiva, es decir, si no afectaba al corazón de la doctrina, no podía producir un cambio profundo. Y el cambio profundo habría sido un suicidio filosófico no imaginable como opción realista. Por lo tanto, si la escolástica asimiló la ciencia moderna hasta donde fue posible sin quebrar su molde,

hizo todo lo que era factible hacer desde su punto de vista. Llegar más lejos habría sido entrar en una cosmovisión diferente, que sus representantes no compartían ni consideraban superior. Y si, por razones que no interesan en este momento, la cosmovisión moderna terminó extendiéndose al punto del predominio, pues entonces lo que ocurrió es que la escolástica siguió su destino histórico, tan arbitrario como cualquier otro pero que así fue de hecho, y su desplazamiento no tiene nada que ver con considerarla "atrasada". Como quiera que sea, no deja de ser interesante que a cualquier filósofo se lo critica por el contenido de su filosofía, pero el caso de nuestros escolásticos es único: se los critica no por lo que fueron sino por no haber sido otra cosa (modernos). Y en esto están un poco envueltos también algunos de sus defensores. Porque por un lado los defienden como escolásticos (o no-modernos), y por otro afirman que sí eran 'modernos por su conocimiento de la ciencia contemporánea. Redmond es más coherente: prefiere la escolástica incontaminada de modernidad ya ésa la aprecia, naturalmente desde su punto de vista, en su valor propio o intrínseco.

Otra crítica de la que se hace cargo Redmond sobre la filosofía colonial es que "no es original, es repetitiva, esclava de Aristóteles y de Santo Tomás, sigue *ipse dixit*, etc." (97). La posición de Redmond aquí es recordar que los escolásticos, en tanto filósofos argumentativos, buscaban razones en que fundamentar sus posiciones (aunque algunas veces las premisas provenían de la Escritura -claro que no en la lógica). Otra argumentación de Redmond es que la importancia de la originalidad en filosofía es muy relativa, especialmente en comparación con el valor de verdad que pueda contener. En verdad, no es que era propiamente repetitiva, sino que se movía en un ámbito de escuela y, no puede negarse, hay grandes parecidos en los textos de los diferentes representantes, tanto en las cuestiones tratadas como en la orientación de las soluciones. Esto es lo que salta a la vista, y se requiere un rastreo más fino para percibir las diferencias, cosa que hace más el especialista que el lector común, que es el que se forma la impresión que origina la crítica. Redmond dice que estos parecidos de familia se encontrarían en cualquier escuela, lo que es verdad, sólo que la escolástica es una escuela más numerosa y más prolongada en el tiempo que, digamos, la fenomenología, y con eso los parecidos se acentúan más. A ello hay que agregar que era una escuela constantemente reproducida en una

enseñanza "oficial", y había poco menos que un manuscrito para cada curso. Todos estos factores deben tomarse en cuenta para matizar la calificación que, tomada aisladamente, sugiere falta de imaginación o estancamiento. O en otras palabras, la calificación debe verse dentro de la situación histórica, si ha de ser algo más que una simple subestimación.

Redmond recoge también el reproche de que la filosofía colonial no es científica. Esta objeción es más imprecisa. Redmond afirma: "Si 'ciencia' quiere decir un pensamiento controlado según criterios públicos, la filosofía colonial era 'científica', si bien no era experimental". Lo que quiere decir: no era arbitraria, trataba de basarse en fundamentos, los fundamentos podían considerarse "públicamente", y seguía una línea argumental que podía revisarse desde el punto de vista de la corrección o incorrección de sus inferencias. Pero una filosofía no es experimental, como puede serlo una ciencia. A menos que por ello se entienda que tiene premisas basadas en la ciencia experimental, o que en sus resultados no contradice esa ciencia. Pero la relación con la ciencia era un problema para la escolástica, en tanto la suya fuera aristotélica. Por último y más importante, habría que clarificar muy bien qué es lo que quiere decir el calificativo de "científica" aplicado a una filosofía. Quizás sea ésta, por lo tanto, la crítica menos factible de ser manejada adecuadamente y menos exclusiva de la escolástica.<sup>21</sup>

Como quiera que sea, desde que comenzaron las críticas a los aspectos llamados decadentes de la escolástica, pesó sobre ella un sino de rechazo. En América, el hecho de que se la relacionara con España en tiempos de la Independencia, o de que la formación de los nuevos países tuviera mucho que ver con el pensamiento moderno posterior a ella, y finalmente, el empujón final que le dio el juicio despectivo del positivismo, unido al largo proceso de secularización, han producido las críticas, tanto admisibles como injustificadas, que nuestro autor retoma desde un punto de vista actual, aunque haciéndose cargo de algunas que no merecen ser tomadas en cuenta. Redmond reclama, con razón en esto, superar esta acumulación histórica indiscriminada de críticas, que ha traído más oscuridad que la que se atribuyó tradicionalmente a la escolástica misma. La revisión podrá llevar, o no, a coincidir enteramente con los puntos de vista sustentados por Redmond y otros, pero no puede



dudarse de su conveniencia. Y si ha de haber críticas o posiciones diferentes de todas maneras, por lo menos esta especie de nueva línea demarcatoria que traza Redmond debería ser considerada.

Portado ello, el historicismo. que Redmond deja metodológicamente de lado para hacer enfático hincapié en su "veritativismo", podría sin embargo ayudar mucho a su propósito. Porque una importante razón si no la más importante- para estudiar nuestra escolástica colonial, quizás no sea el que mantenga, como cualquier filosofía, este o aquel otro aspecto filosóficamente válido, validez que por otra parte puede ser aceptada por algunos pero no por otros, como ocurre con frecuencia en este valle de desencuentros. En cambio parecería inatacable la razón de que esa filosofía es, simplemente, parte de la historia. ¿Qué sentido tendría preocuparse por la historia del pensamiento filosófico iberoamericano y después saltarse a la torera una de sus etapas? Claro está que cada estudioso puede tener sus preferencias para ocuparse de una época o de otra; pero esta inclinación no es un criterio de inclusión o exclusión en la historia real. José Luis Romero, a quien no se acusará de conservador, decía que América no se entiende sin la Edad Media. Por razones de inmediata cercanía, mucho menos sin la Colonia. ¿Y cómo se entiende la Colonia sin el pensamiento que la informó, del cual fue parte la filosofía que se enseñaba en sus instituciones superiores, y en el cual bebieron sus elites, cuyo papel, en una sociedad de "cultura impuesta", como diría Gregario Weinberg, es indudable? Más allá de su estudio particular, el desiderátum es conocer la función que pudo cumplir la escolástica (o si lo cumplió y hasta dónde) en la mentalidad colonial, ejercicio que va más allá de si era conveniente incluir en las Súmulas las proposiciones exponibles o si la dialéctica de Valla o de Agrícola era mejor que la de Domingo de Soto. Pero ese ejercicio presupone un conocimiento básico que autores como Redmond nos ayudan a adquirir. Por donde llegamos al mismo punto de justificación, bien que por un camino un tanto diferente. Porque si la vemos como el fenómeno histórico que fue, nuestra escolástica no requiere ninguna defensa. Corresponde, primero, su estudio, y a partir de ahí, aceptar toda la variedad de juicios que la historia soporta siempre y estoica mente por haberle entregado a los hombres la llave del arcón donde guarda sus papeles, ya desteñidos y difíciles de interpretar.

Esto no quiere decir que una filosofía no pueda ser juzgada por su valor de verdad. Pero si lo que nos proponemos es evitar la indiferencia sobre la filosofía colonial, entonces podría ser que el camino del veritativismo condujera más al convencimiento de los ya convencidos que a reclutar nuevos adeptos. El argumento historicista -en el que sinceramente creemos- no excluye cualquier otro, pero tiene una universalidad de efecto que no puede tener la mostración del valor de verdad de ciertas tesis, con su peligro de perderse en la selva de las posiciones filosóficas. Por supuesto, hay que admitir que lo que aquí se afirma es también una posición, y que consiste en la sospecha de que la función de la historia de la filosofía es mucho más *comprender* las filosofías del pasado que juzgarlas. Sea lo que fuere de la verosimilitud de esta sospecha, por lo menos tiende a explicar lo que se dijo anteriormente.

### III

Así, para resumir y retomar el hilo del libro que motivó estas líneas, las preferencias de Redmond en el estudio de la escolástica colonial (no hay confusión con el neotomismo), van hacia la escolástica premoderna, cuyos valores ha destacado. Especificando más, dentro de este terreno pone especialmente de relieve la lógica, la que le sirve para situar, y ventajosamente a su juicio, la escolástica pura frente a la modernizante, y aun frente a la lógica moderna en general. También influye esta preferencia para resaltar el contenido propiamente *filosófico* de la escolástica, frente a sus componentes teológicos, llegando casi a invertir el apotegma tradicional que hace de la filosofía sierva de la teología. Pero todo esto no le ha impedido aplicarse con la misma agudeza a lo que se llamaba "dialéctica", o lógica no formal, o a las cuestiones de filosofía de la lógica que aparecen en los textos que estudia, y por último, como vimos, a la visión de conjunto de la escolástica durante la Colonia. Y al conocimiento de todo ese universo resulta ser valiosa contribución el libro aquí referido sobre la lógica peruana del siglo XVII, así como las apreciaciones generales de Redmond sobre nuestra filosofía colonial, todo lo cual viene a sumarse a una obra respetada y ya considerable, que merece nuestro reconocimiento y de la cual, a juzgar por la actividad del autor, mucho puede esperarse todavía.

**Notas:**

- 1 The Hague: Martinus Nijhoof. 1972.
- 2 Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero; Fondo Editorial de Cultura Económica, 1998.
- 3 Primera parte de su *Philosophia thomistica seu cursus philosophicus*, 1688.
- 4 Los números entre paréntesis corresponden a los escritos de Redmond que se analizan aquí.
- 5 Cuando la mente se dirige a las cosas, se trata de 'primera intención'. Cuando se habla de las cosas en tanto conocidas, con intervención de instrumentos mentales, se trata de 'segunda intención'. Por ejemplo, el género y la especie o las relaciones no están en las cosas reales, y son elementos que maneja el intelecto para comprenderlas.
- 6 Para el tomismo de Espinoza Medrano manifestado en sus escritos no propiamente filosóficos: José A. Rodríguez Garrido, "La defensa del tomismo por Espinoza Medrano en Cuzco colonial". *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Karl Kohut, Sonia V. Rase, (eds.). Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana. 1997.
- 7 Véase al respecto la nota al pie en la misma página 331.
- 8 También: "Puesto que nosotros, llamados extensa pero equivocadamente 'indianos', somos considerados bárbaros..." (50).
- 9 Latinoamérica. *Anuario de Estudios Latinoamericanos*. México: UNAM, 14, 1981.
- 10 Crónica de la orden de N.P.S. *Agustín en las Provincias de la Nueva España*. Edic. moderna, México. Porrúa. 1985. 54-55.
- 11 Para este asunto es de lectura imprescindible el trabajo de Mabel Maraña, "Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica". recogido en *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM. 1998. Además de dar su personal aporte. recoge inteligentemente otros. de modo que también sirve como guía del tema. Al respecto hay una cuestión que aquí sólo puede ser señalada: cuándo esa nueva conciencia criolla utiliza el discurso canónico colonial pero hace de esa utilización un modo sutil de apuntar a diferencias que se harán visibles en el siglo XVIII, y cuándo el amor propio criollo expresa su queja por el ninguneo pero está identificado sin conflicto con aquel discurso y sus formas oficiales vigentes -y precisamente por eso se queja, porque se siente igual pero no lo aprecian como tal. Mientras en el caso de Sigüenza y Góngora. también mencionado por Mabel Maraña, aparecen claras líneas de ruptura, Espinoza Medrano, *por lo menos* en su *Lógica*, parece cómodamente situado en la filosofía establecida. En todo caso esto haría más interesante y necesario el análisis del barroco.
- 12 En cuanto a la necesaria simplificación para la intelección de los alumnos, Celis se expresa en forma semejante a como lo habían hecho en el siglo XVI Vera cruz o Mercado: "Siempre he tenido pena -dice Celis- de la suerte de los jóvenes que tienen que memorizar Inmensos tomos, que frecuentemente los aburren con un sinfin de trabajo. El único resultado es que dan un definitivo adiós a las escuelas, o por lo menos ... conciben un verdadero horror a las letras". Es bien interesante que la misma cosa se repita con casi dos siglos de diferencia. ¿Señal de que la famosa simplificación de los textos no fue tan completa o tan generalizada?

13 Todavía a finales del siglo XVIII se mantiene el tema de la suposición. de tanta importancia en la lógica escolástica tradicional. pero ahora. como observa Redmond (345). sin distinguir mayormente entre suposición y significación. una distinción que ya estaba en Pedro Hispano.

14 *ti Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Julio 11-16. 1982. *Ponencias*. [Bogotá] , Universidad Santo Tomás, [1983]. 87-102.

15 Naturalmente esta ocasión no es la única en que Redmond ha expresado sus conceptos generales, pero posiblemente haya sido la oportunidad más sistemática, y en la que se ha dirigido, de viva voz, a un auditorio de investigadores del pensamiento latinoamericano, ni remotamente todos en sintonía con su posición.

16 No se quiere decir con esto que por principio sólo la filosofía analítica sea rigurosa. Como me observó una vez Ezequiel de Olaso, la filosofía analítica es rigurosa, pero no toda filosofía rigurosa se identifica con la filosofía analítica.

17 Hay en ambos casos hasta la misma falta de preocupación por el efecto expresivo. aceptando sin embargo que lo que Rodó llamaba "la gracia de la forma" no es necesariamente un elemento de prueba científica. De sequedad -cuando no de barbaridad- de expresión criticaron los humanistas a los escolásticos más alambicados, pero la propuesta de reemplazar la lógica por la retórica no era un avance. Claro que siempre se puede soñar, dado el carácter gratuito de los sueños. con la combinación del modo científico y la forma elegante.

18 A tal efecto menciona ejemplos de casos actuales en que o bien los temas o bien las soluciones de la escolástica son retomados o considerados positivamente en ciertos sectores filosóficos.

19 La filosofía se determina mucho más por su procedimiento que por sus temas. Y en cuanto a estos últimos, lo importante es que cualquiera que se trate se vea dentro del sistema general de todos. es decir, no aisladamente, que esto es lo que propiamente quiere decir que una filosofía es, en el buen sentido del término, sistemática, es decir, responsable por una visión total aunque no abarque todos los temas de una vez, o no llegue a volcarlos en lo que comúnmente se llama un "sistema". Siendo así. la filosofía puede ocuparse de problemas de inmediata cercanía práctica. o de otros más generales. aparentemente alejados de la praxis concreta pero posiblemente fundantes de muchos otros puntos de vista (los problemas del conocimiento, para poner un ejemplo). Aquí -en la prédica exclusivista de la filosofía "comprometida" - se confunde a veces la obligación del filósofo con la obligación del ciudadano. Y por último, ninguna forma legítima de hacer filosofía tiene derecho a negar otra -se entiende, también legítima- porque la amplitud y el respeto son una característica del pensar filosófico. a diferencia de la propaganda política o el exclusivismo ideológico de cualquier signo.

20 Textualmente: "Por qué debieran haberse puesto en contacto con una actividad filosófica [la moderna] si ésta en algunos sentidos importantes no era tan buena como los contactos que ya tenían. *ni como /a filosofía que ellos mismos hacían?* [Subrayado .nuestro]

21 Lo "experimental" tampoco era indiferente. El prestigio de Aristóteles se quebró en gran parte por razones de ciencia experimental. Véase el caso de Sigüenza y Góngora en el artículo de Mabel Moraña, antes citado, p. 42.