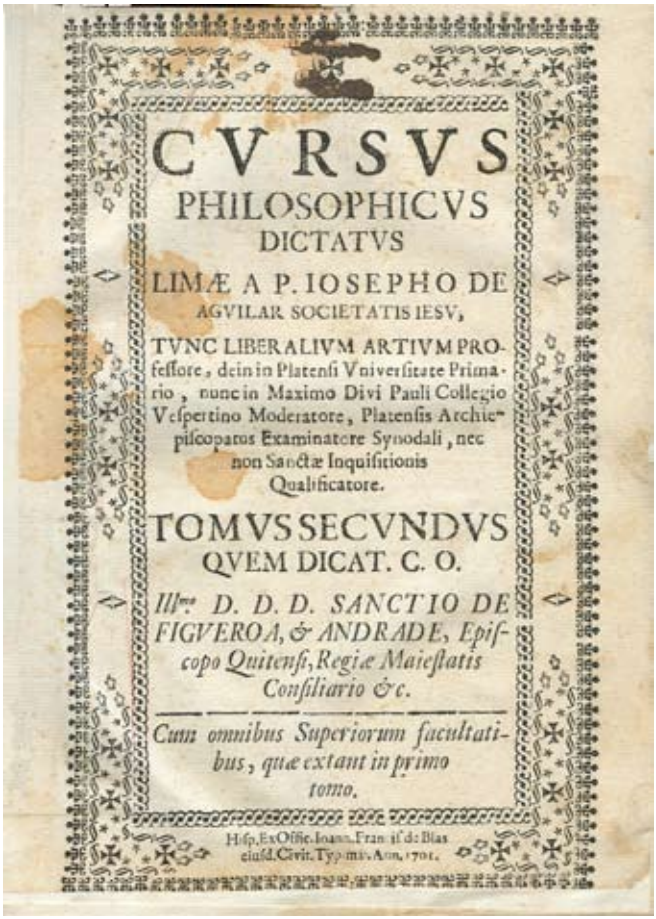
Déjà vu
en la metafisica de José de Aguilar.
La posibilidad en el *Curso de filosofiá dictado en Lima*[1]

Walter Redmond
Austin, Texas
wredmond@texas.net



CVRSVS
PHILOSOPHICVS
DICTATVS
LIMÆ A P. IOSEPHO DE
AGVILAR SOCIETATIS IESV,
TVNC LIBERALIVM ARTIVM PRO-
fessore, dein in Platensi Vniversitate Prima-
rio, nunc in Maximo Divi Pauli Collegio
Vespertino Moderatore, Platensis Archie-
piscopatus Examinatore Synodali, nec
non Sanctæ Inquisitionis
Qualificatore.
TOMVS SECVNDVS
QVEM DICAT. C. O.
Ill.mo D. D. D. SANCTIO DE
FIGVEROA, & ANDRADE, Epis-
copo Quitensi, Regiæ Maiestatis
Consiliario &c.
Cum omnibus Superiorum facultati-
bus, quæ extant in primo
tomo.
Hisp. Ex Offic. Ioann. Francisci de Blas
eiusd. Civit. Typ. mis. Ann. 1701.

Portadilla del tratado de Aguilar. Cortesía del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.

[1] Ver W. Redmond, 2002 y J. de Aguilar, 2002 (trad. de W. Redmond).

1. Filosofía en la época española

Para demostrar qué pequeño es el mundo, voy a describir algunos detalles de la metafísica de José de Aguilar (1652-1708), jesuita que trabajó en Sucre y Lima en el siglo XVII y publicó un curso de filosofía en Sevilla en 1701: *Cursus philosophicus dictatus Limae*[2]. Hace más de medio siglo lo mencionó Guillermo Francovich en su libro *La filosofia en Boliva*, y más recientemente Andrés Eichmann en su *De Boliuiana latinitate*[3].

Se trata, pues, de la filosofía escolástica hecha en Charcas (Bolivia) antes de la independencia. Parecería que sólo se trata de interés histórico, pues a primera vista tiene poco o nada que ver con la filosofiá actual. Es esta aparente irrevelancia de la filosofía Boliviana del pasado lo que quiero comentar brevemente.

Permítanme comenzar contando cómo me interesé en esta filosofía por primera vez. Después de vivir seis años en Bolivia, entré en un programa de posgrado de Filosofía en la Universidad de Texas. Y porque tenía curiosidad por la filosofía latinoamericana (de la que sabía poco), comencé a leer las obras de los filósofos más destacados del período republicano, como también las historias estándares de la filosofía latinoamericana. Sin embrago, no me molesté en leer los textos de la época española porque, según estos historiadores, no valían la pena. En realidad, parecían despreciar la escolástica de los siglos XVI-XVIII, y tenían una serie de epítetos consagrados para calificarla: «obsoleta», «atrasada», «decadente» «poco original», «repetitiva», «abstracta», «oscurantista», «alambicada», «sacristanesca», «ergotista»[4]. Tampoco les gustó que las obras estuvieran en latín, lengua con la que la mayoría no estaban familiarizados.

Un día un profesor me invitó a tomar parte en su seminario sobre la historia de la lógica, y me sugirió que examinara una lógica escrita en México a mediados del siglo XVI por el fraile agustino Alonso de la Vera Cruz (la primera obra filosófica publicada en el Nuevo Mundo). Después de leer dos o tres páginas me asombré, pues reconocí el impresionante nivel técnico del libro: ¡esto sí que era filosofía para filósofos! Y me pregunté: si esta filosofía es tan interesante, ¿por qué los historiadores la desdeñaban tanto?

Entonces comencé a estudiar esta filosofía en serio. Leí todo lo que la biblioteca de la Universidad de Texas contenía sobre ella y publiqué la primera bibliografía sobre

---

[2] Sevilla, J. F. de Blas, 1701, 3 t. El tratado de metafísica se encuentra en el tercer tomo, páginas 49 y ss. De Aguilar también se publicaron los cinco volúmenes de *Tractationes posthumae in Primam Partem diui Thomae*, en Córdoba.

[3] G. Francovich 1945 (segunda ed. aumentada, 1966) y 1948; A. Eichmann, 2001. El libro de Aguilar fue puesto en formato electrónico por las monjas carmelitas de Ayacucho y publicado en un disco compacto por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

[4] Ver W. Redmond, 1982.

este asunto[5]. Luego fui al Perú para iniciar una investigación sobre los textos mismos; mi análisis de la *Philosophia Thomistica* del filósofo cuzqueño Juan de Espinosa Medrano fue publicado por el Fondo de Cultura Económica[6]. Desde entonces he escrito muchos artículos y varios libros sobre la filosofía virreinal, entre ellos una exposición general de la lógica, que publicó la Universidad de Navarra[7]. Recientemente la Universdad de Hamburgo publicó una monografía en que resumí el resultado de mis investigaciones[8].

Mientras estudiaba estos textos, no tardé mucho en descubrir una razón por la cual aquellos historiadores solían desprestigiar su propia filosofía premoderna: *muchos no la entendían muy bien*. Hoy, cuando los estudiantes me preguntan cómo pueden prepararse para investigar la filosofía de los siglos XVI-XVIII sugiero (amén del latín) que estudien bien la filosofia *actual*. Pues se trata del *déjà vu*. Quiero decir, si yo no hubiera estudiado la lógica simbólica (también publiqué una introducción a la lógica simbolica[9]), no habría entendido la oración

«omnis homo est b animal»,

que se lee en obras de lógica como la *Recognito Summularum* de Fray Alonso; en realidad representa una cuantificación compleja que hoy expresaríamos de la siguiente manera (donde «A» y «H» significan «animal» y «hombre»):

$$\exists x[Ax \wedge \forall y[Hy \supset x=y].$$

Afortunadamente, desde hace unos 40 años se comenzó a estudiar con seriedad la lógica de los autores escolásticos, y se van reconociendo los lugares comunes entre ellos y los lógicos actuales.

2. El Siglo de Oro

Otro tanto hay que decir de la metafísica de Aguilar: si bien algunos de sus tecnicismos nos parecerán extraños hoy, no es así su procedimiento ni el contenido de su filosofía. Pero antes de hablar de Aguilar, quiero mencionar una extraordinaria defensa de la vida intelectual de Sudamérica, hecha por un grupo de pensadores del siglo XVII. Todo

[5] *Biography of the Iberian Colonies of America*, Nijhoff, La Haya, 1972.

[6] *La lógica en el Virreinato del Perú / A través de las obras de Juan Espinosa Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*, Lima, 1998.

[7] *La lógica del Siglo de Oro/ Una introducción histórica a la lógica*; Pamplona, 2002.

[8] «Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy».

[9] W. Redmond, 1999.

comenzó a principios de dicho siglo, cuando otro filósofo que trabajó aquí, en Charcas, el franciscano Jerónimo de Valera, se decidió a publicar su manuscrito sobre lógica. Nos dice en su prefacio que gente antipática «susurraba a su oído»

> «¿acaso algo bueno ha de venir de Nazaret… o del Perú?»

Y el buen fraile les respondió

> «Dios es capaz de suscitar hijos de Abraham de las piedras peruanas»,

y pasó a escribir y publicar en Lima *Commentarii ac quaestiones in uniuersam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Iohannis Duns Scoti logicam*: el primer libro de filosofía publicado en Sudamérica[10].

Este pasaje, digo, fue el punto de partida de una serie de comentarios por parte de autores peruanos del siglo XVII que constituyen una verdadera apología de la vida intelectual de la región (ustedes pueden leer una descripción en la monografía que mencioné, que contiene los textos en el original latín[11]). Uno de los autores terminó su alabanza del pensamiento sudamericano con estas palabras:

> At erit felicior Peruana Regio cum diu iam auro argentoque locupletato, ueteri Orbi etiam sapientiam mittit nobilius commercium initura.
> [Mas la región del Perú será más feliz cuando, emprendiendo un más noble comercio, también despache al viejo mundo, hace tiempo ya enriquecido con su oro y plata, la sabiduría[12].]

No podía ser de otra manera, pues la escolástica americana formó parte de aquella explosión de la cultura ibérica que llamamos el «Siglo de Oro». Ahora las cosas están cambiando y apreciamos cada vez más este cuerpo de pensamiento, por su teoría y también por su compromiso, como *la filosofía clásica iberoamericana*. Para evaluarla, pues, olvidémonos de las gastadas etiquetas «vigente» y «superado», y usemos las categorías propiamente filosóficas: «verdadero» y «falso» (y otras como «interesante» e «importante»).

---

[10] Lima, 1610.

[11] También en W. Redmond, «Una defensa de la América intelectual / Apologías por pensadores peruanos del siglo XVII, Latinoamérica», 1981.

[12] «Collegii S. Thomae de Aquino Limensis Ordinis Praedicatorum / Commendatio operis» en la *Philosophia Thomistica* de Espinosa Medrano.

3. La metafísica de Aguilar

Echemos un vistazo al «curso» de Aguilar. El *cursus philosophicus* fue la obra típica de los escolásticos a partir del siglo XVII (y reemplazó los «commentarios» anteriores). Contenía el núcleo de la enseñanza de la filosofía: lógica, física (o filosofía natural), y metafísica. Su metafísica incorpora no sólo material ontológico (sobre el ser y los entes) sino también temas de lógica y de filosofía de la religión. Los escolásticos de aquel tiempo trabajaban con un complejo de cuestiones, y mostraban su proeza filosófica y su originalidad en la defensa de sus propias posturas en relación con ellas.

Mencionaré algunas semejanzas entre Aguilar y la filosofía actual, la cual, como ustedes saben, suele ser dividida en dos corrientes: fenomenológica (hecha típicamente en el continente europeo) y analítica (hecha sobre todo por angloparlantes).

El *método* de Aguilar se parece al de la filosofía analítica actual: aclaración de los términos usados en la discusión, exposición cuidadosa de las posiciones en torno a ella, argumentación explícita (con la lógica a la vista) para defender la solución adoptada y examen minucioso de los otros puntos de vista.

Aguilar y sus colegas trataban muchos temas que siguen siendo discutidos hoy. Por ejemplo, en la filosofía analítica: el compromiso existencial (cuando nuestras expresiones acarrean la existencia de las cosas aludidas) y la condicionalidad en la interpretación de la proposición (como en G. Frege, preguntaban si hay que leer «todo hombre es animal» como «si hay un hombre, es animal»). Es fenomenológico el uso del concepto escolástico de la intencionalidad (introducido en la filosofía moderna por Franz Brentano en el siglo XIX) como también el interés por la fundamentación del conocimiento.

Pero es en la modalidad (cuestiones de la posibilidad y la necesidad) donde la metafísica escolástica toca la filosofía actual de manera especial. Aguilar, en efecto, comienza su tratado de metafísica definiendo el ente desde su *posibilidad*. Su lógica modal tiene analogías fundamentales con la sintaxis y semántica modales que se formularon en la lógica analítica del siglo XX. Su interpretación de la posibilidad como autoconsistencia y su discusión de los entes posibles evocan la actual semántica de los mundos posibles. Su combinación de la modalidad con la lógica temporal, ya tradicional en la escolástica, ha reaparecido en la filosofía reciente, y su tesis de la necesidad de la posibilidad es demostrable en el sistema modal S5, considerado por muchos como la expresión más fiel de nuestras intuiciones metafísicas.

Por otro lado, la fenomenóloga Edith Stein habló de los «mundos posibles» (antes de que su semántica fuera formulada por filósofos analíticos) cuando recalcó que

tanto su maestro, Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, como los pensadores escolásticos se interesaban por la modalidad[13]. En efecto, Husserl y Aguilar se acercan a la posibilidad de manera parecida. Pues cuando se proponen investigar la *essentia* del ente (término de Aguilar) o el *Wesen* del ente (término de Husserl), tienen que aislarla de su existencia. Para enfocar la esencia del ente, Aguilar «prescinde de» su existencia y Husserl la «pone entre paréntesis». Husserl llamó tal restricción «*reducción eidética*» (o «*epochê*») y los escolásticos la llamaban «*praecisio*». Se aparean, pues, reducción fenomenológica y *praecisio* escolástica[14].

4. Lo real como posible

Comentemos unos puntos que Aguilar desea establecer. De acuerdo con su *praecisio*, comienza diciendo que la metafísica trata principalmente de lo real. Pero para él «real» no es igual a «existente», pues además de lo que existe incluye también lo que no existe pero podría existir (lo «meramente posible»)[15]. También aplica el término «ente» tanto a lo que existe como a lo que podría existir.

Por lo tanto, cuando pregunta en qué consiste el ente posible, Aguilar ofrece esta definición del «ente»:

> aquello que [es tal que] no es contradictorio que exista.

«No es contradictorio» significa «no es inconsistente», y si quitamos la doble negación, sacamos una definición más sencilla: el ente es

> aquello que es lógicamente coherente,

en el sentido de que sus predicados esenciales no se contradicen (no puede haber un «solterón casado»; y *hombre* entraña los predicados *animal* y *racional*). «Ser posible» equivale entonces a «ser autoconsistente», y es evidente que «ente», según esta interpretación, encierra lo existente y lo meramente posible; en efecto, uno y otro son autocoherentes.

---

[13] Véase su comparación de Husserl y santo Tomás de Aquino en *Erkenntnis und Glaube*, tomo XV de *Edith Steins Werke*, y «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino/ Versuch einer Gegenüberstellung» [1929] 1974, 315-338, pár. 1-24; véase los textos comparados en la traduccion por Redmond, 2000, pp. 36-37.

[14] Tanto los fenoménologs como los escolásticos también usaban estas expresiones en sentidos más amplios.

[15] Se encuentra en la primera sección del primer tratado de la metafísica sobre el ente en general, párrafos 76-280, pp. 75-108.

Pero hubo una controversia sobre este punto; algunos creían que lo existente no debe llamarse «posible»; es decir tomaban «posible» por «meramente posible». Aguilar pone especial cuidado en incluir lo existente en su concepto de lo posible; no sólo lo existente creado sino Dios mismo, que no puede no ser. En este pasaje menciona la *praecisio*:

> No hablamos de lo puramente posible constituído por la negación de la existencia real ni de lo posible creado como tal, sino de lo posible en sí mismo tomado en el sentido restrictivo [*praecisiue*] y común lógicamente a Dios y creaturas, a lo que existe y a lo que no existe[16].

En efecto, en la lógica actual «posible» tiene el mismo sentido, y se expresa en esta regla modal: «*si p entonces es posible que p*» ($p \supset \Diamond p$). Otra regla de la lógica actual es «*si es necesario que p entonces p*» ($\Box p \supset p$), y Aguilar da una versión de esta regla cuando dice que hasta Dios, el *ser necesario*, es posible (la estructura lógica es $\Box p \supset \Diamond p$). A propósito los lógicos escolásticos expresaban estas dos reglas hacía mucho tiempo como: «*de esse ad possibile ualet illatio*» y «*de necesse ad esse ualet illatio*».

5. Lo que «es» lo posible

Pero Aguilar está hablando como metafísico y le incumbe explicar lo que «es» lo posible. Escribe:

> Preguntamos, pues ¿en qué consiste el hecho de ser alguna cosa posible? A saber ¿en algo absoluto o algo condicionado? ¿Positivo o negativo? ¿Creado o increado?[17]

Aguilar tiene que responder a estas preguntas y defender sus respuestas con argumentación explícita. Juan de Espinosa Medrano, en su libro de lógica publicado en Roma trece años antes del *Cursus* de Aguilar, da este resumen de la controversia:

> los tomistas y escotistas han interpretado lo posible como entes eternos, reales y completamente independientes en su ser de Dios como causa creadora: sean algo positivo o negativo (como dicen los tomistas), sean algo intencional o inteligible (que Escoto llama «ente diminuto»), sean finalmente algo posible remoto y fundamental que ni depende del entendimiento divino (como enseña Poncio). Pero sea lo que fuere, para estos hombres es un ente real y no Dios[18].

---

[16] Pár. 77.
[17] Pár. 77.
[18] «Defensa de Platón», en su *Philosophia Thomistica*, 1688, p. 61, párrafo 36; Ver Juan Ponce, O.F.M., *Cursus Philosophicus*, 1643; Redmond, 1998; y Redmond, 1974, p. 497.

Aguilar examina nueve teorías en detalle antes de exponer su propia opinión. Su procedimiento revela que los filósofos del Perú y de Charcas estaban en estrecho contacto con sus colegas de Europa y de Nueva España. Repasa las teorías de sus compatriotas peruanos (Alfonso Briceño, Fernando Garabito de León, Leonardo Peñafiel, Juan Perlín, Francisco de la Masa...), y menciona los «ataques peruanos», lo cual revela cierto espíritu corporativo. Aguilar atacó un punto de la *Logica mexicana* de Antonio Rubio; ni el Doctor Eximio, Francisco Suárez, estuvo a salvo de su crítica.

Dos ejemplos. Leonardo de Peñafiel creyó que lo posible excluye lo existente ($\Diamond p \supset \sim p$), de manera que la posibilidad se opondría a la existencia (la negación de $\Diamond p \supset \sim p$ es $\Diamond p \wedge p$). En su refutación Aguilar dice así:

> Pedro no es posible porque no exista. Pues nadie puede ser por no ser. Luego su posibilidad [de Pedro] no consiste en la negación de la existencia[19].

En la posición de Aguilar ($p \supset \Diamond p$), la posibilidad se opone a la imposibilidad (la negación de $p \supset \Diamond p$ es el absurdo $p \wedge \sim \Diamond p$).

Sobre este punto Aguilar también ataca a las vacas sagradas de la metrópoli: Suárez, Vázquez, Fonseca, Hurtado de Mendoza, Rodrigo de Arriaga... Estos jesuitas (con algunos dominicos) proponían variantes de la teoría condicional; Arriaga, por ejemplo sostuvo que posible es lo que existe si Dios quiere actualizarlo (*p es posible* $=_{df}$ $Ap \supset p$, donde «Ap» significa que Dios actualiza p). Aguilar responde, entre otras cosas: Dios es posible pero no existe «porque Dios quiere».

6. La teoría de Aguilar

Aguilar expone su punto de vista en cuatro tesis: lo posible es positivo, compatible con la existencia y la no-existencia, independiente de la existencia y absoluto (no condicionado).

1) Lo posible es positivo, pues aunque «posible» se exprese negativamente («no es contradictorio que exista»), aquello que es no-inconsistente (o autocoherente) es algo positivo (las dos negaciones equivalen a una afirmación).
2) Lo posible es compatible tanto con lo que existe como con lo que no existe. Es decir, Agulilar no sólo dice $p \supset \Diamond p$, sino también $\sim p \wedge \Diamond p$. (A propósito, no dice que lo que no existe sea posible, porque puede ser imposible; es decir, no dice $\sim p \supset \Diamond p$, pues $\sim \Diamond p$ lo contradice). Aguilar también combina la lógica modal y la lógica temporal

[19] Pár. 106.

cuando muestra que un ente posible que existe es el mismo ente que, antes y después de existir, era y será *meramente* posible. Un ente que existe sólo en el momento actual *podría* existir en el pasado y en el futuro. Su razón: se trata de la misma coherencia; un ente existente, por existir, dice, «no pierde la consistencia» que tenía antes y después de existir[20]. En la semántica de los mundos posibles la doctrina de Aguilar es análoga a lo que se llama ahora los «designadores rígidos».

3) La posibilidad no depende de la existencia. Aguilar dice que cuando Pedro, por ejemplo, existe, no es autoconsistente porque existe sino porque posee la consistencia por sí mismo[21]. Asimismo, es posible ahora algo que no es pero será; su posibilidad no depende de su existencia futura. Aquí tenemos que ver con la diferencia entre dos interpretaciones de la modalidad. Se ha comentado que los griegos presuponían una noción *diacrónica* de la posibilidad: algo es posible antes de que ocurra o no ocurra pero si ocurre, la posibilidad de no ocurrir «desaparece»[22]. Los filósofos medievales desarrollaron una concepción *sincrónica* (la misma que se acepta hoy en día): la posibilidad de algo que no ocurre «sigue a la vez al lado» de lo que ocurre. Aguilar comparte la idea sincrónica: lo que existirá es posible ahora cuando no existe y también en el futuro cuando existe. Además, la existencia depende de la posibilidad, no la posibilidad de la existencia; pues la implicación *si existe luego puede existir* es verdadera pero evidentemente es falsa la conversa *si puede existir existe* ($p \supset \Diamond p$ pero no $\Diamond p \supset p$[23]**).**

40) La posibilidad no es condicional. Hemos visto que Aguilar rechazó la teoría de Arriaga; también se opone a definiciones como

> lo posible, si existiera, no envolvería predicados contradictorios,

pues «si existiera», que representa la *praecisio*, está de más. Admite que la proposición es correcta, pero no sirve para explicar la posibilidad, porque la explicación (por así decirlo) presupone que la existencia ya está entre paréntesis («una cosa es ser verdadero otra ser útil»[24]). ¿Por qué decir

> un hombre, si existe, es un animal racional,

cuando basta decir

> un hombre es animal racional?

---

[20] Pár. 130 y 132.
[21] Pár. 138.
[22] Simo Knuuttila, 1988, pp. VII, 120, 8, 9, 38, 57, 138 y Knuuttila (ed.), 1988, pp. VI-IX; véase J. Hintikka, 1973, pp. 107-110.
[23] Pár. 138.
[24] Pár. 142.

> Pues la existencia es la actualización de los predicados esenciales y los presupone[25]. La condición «Si existe» no añade nada a la esencia, pues ésta, como lo posible, no depende de la existencia[26].

Semejantes discusiones escolásticas evocan evidentemente no sólo la *epochê* fenomenológica sino también la cuestión de la debida formulación de la proposición general. En la lógica después de Frege y B. Russell, «todo hombre es animal racional» se ha interpretado *condicionalmente*, es decir, sin «compromiso existencial», así:

> «para todo x, si x es hombre entonces x es animal racional».

Sin embargo, lo que Aguilar quiere destacar aquí es que la existencia es distinta del contenido; si se nos permite pedir prestada una expresión a W. Quine, la existencia tiene que ver con la cuantificación, no con los predicados[27].

Aguilar hace una comparación interesante al final de la defensa de su tesis. Cuando se trata de una «proposición de verdad eterna» (como «el hombre es animal», donde la verdad depende de la relación necesaria entre los predicados), el verbo «es» abstrae de la existencia o no-existencia y del tiempo, enfocando el «qué (cosa) es» y desoyendo el «si existe». Hacemos una *praecisio* parecida, dice, cuando consideramos la noción del amor en sí misma, poniendo entre paréntesis su existencia y su intencionalidad; es decir, haciendo caso omiso de si el amor existe o no existe y de si el amor termina o no termina en un objeto[28].

7. El mundo pequeño

El mundo filosófico es, pues, pequeño. Estamos descubriendo que aquellos escolásticos decían mucho de lo que decimos nosotros. Pero a veces es más interesante para nosotros lo que ellos decían pero que nosotros *no* decimos. Elaboraban, por ejemplo, un sistema extensional de lógica predicativa en base a identidades; el sistema actual es distinto (pero equivalente al escolástico). Y los filósofos actuales no suelen preguntarse por el fundamento de la posibilidad; en cambio la discusión escolástica parece ser el tratamiento más profundo de la cuestión en toda la historia. Hay, pues, tesoros filosóficos en el pasado.

Es significativo, porque no estamos familiarizados con nuestra propia historia intelectual, que el «déjà vu» siempre comienza desde nuestra perspectiva. Decimos «ca-

[25] Pár. 141.
[26] Pár. 142.
[27] Quine, 1953, pp. 103, 131.
[28] Pár. 153.

ramba, parece que Aguilar trabaja con una reducción fenomenológica»; pero no decimos «caramba, parece que Husserl trabaja con una *praecisio* escolástica». Hay mucho por hacer, pues, con nuestras tradiciones filosóficas.

Bibliografía

- Aguilar, J. de, *Cursus Philosophicus dictatus Limae...,* 3T., Sevilla, J. F. de Blas, 1701.
- ——, *Tractationes posthumae in Primam Partem diui Thomae*, Córdoba, P. de Pinedo y Valderrama, 1731, 5 vols.
- ——, J. de, trad. Redmond, W., «Curso de filosofía dictado en Lima / III presentación y defensa de nuestra conclusión», pp. 145-154 (presentado en las IV Jornadas de Estudio sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad Colonial, Ocucaje, Perú, 10-12 de septiembre del 2000).
- Eichmann, A., *De Boliuiana latinitate [...]; pensamiento y latín en Bolivia*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 2001.
- Espinosa Medrano, J. de, *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosphicus*, 2 vols, Roma, Reu. Cam. Apost., 1688.
- Francovich, G., *La filosofía en Boliva*, Buenos Aires, 1945 (2ª ed. aumentada, 1966).
- ——, *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, Sucre, 1948.
- Hintikka, J., *Time and Necessity / Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, London, New York, Routledge, 1993.
- ——(ed.), *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, Synthese Historical Library 33, Dortrecht, Kluwer, 1988.
- Ponce, J. (O.F.M.), *Cursus Philosophicus ad mentem Scoti*, 1643.
- Quine, W. van O., *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1953,
- Redmond, W., *Biography of the Iberian Colonies of America*, Nijhoff, La Haya, 1972.
- ——, «Latin American Colonial Philosophy: The Logic of Espinoza Medrano», *The Americas* (Academy of American Franciscan History), vol. 30, núm. 4., 1974, p. 497.
- ——, «Una defensa de la América intelectual / Apologías por pensadores peruanos del siglo XVII, Latinoamérica», Anuario / Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 14, 1981, pp. 213-237.

- ——, «Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano / Superación y vigencia», Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofíá Latinoamericana, Bogotá, 1982.
- ——, *La lógica en el Virreinato del Perú / A través de las obras de Juan Espinosa Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*, Lima, 1998.
- ——, *Lógica simbólica para todos, Lógica elemental, modal, epistémica, deóntica, temporal y semántica de los mundos posibles*, Veracruz, Xalapa, 1999.
- ——, *Knowledge and Faith*, Washington, Institute of Carmelite Studies, 2000, pp. 36-37.
- ——, *La lógica del Siglo de Oro/ Una introducción histórica a la lógica*, Pamplona, EUNSA, 2002.
- ——, «Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy», en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas,* Colonia - Vienna, Böhlau Verlag - Weimar, Unviersidad de Hamburgo, Band 41, 2004 (pp. 353-371) y Band 42, 2005 (pp. 210-234).
- ——, «Ser y poder ser en la metafísica de José de Aguilar», en *Ideas y Valores*, núm. 119 (número especial: *Filosofía en y a partir de la Colonia*), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002a, pp. 19-34.
- Stein, E., *Erkenntnis und Glaube*, Freiburg - Wien, Herder - Basilia, 1993.
- ——, y «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino/ Versuch einer Gegenüberstellung» en *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, 1929*, *Festschrift* del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2a ed., Tübingen, Niemeyer, 1974, 315-338,
- Valera, J. de, *Commentarii ac quaestiones in uniuersam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Iohannis Duns Scoti logicam*, Lima, 1610.