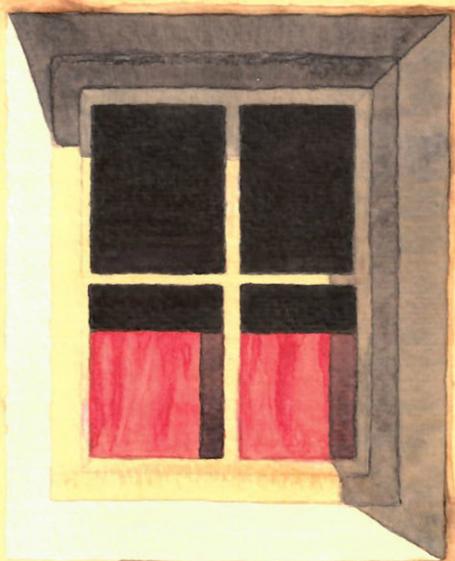


**Juan Carlos Torchia Estrada**

Vicisitudes de la  
filosofía colonial  
en Hispanoamérica  
SIGLOS XVIII y XIX



**CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU**

EDICIÓN Y PRÓLOGO



Cuadernos de CUYO  
IFAA Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Juan Carlos Torchia Estrada

VICISITUDES DE LA FILOSOFÍA COLONIAL  
EN HISPANOAMÉRICA  
SIGLOS XVIII y XIX

Edición y prólogo de  
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

Mendoza, 2024



FFYL Facultad de Filosofía y Letras  
UNCUYO Universidad Nacional de Cuyo

---

Torchia Estrada, Juan Carlos

Vicisitudes de la filosofía colonial en Hispanoamérica : siglos XVIII y XIX / Juan Carlos Torchia Estrada ; Editado por Clara Alicia Jalif de Bertranou ; Ilustrado por Romina Lubben ; Prólogo de Clara Alicia Jalif de Bertranou. - 1a ed - Mendoza : Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-774-423-5

1. Filosofía Latina. 2. América Colonial. I. Jalif de Bertranou, Clara Alicia, ed. II. Lubben, Romina, ilus. III. Título.

CDD 109

---

## VICISITUDES DE LA FILOSOFÍA COLONIAL EN HISPANOAMÉRICA SIGLOS XVIII Y XIX

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

PUBLICACIÓN DE EDIFYL EDITORIAL DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS – UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO



Edición y prólogo: Clara Alicia Jalif de Bertranou

Ilustración de tapa: Romina Lubben

Fotografía de Torchia Estrada: Clara Alicia Jalif de Bertranou

---



Instituto de Filosofía  
Argentina y Americana



CUADERNOS DE CUYO

Edición realizada por el mecenazgo de la Dra. Clara Alicia Jalif de Bertranou.

---

Compuesto por Gerardo Tovar en Qelqasqa.com.ar



ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-9367-6111>



ACCESO  ABIERTO

Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia

**Creative Commons (CC BY-NC-SA 2.5 AR)**

(Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina)

Usted es libre de: Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

ISBN 978-950-774-423-5

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

# ÍNDICE

PRÓLOGO	
por Clara Alicia Jalif de Bertranou .....	7
LA ESCOLÁSTICA COLONIAL EN AMÉRICA LATINA:	
ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN .....	11
ORÍGENES DE LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA EN CUBA:	
JOSÉ ZACARÍAS GONZÁLEZ DEL VALLE .....	23
UN MANUSCRITO MÉDICO FILOSÓFICO DEL SIGLO XVIII EN VENEZUELA .....	55
JUAN BALTASAR MAZIEL: SU CONTRIBUCIÓN	
A LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN EL RÍO DE LA PLATA .....	79
LA FILOSOFÍA EN EL PLAN DE ESTUDIOS DEL DEAN FUNES:	
EL CONTEXTO HISPANOAMERICANO .....	127
LA MODERADA REBELIÓN: LAS REFORMAS A LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA	
EN EL SIGLO XVIII HISPANOAMERICANO .....	183
NOTA SOBRE EL ORIGEN DE LOS ESTUDIOS PUBLICADOS EN ESTE LIBRO .....	331
BREVE BIOGRAFÍA DE JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA .....	333
ACERCA DE LA EDITORA .....	337



## PRÓLOGO

por Clara Alicia Jalif de Bertranou

Este libro reúne trabajos que integraban el plan que Juan Carlos Torchia Estrada (Buenos Aires, Argentina, 1927-Maryland, EEUU, 2016) se había trazado para investigar los orígenes de la filosofía en lo que conocemos como Hispanoamérica, según el trasplante efectuado por los colonizadores y el derrotero posterior con las vicisitudes que sobrevinieron. Una parte de esas investigaciones fueron plasmadas en su libro *Filosofía y colonización en Hispanoamérica* (México: UNAM, CIALC, 2009), donde abordó, combinadamente, cuestiones más amplias a veces y otras más específicas, pero siempre desde la perspectiva de los estudios filosóficos. Después de haber escrito en sus mocedades *La filosofía en la Argentina* (Washington DC: Unión Panamericana, 1961) nunca quiso reescribir y actualizar el libro, pues consideraba que las publicaciones posteriores de muchos autores suplían y ampliaban lo que allí había tratado. Por esta razón el libro que hoy se entrega puede y debería estimarse como una continuación del publicado en México, esta vez con especial atención al Río de la Plata. Decía en su *Prólogo* algo que está sobreentendido también en el conjunto de esta nueva publicación, que sirve para calibrar la dimensión desde la cual fueron pensados los escritos en dicha oportunidad y ahora:

Lo que en estas páginas se muestra fue, en unos pocos casos, parte de un monumental traslado cultural. Como si se tratara de un continente vacío, el conquistador intentó reproducir en él su propio mundo. Para las culturas originarias, la colonización fue una segunda muerte, aunque de ninguna manera definitiva, porque los contactos de cultura nunca son unilaterales. Finalmente, como la historia crea también a partir de fracasos y derrotas, algo nuevo surgió. El juicio que nos merezca no altera su condición de hecho inamovible. Ése fue el contexto de los casos que aquí se estudian (2009, p. 7).

Así, en estas páginas como en aquellas, se esforzó por eludir el abordaje monográfico, dirigido a especialistas, para acercar el contenido a un público lector más amplio. Pero tampoco son ensayos -cuya escritura lo deleitaba íntimamente-, pues entendía que por la naturaleza de sus investigaciones, estas necesitaban del apoyo bibliográfico, más allá de las notas al pie. De paso, cuidar el equilibrio para evitar leyendas oscuras o edulcoradas, colocándose en la posición que mira esa etapa como parte de nuestras vidas culturales, como un capítulo de una historia filosófica que nos envuelve hasta el presente.

Nuestro autor constató que el siglo XVIII agitó el clima de ideas filosóficas en un proceso complejo dentro de un marco más amplio que registraba tintes de la modernidad, desde México al Río de la Plata, según lo que fue estudiando. Una modernidad que pujaba por hacerse camino no sin dificultades y resistencias, en la que la enseñanza de la filosofía estaba inmersa no solamente desde el punto de vista pedagógico, sino y sobre todo desde las posiciones que se fueron adoptando hasta

bien entrado el siglo XIX. Nos bastaría pensar en el “atrevido” Juan Crisóstomo Lafinur (La Carolina, Virreinato del Río de la Plata, 1787–Santiago, Chile, 1824) para recordar que fue precursor de cambios que le valieron el extrañamiento de Buenos Aires, su paso por Mendoza, igualmente desafortunado, y su muerte prematura en Chile. El primer laico, que no enseñó filosofía en latín y tampoco siguió los dictados de la escolástica, influenciado por Condillac y Locke.

Torchia Estrada fue engarzando cuidadosamente los giros que ocurren en los más de cien años que cubren sus líneas de investigación en esta obra, en las que cualquier interesado deberá atender al cuerpo mismo del escrito, como a sus notas, por la importancia que revisten. Sin rodeos, denomina su materia de estudio “filosofía latinoamericana”, dentro de la cual ha estado y está la actitud de volver su mirada al pasado filosófico de lo cual ha surgido la “historia de la filosofía”, que tiene, a su vez su propia historia. En esta historia de la historiografía filosófica, o historia de la historia, por decirlo de alguna manera, no se trata simplemente de una narración de lo ocurrido (lo cual de hecho supone una “materia” o *corpus* que será su base), sino de descubrir y analizar métodos, criterios y enfoques que han utilizado los historiadores de la filosofía. Tal modo de concebir esta labor se apoyaba en Torchia Estrada por su “sospecha” de que hasta el momento no había habido clara conciencia de categorías interpretativas con rasgos de originalidad, de tal modo que recién aparecerá tímidamente esa actitud en la segunda mitad del siglo XIX, para incrementarse, especialmente durante la primera parte del siglo XX, un nuevo modo de encarar ese pasado,

alcanzando con el transcurrir del siglo una multiplicación que juzgaba “extraordinaria”.

Los escritos aquí reunidos muestran que el camino y las transiciones no fueron fáciles, por ello destacó la moderación con que debieron efectuarse en medio de polémicas que no dejaron de llamar su atención como la “querella” de la filosofía en aquellos siglos. Una querella que si bien se mira nunca estuvo ausente en la larga marcha del filosofar hasta nuestros días.

MENDOZA, ARGENTINA, DICIEMBRE 2023.

## LA ESCOLÁSTICA COLONIAL EN AMÉRICA LATINA: ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN<sup>1</sup>

**A**dmittimos que las observaciones que siguen son extremadamente esquemáticas. Sería más propio presentarlas como conclusiones de un trabajo previo que les sirviera de soporte, y no como un deseable marco de referencia para investigaciones futuras. Esperamos que de todas maneras puedan tener alguna utilidad. Aunque convencido de ellas, su autor no pretende darles el carácter de lo inamovible o definitivo.

1. En primer lugar, en el tema que nos interesa gran parte del escenario ha sido dominado por dos corrientes de interpretación contrapuestas, que a falta de mejores nombres denominaríamos como “historiografía liberal” e “historiografía encomiástica”. Barreda Laos, en el Perú, e Ingenieros, en Argentina, son ejemplos de la primera; Guillermo Furlong,

---

<sup>1</sup> \* Ponencia presentada al Tercer Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, octubre 13–18, 1980. [N. de la Ed.: La fecha de presentación de la ponencia no se corresponde con el año en que fue publicada –1979– pero sospechamos que eso se debe, probablemente, a que la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, publicó tardíamente el volumen, al que no obstante fechó con dicho año].

en Argentina, y –con menos irritabilidad– Oswaldo Robles, en México, se contarían entre los representantes de la segunda<sup>2</sup>.

La historiografía liberal fustigó a la escolástica colonial. Si intentó comprenderla, su empuje no la llevó muy lejos por ese camino. En el caso de Ingenieros, la escolástica fue condenada en bloque, sin en realidad tratarla mayormente. En el extremo opuesto –y a veces por reacción–, la historiografía encomiástica se excedió en la agudeza para percibir virtudes. Suele encontrarse, en el fondo de esta corriente, una actitud defensiva o reivindicatoria.

Para la historiografía liberal, la escolástica era la Edad Media, y la Edad Media la oscuridad: religión, dogmatismo, ausencia de espíritu científico. La escolástica representaba a sus ojos un retraso, y lo importante era señalarlo<sup>3</sup>. Desde esa perspectiva no era fácil hacer lo que se debe con un fenómeno histórico: acercarse a él y tratar de comprenderlo. Fundamentalmente, la historiografía liberal emitió un juicio. La labor historiográfica, aun si incluye el juicio, tiene otros requisitos<sup>4</sup>.

---

2 Felipe Barreda Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú* (Buenos Aires: Rosso, 1937); José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas* (Buenos Aires: El Ateneo, 1951); Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI* (México: Porrúa, 1950); Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536–1810* (Buenos Aires: Kraft, 1952).

3 Agustín Rivera lo dice con meridiana claridad: “Mi libro *La filosofía en la Nueva España* (1887) tiene por objeto probar que la Nueva España estuvo atrasada en materia de ciencias filosóficas en el último tercio del siglo XVII, en el siglo XVIII y en el primer tercio del XIX” (*Treinta sofismas...* Lagos, 1887, p. 17).

4 Para Ingenieros, la escolástica de los evangelizadores era “un hatajo de mediocres logoma-

Debe reconocerse que la historiografía encomiástica trabajó el tema más a fondo –cualesquiera hayan sido sus propios juicios–. Robles estudió a Veracruz, Rubio, Mercado y aun tradujo al primero. La obra de Furlong es una fuente erudita no prescindible. Pero la desconfianza que esos autores suscitan en los investigadores posteriores proviene de su exaltación y de su tono, que a la postre vienen a ser, con signo opuesto, algo parecido a lo que ocurre con la corriente “liberal”.

Lo importante es que, más allá de los textos y las argumentaciones, más allá del balance de en qué aciertan o en qué erran, se trata claramente de dos actitudes: una de indiscriminado –y poco analítico– ataque y otra de apasionada defensa. Ninguna ve el hecho como un objeto de comprensión histórica.

La conclusión que se desprende es la necesidad de una actitud diferente, de un sano historicismo que examine el fenómeno en su realidad histórica, en su momento y en su contexto, si es que hemos de mantenernos en el plano de la historia de la filosofía<sup>5</sup>.

---

quias” (ob. cit., p. 19). Y en otra parte: “En la península reinó sin rivales la apolillada teología de los tiempos medios...” (*ibid.*, p. 26). Para Barreda Laos, “cuando la escolástica hacía tiempo que estaba desprestigiada y vencida en toda Europa; cuando el sacerdote católico sentía en su alma escéptica y vacilante la irreparable derrota; cuando la ciencia patristica había fracasado y ellos, sus fervientes discípulos, estaban convencidos de su falsedad e insuficiencia; ... sin embargo de todo esto ... esa escolástica vencida en Europa, se refugió en América. En el Perú, merced al esfuerzo del sacerdote católico, imperó soberanamente, con todos sus vicios y errores, casi en todo el período colonial” (ob. cit., p. 27).

5 No querríamos inducir al error de pensar que los nombres mencionados como ejemplos son los únicos representativos del tácito o explícito debate de las dos tendencias. Mucho menos al

Un tema que se ha discutido largamente en el contexto del mencionado debate es el de la “modernidad” de la escolástica colonial. En esencia la cuestión se refiere a cuánto los profesores de filosofía de orientación escolástica estaban “al día” en el avance del pensamiento moderno (aunque la mayor parte de las veces la Modernidad se circunscribe al conocimiento y aceptación de la física moderna).

Tomados en bloque, la escolástica y el pensamiento moderno representan no ya dos filosofías, sino dos grandes concepciones del mundo. Una es una concepción religiosa y la otra, una cosmovisión secular, lo cual tiene enorme importancia. Y la segunda se afirma como un intento de reemplazar a la primera. Esta condición de grandes concepciones del mundo, con todas las consecuencias para la implantación de la vida humana en ellas, es de gran significación y, entre otras cosas, puede explicar la resistencia al cambio, que seguramente no se veía como una mera cuestión teórica.

Apuntamos lo anterior para señalar que la cuestión de la “modernidad” de la escolástica colonial no debe considerarse exclusivamente desde nuestro presente. Para comenzar, ¿por qué tenían que ser “modernos” los representantes de la escolástica? Para ellos, ser modernos era no ser escolásticos, es decir, abandonar la concepción del mundo en la que estaban teórica y anímicamente instalados. ¿Qué sentido tiene acusarlos de que no lo fueran? ¿Tenían que adherir a lo nuevo porque era nuevo? ¿Desde cuándo el carácter de lo novedoso, en sí y

---

de creer que no han habido voces más serenas y ecuanímes. Si aislamos el hecho, es sólo para destacarlo, por razones metódicas.

por sí, es un argumento para adherir a una doctrina? Ellos no podían ver lo moderno como nosotros lo vemos, y de eso se trata: de situarse en el punto de vista de ellos y en su época.

Además, el derrumbe de la concepción medieval del mundo significaba mucho más que un cambio de filosofía. Un filósofo que se convence de que debe desdecirse de lo que dijo, se desdice y, además de cumplir con su deber, sus congéneres lo felicitan por su honestidad. Pero fundida con la concepción filosófica escolástica había una religión, y una religión –para el que está situado en ella– es algo demasiado importante para jugarla a los dados del cambio filosófico. Con este enfoque debió comprenderse cualquier resistencia a la Modernidad. Y también –y esto es más importante aun– con este enfoque se debió comprender cualquier absorción parcial que el viejo esquema hubiera hecho de las ideas nuevas.

En cambio, lo que hicieron algunos “defensores” de la escolástica colonial fue obsesionarse con las críticas “liberales”, y plantear la cuestión en términos reivindicatorios, alterando así la verdadera comprensión del fenómeno.

El caso más claro –y más de lamentar– en este sentido es el del P. Furlong. En lo que se refiere al Río de la Plata tal vez nadie dispuso de una más rica cantera de información; pero en lugar de reconstruir el proceso con esos elementos, independientemente y desde nuevas bases, lo ordenó todo en función de las críticas de ciertos autores. De esa manera, no nos dio una imagen atinada y orgánica de aquella “Modernidad” (en realidad, de las vicisitudes del tránsito de una etapa a otra), lo cual es tanto más lamentable cuanto que cualquier

intento de reconstruir dicho proceso no podrá prescindir de los materiales que él aportó, algunos de los cuales definitivamente cambiaron el panorama vigente: una muestra de la importancia que tienen los problemas de enfoque. Furlong no es sólo uno de los actores más importantes en el debate que mencionamos: es, también, una víctima de él<sup>6</sup>.

Es históricamente más apropiado aceptar que lo que ocurrió es lo único que podría ocurrir: desde el siglo XVI al XVIII la presión del pensamiento moderno se hace cada vez más intensa, especialmente por el prestigio de la nueva ciencia natural; la escolástica colonial se encuentra ante la alternativa del aislamiento o la adaptación; trata de adaptarse hasta el punto en que las estructuras todavía no crujan (la ilusión, por ejemplo, de modificar la física, pero no la metafísica); y finalmente es reemplazada. (Si el reemplazo significó un progreso o no, depende de la posición del observador).

La tarea es entonces contemplar lo acontecido y examinar cuál ha sido la trayectoria y el contenido del proceso. El espectáculo de la escolástica colonial resistiendo la ola de la historia con una mezcla de firmeza y adaptación que finalmente no dio resultado, es uno de los más interesantes en nuestra historia de las ideas, y no deja de tener su pequeño matiz de tragedia

---

6 El tema de la "Modernidad" aparece en numerosas páginas de la obra de Furlong, exaltada a veces (generalmente en el caso de los jesuitas), lamentada en otras (generalmente en el caso de los franciscanos), sin siempre distinguir bien entre "nueva filosofía" y física moderna, pero sobre todo sin lograr una imagen clara y orgánica de los vaivenes que tuvieron conflictos y ajustes, aceptaciones y rechazos, audacias y prohibiciones. Pero a nuestro juicio éste es el tema más interesante de toda nuestra época escolástica.

intelectual. Ni acusadores, ni defensores, debemos tratar de comprender ese proceso.

La discusión sobre la modernidad de nuestra escolástica no debe omitir una distinción necesaria: la diferente situación en los tres siglos coloniales, del XVI al XVIII. Fray Alonso de la Veracruz enseña filosofía en México un siglo antes de que se publique el *Discurso del método*. Pero hacia fines del siglo XVIII estamos a cien años de que Newton ha publicado sus *Principia*. En grandes líneas, la misma escolástica, pero no el mismo escenario.

De ahí que lo álgido de la discusión sobre la Modernidad se da con ejemplos del siglo XVIII: desde la polémica Rivera de la Rosa en México hasta los trabajos de John Tate Lanning y la emotiva argumentación del P. Furlong<sup>7</sup>.

2. Otras observaciones se refieren a aquellos aspectos en que la revaloración de la Edad Media puede influir para ver a una distinta luz la escolástica, y por consecuencia tal vez, nuestra escolástica colonial.

Uno de esos aspectos es la revaloración de la escolástica desde el punto de vista de la historia de la lógica, y especialmente de la lógica formal. Autoridades como Bochenski –y otras lo han repetido– indican que el estudio de la lógica escolástica está apenas en sus comienzos, y que temas como, entre otros, la lógica de las propiedades de los términos, que se desarrolla a partir de las sùmulas del siglo XIII, serían una

---

<sup>7</sup> Sobre la mencionada polémica véase el libro ya citado de Agustín Rivera, *Treinta sofismas...*; de Lanning, *Academic Culture in the Spanish Colonies*, 1941, reimpresión, Kennikat Press, 1971; de Furlong, la obra citada en la nota 1.

contribución anteriormente no advertida a la historia de la lógica formal. En España esa veta ha sido explotada, con reconocimiento internacional, por los numerosos trabajos de Vicente Muñoz Delgado<sup>8</sup>.

¿Puede este enfoque dar algún resultado en el análisis de las obras lógicas de nuestra escolástica colonial a pesar del carácter predominantemente didáctico de estos textos? Sólo su estudio por parte de especialistas capacitados en ese campo puede dar la respuesta. Hasta ahora, el análisis de nuestra escolástica, cuando se ha hecho bien, se ha basado en un buen conocimiento de la escolástica europea. (Algunos trabajos del P. Quiles, por ejemplo, serían paradigmáticos en ese sentido). Pero tal vez en este caso particular habría que agregar el conocimiento –por otra parte, muy especializado– de la historia de la lógica en su orientación más reciente.

Hay también una cuestión de matiz en lo que se refiere a la física. Aun algunos simpatizantes de la escolástica colonial (Gallegos Rocafull, por ejemplo)<sup>9</sup> admiten el incómodo contraste entre el mantenimiento de la física aristotélica en la enseñanza, mientras se está desarrollando a partir del Renacimiento, la extraordinaria revolución de la física moderna. Sin embargo, la comparación no debería hacerse solamente entre lo que nuestros escolásticos enseñaban y los descubrimientos y nuevas teorías, sino también entre lo que se enseñaba en

---

8 I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic* (trad. de *Förmale Logik*, 1956), 2a ed., New York, 1970. De Muñoz Delgado, *La Lógica nominalista en la Universidad de Salamanca*, Madrid, 1964, y varios trabajos más.

9 *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, 1951.

América y lo que se enseñaba en Europa: en España desde luego, pero sobre todo fuera de ella. Lo que se incorpora a la enseñanza y se sedimenta en ella no es siempre contemporáneo de lo que se va pensando y descubriendo.

Esta dilucidación daría una dimensión más precisa del “retraso” en materia de física, y podría mostrar diferencias entre lo acontecido en el siglo XVI y la situación en el XVIII, por ejemplo. En general hasta ahora la comparación se ha hecho solamente con los desarrollos de la física moderna, hoy cómodamente perceptibles hasta en obras de divulgación, pero sin atender a cómo y cuándo esos desarrollos pasaron realmente a la enseñanza, aun en los países que fueron hogar de aquellos adelantos. Entre tanto, es sabido que a fines del siglo XVI y principios del XVII, por ejemplo, las universidades no reflejaban en su enseñanza los nuevos desarrollos científicos, los cuales se llevaban a cabo en instituciones particulares o extrauniversitarias. (La famosa *Accademia dei Lincei*, a la cual pertenecía Galileo, era de esa naturaleza). En fin, lo señalamos como una posible vía para dar mayor precisión al tema.

3. Un enfoque diferente del debate tradicional, y hasta cierto punto también en gran parte de la historiografía anterior, es el representado por la propuesta de Ignacio Angelelli de constituir un *Corpus Philosophorum* iberoamericano que abrazaría España, Portugal y nuestra América colonial. La raíz de este enfoque es la reconsideración de la filosofía desarrollada en el mundo ibérico bajo el signo de la escolástica, con el fin de compensar el descuido que sobre ella ha mostrado hasta ahora la historiografía filosófica. El interés es aquí más técnico, llamándose la atención sobre la relevancia o vigencia que

ciertos temas de aquella filosofía tienen para algunas corrientes contemporáneas (el problema de los universales, por ejemplo).

En este caso se trata también de un intento reivindicatorio, pero que tiene un claro matiz diferencial con respecto a los ya conocidos. Como conclusión práctica, la propuesta implica un plan de restauración de textos y ediciones críticas que es de por sí tan respetable como ambicioso. Para nuestro propósito lo que interesa de él es lo que puede contener como nueva línea de interpretación, al involucrar nuestra escolástica colonial en el conjunto de la “Segunda Escolástica” ibérica, y su reconsideración en el conjunto de la historia de la filosofía<sup>10</sup>.

Un esfuerzo coincidente es el ímprobo trabajo bibliográfico llevado a cabo por Walter Redmond, que llena un sensible vacío y es una excelente base o punto de partida para nuevas investigaciones<sup>11</sup>.

4. Cualquiera sea el largo camino que los especialistas deberán recorrer en materia de búsqueda de manuscritos, ediciones críticas y labor monográfica, pareciera obvio que la escolástica colonial requiere una revisión de los criterios de interpretación –tan provisionales como éstos puedan ser– para encaminar toda esa labor, por lo menos hasta que ella dé sus propios frutos, y para revisar los esfuerzos del pasado. Fun-

---

10 Ignacio Angelelli, “Sobre la ‘restauración’ de los textos filosóficos ibéricos”. *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*. Sevilla, año II, N° 4, julio–septiembre 1965, pp. 423–446. (Separata).

11 Walter Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*. The Hague, 1972.

damentalmente, lo que se requiere es una correcta actitud de comprensión histórica.

¿Es posible esperar grandes cambios en la visión actual de la escolástica colonial? Nuestra impresión es que habrá refinamientos más que grandes sorpresas, pero admitimos desde ya la debilidad intrínseca de toda profecía.

Más importante que prever el futuro es determinar los propósitos finales de esa investigación, que a nuestro juicio resumiríamos así:

- 1) Comprender el proceso interno de nuestra escolástica, como corriente filosófica, en sí y en sus relaciones, tanto con el movimiento europeo del que era una extensión como con la filosofía moderna.
- 2) Verla como la expresión de una concepción del mundo que se prolongó en América y examinar sus vicisitudes hasta que fuera reemplazada. Desmontar los mecanismos de la crítica que se le dirigió y apreciar su naturaleza.
- 3) Observar las conexiones, de cualquier índole o signo, que se puedan distinguir entre esta corriente y las ideas generales de la época en la sociedad colonial o en la del primer tramo de la independencia.
- 4) Buscar las relaciones, hasta donde las haya, entre esta corriente y el desarrollo posterior de las ideas en la región, sea en lo filosófico en sentido estricto o en la historia de las ideas en general.

El examen completo de cualquier momento del pensamiento filosófico latinoamericano se da siempre en dos vertientes: su naturaleza y su valor intrínseco como pensamiento, por un lado, y su posible efecto sobre la sociedad, por el otro.

Como principio metodológico, distinguiríamos claramente entre:

- 1) La *comprensión historiográfica*, que es el trabajo del historiador de la filosofía, que contempla el proceso, trata de comprenderlo en sí mismo, en sus conexiones y en su significado, y aun aspira a descubrir el secreto último del cambio filosófico en la historia.
- 2) La *valoración filosófica* de la historia de la filosofía, que se hace siempre desde una determinada posición teórica, desde la cual los diferentes tramos del pasado adquieren distintos tonos y valores.
- 3) El *juicio histórico*, aplicable a aquellas filosofías que irradian más allá de su propio campo e influyen en la educación, las instituciones políticas, la organización de la sociedad, etc., como fue el caso de la escolástica en la Colonia y del Positivismo hacia fines del siglo XIX, por ejemplo.

Esas tres operaciones anduvieron mezcladas en el análisis de la escolástica colonial. Distinguir las, aun para ejercitarlas, puede ser de algún provecho.

# ORÍGENES DE LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA EN CUBA: JOSÉ ZACARÍAS GONZÁLEZ DEL VALLE

## Introducción

Junto a la actitud proyectiva de ejercitar el pensamiento filosófico se ha dado siempre la actitud retrospectiva de volver la mirada hacia las filosofías del pasado. El resultado ha sido la *historia de la filosofía*. Pero ésta, a su vez, tiene también su historia: la historia del modo en que se ha hecho, en diferentes momentos y por diferentes autores con sus peculiares enfoques, la historia de la filosofía. El proceso de esta segunda historia o historia refleja o historia de la historia es el tema de la *historia de la historiografía filosófica*, la cual, naturalmente, requiere de un cierto *corpus* previo de labor histórica al cual aplicarse. Y es el caso que en América Latina hay suficiente material acumulado sobre la historia de la filosofía latinoamericana como para realizar un examen retrospectivo de ese material. En el tiempo, y fuera de obras que importan para la historia de la cultura y realizadas en el siglo XVIII (la *Biblioteca Mexicana* de Eguiara y Eguren, por ejemplo), los estudios o comentarios de historia filosófica comienzan en la segunda parte del siglo XIX y se refieren a manifestaciones filosóficas locales o nacionales. No es sino entrado el siglo XX que se avanza hasta una primera visión de la totalidad del

pasado filosófico hispanoamericano, con el artículo de Francisco García Calderón, “Les courantes philosophiques dans l’Amérique Latine” (1908), que había sido ponencia a un congreso filosófico en Heidelberg<sup>1</sup>. Luego aparecen otras síntesis generales y, a partir de la década de los años 40, los trabajos sobre el pensamiento latinoamericano se multiplican extraordinariamente con respecto a etapas anteriores. Debe considerarse, por último, y esto es de particular importancia, que la historia de la historiografía filosófica no es sólo narración de lo acontecido en su campo: tiene también por tarea descubrir y analizar los métodos, criterios y enfoques interpretativos que han empleado los historiadores de la filosofía. Sospechamos que en el caso de América Latina esta operación puede poner en evidencia categorías interpretativas de las cuales no siempre hay clara conciencia<sup>2</sup>. Esta tarea, sin embargo, está en gran

---

1 El artículo se publicó originalmente en la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1909, y fue traducido al español con algunas observaciones por Pedro Henríquez Ureña. La traducción con las observaciones fue incluida por García Calderón en sus libros *Profesores de idealismo* (1909) e *Ideas e impresiones* (1919).

2 Con sólo aparente paradoja, Gaos afirmaba que la historia de la filosofía la hacen tanto los filósofos como los historiadores de la filosofía. Los filósofos ponen el contenido, pero si éste no es divulgado o la narración que lo representa no es adecuada, ese contenido filosófico resulta desconocido o cuando menos seriamente afectado. Para el público, la filosofía históricamente ocurrida puede ser lo que de ella dice el historiador de la filosofía. En otras palabras, una filosofía puede existir pero no tener estado público. Esto –agregamos nosotros– no es una especulación caprichosa: bien concretamente, piénsese en el caso del pensamiento en Ecuador, antes y después de la acción y el incentivo de Arturo A. Roig. Es muy posible que Paraguay esté esperando un fenómeno semejante, en tanto Bolivia tuvo su Francovich. Por eso decía Gaos

parte por hacerse, si bien se han realizado algunos esfuerzos<sup>3</sup>.

Todo parece indicar que las primeras manifestaciones de historia filosófica nacional durante el siglo XIX se dan en Cuba. Afirmaciones de este tipo nunca deben hacerse en forma dogmática, porque son cuestiones de hecho que en cualquier momento pueden ser desmentidas por otros hechos. Lo importante es el significado: la que aquí trataremos, y no obstante su modestia, es anterior a las obras de Silvio Romero para Brasil y de Valverde Téllez para México, para citar dos ejemplos<sup>4</sup>.

---

que, en parte, la creencia de que no había habido filosofía en México pudo deberse, hasta un cierto momento, a la falta de una historia de la filosofía que la mostrara. Y convocaba a escribir esa historia a quienes se sintieran historiadores, complementando lo que ya habían hecho los filósofos mexicanos con su obra. (José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* [México: Alianza, 1980], p. 71). Y en segunda instancia mostraba la necesidad de tener una visión de esa misma historia: “La Historia de las Ideas en México debe completarse con la Historia de la Historia de las Ideas en México” (*ibid.*, p. 68). Véanse también las oportunas observaciones de Arturo Ardao en “Historia de las ideas en América Latina”, en *La inteligencia latinoamericana* [1987], p. 97 ss.

3 Para el caso de Argentina, por ejemplo: Luis Aznar, “Los iniciadores de nuestra historia ideológica” (*Tercer Cuaderno de La Plata*. La Plata: Ediciones Cuaderno de La Plata, julio 1970, pp. 32–44. Se ocupa de la producción historiográfica de Alejandro Korn, José Ingenieros y Coriolano Alberini. De mucho mayor alcance, por ser de hecho una historia de la historiografía filosófica en la Argentina, el libro de Diego F. Pró, *Historia del pensamiento filosófico argentino. Cuaderno I* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1973). También Celina Lértora Mendoza, “Estudios sobre filosofía argentina”, en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Ediciones Universidad de Salamanca, 1986), pp. 233–243.

4 Sívlio Romero, autor de *A filosofia no Brasil* (1878), es considerado por Antonio Paim como “o pioneiro na abordagem das correntes filosóficas existentes no País, em sua totalidade”, a

Se recuerda en ese sentido el escrito de José Manuel Mestre y Domínguez, titulado *De la filosofía en La Habana*, aparecido en 1862. Sin embargo, fue precedido por un artículo de José Zacarías González del Valle, “Filosofía en La Habana”, publicado en la temprana fecha de 1839. Todavía antes podría recordarse la nota necrológica escrita por don José de la Luz y Caballero con motivo del fallecimiento de José Agustín Caballero, su tío, que se publicó en 1835, aunque ésta es más bien una apreciación general de la personalidad y la obra de Caballero en esa ocasión recordatoria<sup>5</sup>. Corresponde, pues, comenzar por el escrito de José Zacarías González del Valle<sup>6</sup>.

---

pesar del carácter polémico de la obra. (Antonio Paim, *A filosofia da Escola do Recife* [Rio de Janeiro: Editora Saga, 1966]), p. 30. La *Bibliografía filosófica mexicana*, de Emeterio Valverde Téllez, se publicó por primera vez en 1907, y en forma ampliada en 1913–14. Fue precedida por *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, aparecidas en 1896.

5 Tiene sin embargo algunas apreciaciones para la obra filosófica: “Caballero fue entre nosotros el que descargó los primeros golpes al coloso del escolasticismo, que después acabó de derrocar y pulverizar en la misma arena el *Hércules* de sus discípulos [Varela]”. “Caballero fue el primero que hizo resonar en nuestras aulas las doctrinas de los Locke y los Condillac, de los Verulamios y los Newtones: Caballero fue el primero que habló a sus alumnos sobre experimentos y física experimental”. El artículo necrológico fue publicado en el *Diario de La Habana*, el 20 de abril de 1835. Lo reprodujo la *Revista de Cuba*, La Habana, tomo III, 1878. Las citas se encuentran en la página 482 de esta última publicación.

6 Jenaro Artiles considera este artículo como “el primer estudio serio sobre el desarrollo de las ideas filosóficas en Cuba y base de los posteriores a partir de Mestre, su discípulo...”. La cita se encuentra en su Introducción a la edición de la *Philosophia Electiva*, de José Agustín Caballero en la Biblioteca de Autores Cubanos, 1, Obras de José Agustín Caballero, 1. (La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana, 1944), p. XV.

## Un ecléctico en polémica con Don José de la Luz

El referido artículo de González del Valle se publicó en la revista *Cartera Cubana* en junio de 1839<sup>7</sup>. Es parte menor de una producción que abarcó la creación literaria, el Derecho y la filosofía. Nuestro autor –que no debe confundirse con su hermano Manuel, activo participante en lo que se ha dado en llamar en Cuba la “Polémica Filosófica”– nació en 1820 y murió en 1851, a la temprana edad de 31 años, víctima de la tuberculosis. Adepto del eclecticismo de Cousin, tal vez su mayor gloria filosófica haya sido polemizar públicamente, antes de alcanzar los veinte años, con don José de la Luz y Caballero, para entonces un maestro reconocido.

De la vida y escritos de González del Valle nos detendremos solamente en lo que es relevante para nuestro tema. En 1834 egresa como Bachiller en Filosofía del Colegio de San Carlos. Fue un alumno distinguido en sus estudios, “sobre todo en las conclusiones públicas que sostuvo a la edad de trece años...”<sup>8</sup>. El Real Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio, constituido sobre la base de un antiguo colegio jesuita

---

7 Jenaro Artiles, en la edición de la *Philosophia Electiva* citada en la nota anterior, p. XIV, dice que junio es un error de la propia revista, y que el número corresponde a agosto de 1839.

8 José Manuel Mestre, “Elogio del Doctor don José Z. González del Valle”, en Mestre, *De la filosofía en La Habana*. Estudio Preliminar y Notas de Humberto Piñera Llera (La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, 1952), p. 131. También puede verse en José Manuel Mestre, *Obras*. Introducción por Loló de la Torriente. La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana, 1965.

tras la expulsión de la orden en 1767, se formalizó en 1773<sup>9</sup>. La enseñanza del Colegio, según sus Constituciones, cubría: 1) la Gramática y la Retórica; y 2) la Filosofía. El estudio de esta última comprendía la Lógica, la Metafísica y la Física experimental<sup>10</sup>. Al dejar el Colegio, González del Valle comenzó sus estudios de Derecho, obteniendo su Bachillerato en 1837 y, en Madrid, su título de abogado en 1842<sup>11</sup>.

En 1839 se presenta a las oposiciones para la cátedra de *Texto Aristotélico* en la Universidad de La Habana, que no ganó, pero que de todas maneras ejerció como catedrático sustituto<sup>12</sup>. A raíz de ese acto recibió su título de Licenciado<sup>13</sup>.

Aparentemente la Cátedra de *Texto Aristotélico* era, en pleno siglo XIX, una supervivencia de la época en que la ense-

9 Antonio Bachiller y Morales, *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública en la isla de Cuba* (La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, Instituto de Literatura y Lingüística, 1965), Tomo I, p. 283. Hay también edición de 1936, con Introducción de Francisco González del Valle, en la Colección de Libros Cubanos dirigida por Fernando Ortíz.

10 Bachiller y Morales, *Apuntes*, I, p. 87.

11 Mestre, "Elogio...", p. 133, p. 137.

12 Mestre, "Elogio...", p. 141. En carta de 15 de febrero de 1839 dice José Zacarías a su amigo Suárez: "Amigo, ya salí de las benditas oposiciones de la Cátedra del Texto". Y agrega: "Hubo campaña larga; pero los frailes quedaron contentos, porque yo me atrincheré con varias frases de Aristóteles, manifesté toda posible veneración a su gran ingenio, y expliqué conforme al espíritu de nuestra Religión varios conceptos absolutos. Asistió D. José de la Luz al acto" (Las cartas o parte de ellas se han recogido en: José Z. González del Valle, *La vida literaria en Cuba (1836-1840)*. [La Habana: Publicaciones de la Secretaría de Educación, 1938]). Las citas corresponden a pp. 116 y 116-117.

13 *La vida literaria en Cuba*, p. 117.

ñanza de la Filosofía se hacía en base a la obra de Aristóteles. Aunque en el siglo XVI hay el antecedente del célebre Cardillo de Villalpando, “filósofo el más grande de Alcalá”, de quien dice Urriza: “creemos que regentó, fuera del ciclo de Artes [Filosofía] una cátedra de Aristóteles traducido y comentado”. La condición de institución remanente en Cuba parece confirmada por esta afirmación de Bachiller y Morales, referente al siglo XVIII: “Además, en los días no activos se concurría a la clase de texto aristotélico, si bien es verdad que semejante libro no sólo no se daba casi nunca, sino que los estudiantes de filosofía ni aun conocían el libro por el lomo”<sup>14</sup>. González del Valle es consciente de los pasos dados en la superación de la escolástica y del criterio de autoridad, y concibe la labor de la cátedra como una oportunidad para estudiar desprejuiciadamente al filósofo griego. Así dice en una carta:

---

14 Bachiller y Morales, *Apuntes*, I, p. 266. En la obra de Dihigo sobre la Universidad de la Habana, donde se listan las cátedras de la Universidad y sus respectivos profesores, aparece la de Texto Aristotélico con el nombre, único, de J. Z. González del Valle. [Juan M. Dihigo, *La Universidad de la Habana. Bosquejo histórico*. [Habana: Imprenta El Siglo XX, 1916], p. 149). En Eduardo Torres-Cuevas y Félix Borges Legrá, “Formación de la personalidad y de las ideas de Félix Varela y Morales” (*Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, La Habana, 2, 1989, p. 61), se alude a las clases tomadas por Varela en la Cátedra de Texto en 1804. Medardo Vitier, *Las ideas en Cuba* (La Habana: Editorial Trópico, 1938), II, p. 81, dice que “de 1756 a 1840 enseñaron Filosofía doce profesores en la Universidad, siguiendo el Texto aristotélico. Fueron los últimos Nicolás M. Escobedo y J. Z. González del Valle. Luz y Caballero explicó esa materia de 1839 a 1843 en el Convento de San Francisco”. El texto de Juan Urriza, S. I., en: *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el siglo de oro, 1509–1621* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941), pp. 161–162.

No sé si ya te habré notificado en mis anteriores como soy Catedrático sustituto del Texto Aristotélico en esta Universidad... Me preguntarás qué voy a enseñar y si ya me he vuelto loco para ponerme a defender la escolástica. Nada de eso; ni Aristóteles es la escolástica ni yo voy a levantar a Aristóteles como un ídolo a la adoración de la juventud. Mi idea es estudiar en su tratado de Anima a ese ingenio de la Grecia, pero estudiarlo con imparcialidad. Él tampoco llegó nunca a las ridículas consecuencias que el tiempo se encargó de sacarle a sus doctrinas; y aun cuando hubiera llegado, Leibnitz asegura con mucho juicio que en el lodo de la escolástica hay mucho oro. La reacción con que obró la filosofía al conquistar la independencia de la razón contra el yugo de la autoridad, ha pasado y debe cesar porque ya no hay esperanza de que reviva este poder; por consiguiente rehabilitemos la antigüedad para estudiar en ella a los grandes hombres que dieron los primeros y gigantescos pasos en las ciencias intelectuales<sup>15</sup>.

Este interés por la historia de la filosofía en sí misma no resulta extraño en un adherente al eclecticismo de Cousin.

Hay dos indicios de que tomó esta cátedra en serio. El primero, que se preocupó porque hubiera en ella actos de conclusiones. Al mismo amigo le dice en carta del 9 de agosto de 1839: "*Mi clase de Texto da conclusiones ¡cosa inaudita en la Universidad! El día 22 si Dios quiere: cinco son los sustentantes que vienen diariamente a repasar conmigo: las proposiciones nueve nada más, pero en ellas está la quintaesencia de la*

---

<sup>15</sup> *La vida literaria en Cuba*, pp. 123-124. Carta de 23 de marzo de 1839.

nueva y vieja filosofía”<sup>16</sup>. El segundo, que en 1840 publicó un conciso texto de estudio sobre el tema: *Breves explicaciones sobre Aristóteles*<sup>17</sup>.

En 1847 obtuvo en propiedad, también en la Universidad, la cátedra de Física, para la cual publicó unas *Lecciones de Meteorología* en 1849. Otros escritos de González del Valle relacionados con la filosofía son: *Lecciones de Filosofía* (La Habana: Imprenta Boloña, 1839)<sup>18</sup> y *Rasgos históricos de la filosofía* (La Habana: Imprenta de Boloña, 1840)<sup>19</sup>. También escribió una *Memoria sobre Educación* (1838), a solicitud de la Sociedad

---

16 *La Vida literaria en Cuba*, p. 143. Parece que estas Conclusiones llegaron a publicarse. Trelles da un *Examen público sobre ciertas materias filosóficas...* dirigido por González del Valle, de 1839; pero corresponderían al mes de mayo de ese año, en tanto el testimonio de González del Valle en su carta señala el mes de agosto. (Carlos Manuel Trelles y Govin, *Bibliografía cubana del siglo XIX* [Matanzas: Quirós y Estrada, vols. I–VIII, 1911–1915], II, p. 204).

17 El dato completo, tomado de Trelles, es el siguiente: *Breves explicaciones con motivo de algunos lugares de Aristóteles*, por José Z. González del Valle, licenciado en artes y catedrático sustituto del Texto de la Real y Pontificia Universidad. Habana: Imprenta Literaria, 1840. Y agrega: “Bachiller coloca erróneamente este folleto en 1839” (Trelles, *Bibliografía cubana del siglo XIX*, II, p. 225). En efecto, tanto Bachiller y Morales como Mestre dan la fecha de 1839. Esto lo confirmaría el propio autor al escribirle a Suárez (6 de diciembre de 1839): “Para facilitar la enseñanza del Texto compuse unas breves lecciones ... y tal vez te enviaré ... un ejemplar recién impreso, pues está a punto de concluirse dicha impresión” (*La vida literaria en Cuba*, p. 167). Y tres días después, el 9 de diciembre, le avisa que le está enviando la publicación, lo cual podría indicar que la impresión se terminó en 1839 (*ibid.*, p. 171). Asunto no de mucha monta, en cualquier caso.

18 Trelles, *Bibliografía cubana del siglo XIX*, II, p. 204. Mestre, “Elogio...”, p. 138.

19 Bachiller y Morales, *Apuntes*, III, p. 454; Trelles, *Bibliografía cubana...*, II, p. 225.

Patriótica<sup>20</sup>. Si se agrega a esto su producción literaria, se está ante una obra de cierta extensión para alguien que apenas vivió tres décadas. Pero donde su actividad filosófica adquiere mayor resonancia es en sus discusiones con Don José de la Luz que, junto con otras, se han recogido en la publicación de lo que se ha llamado la *Polémica Filosófica*.

“Polémica Filosófica” no es sino el nombre dado a la recopilación de una serie de artículos de tema filosófico publicados en la prensa periódica cubana entre 1838 y 1840, y publicada un siglo después. Aunque los participantes son varios, en gran medida es parte de la obra de José de la Luz y Caballero, por la frecuente intervención de éste. Así se reconoció al considerar los cinco tomos que contienen la *Polémica* como el volumen III de las obras de don José de la Luz<sup>21</sup>. La naturaleza de estos escritos es en efecto polémica, porque con frecuencia se trata de réplicas y contrarréplicas originadas por ciertas afirmaciones. Tal vez lo más importante desde el punto de vista de la vida filosófica cubana sea que asuntos como: cuál puede ser la mejor base para la enseñanza de la filosofía; la diferencia entre la moral religiosa y la utilitaria; o el valor de corrientes como la ideología y el eclecticismo pudieran debatirse reiteradamente en periódicos y revistas por un lapso de más de dos

---

20 Trelles, *Bibliografía cubana...*, II, p. 172; Mestre, “Elogio...”, p. 137.

21 Utilizamos solamente los volúmenes II y III: *La Polémica Filosófica*. Tomo II. Obras de José de la Luz y Caballero, vol. III. Biblioteca de Autores Cubanos, p. 13. La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana, 1948; *La Polémica Filosófica*. Tomo III. Obras de José de la Luz y Caballero, vol. III. Biblioteca de Autores Cubanos, 10. La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana, 1946.

años. Con razón pudo decir González del Valle en una de sus cartas (setiembre de 1839): “Hay ahora aquí tal movimiento por la Filosofía que pone espanto”<sup>22</sup>.

La Polémica Filosófica es, por supuesto, tema obligado de la historia del pensamiento cubano en el siglo XIX, y como tal ha sido atendido. Aquí nos interesa solamente para continuar con nuestra narrativa historiográfica. José Zacarías González del Valle no tiene en esta polémica una participación tan intensa como su hermano Manuel, pero no fue ajeno a ella.

En 1838, con el pseudónimo de *El Ecléctico*, el joven José Zacarías discute con Manuel Costales sobre la importancia de la ideología (en el sentido de la ciencia de las ideas) para la literatura (Costales había escrito un artículo sobre el tema); pero la discusión deriva luego a las bondades o errores del sensualismo. González del Valle encuentra que esta última escuela ha provocado funestas consecuencias. En esta argumentación tercia Luz y Caballero, como “Anónimo”, que arremete contra *El Ecléctico*, a quien niega la condición de verdadero ecléctico y califica de “sistemático, acérrimo defensor

---

22 *La vida literaria en Cuba*, p. 145. Hacia las mismas fechas (diciembre de 1838) Juan Bautista Alberdi polemizaba en Montevideo con el profesor Salvador Ruano, que a la sazón enseñaba filosofía bajo el signo de la Ideología francesa. El director de la *Revista Oficial*, Juan Cruz Varela, demoró por días una de las intervenciones de Ruano por considerar que “la prensa diaria no es propia para discutir asuntos filosóficos y que por importante que sea una de esas discusiones, debe ventilarse en opúsculos sueltos más bien que en los diarios”. Sin duda Varela no obraba así por indiferencia ante temas intelectuales; pero, como quiera que sea, no se pensaba de la misma manera en Cuba en la época de la Polémica. Véase Arturo Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* (Montevideo: Claudio García, 1945), p. 73.

del espiritualismo”<sup>23</sup>. González del Valle interviene también en otra discusión, en 1839, que se desarrollaba entre su hermano Manuel y el Presbítero Francisco Ruiz. Este último enseñaba en el Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio y pudo ser profesor de José Zacarías. Ruiz defiende el utilitarismo. Nuestro González del Valle, con el pseudónimo de *Otro*, no acepta las tesis de esa escuela y sostiene que “la moral exige un principio absoluto”<sup>24</sup>. Hay sobre este asunto un intenso intercambio, en el cual también interviene Luz, con una carta a Manuel González del Valle.

Más directo es el enfrentamiento entre José Zacarías y Luz y Caballero cuando se discute sobre el eclecticismo. Con el pseudónimo de *Tulio*, el joven González del Valle había publicado en *Noticioso y Lucero*, en setiembre de 1839, algunos párrafos, en traducción española, de la Advertencia de Cousin a sus *Fragmentos filosóficos*. Luz comenta esta publicación críticamente. En su opinión, el eclecticismo no es solamente un sistema falso, sino imposible. Para Luz no hay inconveniente en aceptar el procedimiento ecléctico en tanto discriminación entre lo acertado y lo erróneo, o para recoger libre y críticamente afirmaciones y métodos que enriquezcan la propia posición (con lo cual no hacía sino continuar una tradición del siglo XVIII y de la cual participó Agustín Caballero, como veremos más adelante). Da ejemplos de grandes filósofos que, en su opinión, han sido eclécticos (o “escogedores”) en ese sentido, entre ellos Bacon; pero cuando se trata de Cousin ve

---

23 *La Polémica Filosófica*, II, p. 45.

24 *La Polémica Filosófica*, II, p. 172.

únicamente el elemento espiritualista de la doctrina. La sana escogencia “ecléctica” la ve asimismo como un símbolo de libertad, porque es lo contrario de guiarse por el criterio de autoridad, afirmación que en Cuba tenía importancia debido a la prolongación de la escolástica y sus consecuencias institucionales. *Tulio* (González del Valle), en otra intervención, da razones para justificar su publicación inicial (la del texto de Cousin) y defiende la función del eclecticismo, que une “verdades diversas, no contrarias” y destruye los sistemas “en sus exageraciones”. Considera correcta la posición de Cousin en el sentido de que “no hay sistema enteramente falso, ... que todos encierran cierta verdad a cuya sombra cunden sus extravagancias”<sup>25</sup>. A esto siguen tres intervenciones (o “refutaciones”) de Luz y Caballero, extensas, acaloradas, más útiles para conocer su propio pensamiento filosófico que para continuar una argumentación desigual con su joven contrincante, que ya a estas alturas dejó de intervenir. Se extiende Luz sobre Cousin, Lerminier y Jouffroy, y se identifica con el pensamiento de Locke. El detalle de la respuesta se hace excesivo en proporción al documento que dio origen a la discusión y a la breve defensa por parte de González del Valle, pero es evidente que Luz y Caballero estaba aprovechando la ocasión para reforzar posiciones que estimaba importantes más allá de la específica polémica.

A pesar de los pseudónimos, cada uno de los contendientes saben bien quién es el otro. En un determinado momento dice don José de la Luz, con enfadado paternalismo: “Ea, pues,

---

<sup>25</sup> *La Polémica Filosófica*, III, p. 38.

amiguito mío (que bien puedo dar a V. ese título, porque nadie primero que yo, apenas empezó V. a despuntar, en reconocer sus precoces talentos, y en animarlo a cultivarlos)...”<sup>26</sup>. Luz y Caballero es muy tajante en sus afirmaciones (muy español, en tiempos en que Cuba era una extensión de España), pero su superioridad en conocimiento y en habilidad dialéctica es obvia. González del Valle, entretanto, sin dejar de expresar algunas opiniones razonables, de hecho resultó ganancioso de la extendida atención que le prestara tan destacado intelectual como era su opositor. Por eso Luz y Caballero pudo decirle, en la misma ocasión que citamos renglones más arriba: “V. aunque pierda, gana; y yo ganando me quedo lo mismo”.

En las cartas a su amigo Suárez, José Zacarías comenta estas discusiones, pero lo hace con gran respeto hacia el maestro consagrado. Narra que a invitación de Luz se ha reunido periódicamente con él para discutir esos temas, con la mayor cordialidad; pero dice también que aun sabiéndose “pequeño y nulo delante de aquel hombre”, nunca cambió su alto concepto de la filosofía de Cousin<sup>27</sup>. Es de los mismos días de esta polémica el escrito de González del Valle sobre la filosofía en La Habana, al que nos referimos anteriormente y es objeto del presente trabajo.

---

26 *La Polémica Filosófica*, III, p. 45.

27 *La vida literaria en Cuba*, p. 171.

## La *Lógica* de José Agustín Caballero y el escrito de González del Valle

En gran parte, el artículo de González del Valle se refiere a la *Lógica* de Caballero. El presbítero José Agustín Caballero (1762–1835) es un significativo representante del pensamiento filosófico cubano del siglo XVIII y su transición al XIX. Sin abandonar la postura tradicional en el orden religioso, ni completamente en filosofía, se contó entre los muchos profesores y pensadores del XVIII hispanoamericano que trataron de ampliar la enseñanza de la filosofía yendo más allá de los exclusivos carriles de la escolástica y llamando la atención sobre los últimos resultados de las ciencias. Para la enseñanza escribió un curso, que tituló *Philosophia Electiva* y que comenzó a leer en 1797. El plan constaba de cuatro partes: Lógica, Metafísica, Física y Ética, pero aparentemente sólo redactó la primera, correspondiente a la Lógica. Hay que suponer que el título se refería a las cuatro partes, y no a la única realmente escrita o conservada<sup>28</sup>.

La *Lógica* de Caballero es un verdadero manual, por la concisión y la ajustada economía del texto. Contiene consideraciones introductorias para toda la filosofía, pensadas para abarcar las cuatro partes programadas. Comienza definiéndola como “el conocimiento cierto y evidente de todas las cosas por

---

<sup>28</sup> Caballero obtuvo su grado de bachiller en Artes en 1781 y en Sagrada Teología en 1787. La condición de licenciado y doctor en Sagrada Teología la obtiene en 1788. Ocupó la cátedra de Filosofía en el Colegio de San Carlos en 1785, interinamente primero y en propiedad después. En 1804 se le adjudica la cátedra de Escritura y Teología Moral en el mismo Colegio.

sus últimas causas, logrado con la sola luz natural”, y el origen de ella está “en Dios nuestro Señor”, porque de Él depende tanto el hombre como su sabiduría<sup>29</sup>. El curso comienza con algunas nociones de historia de la filosofía. Repasa rápidamente la filosofía griega y señala que de Aristóteles proviene la escolástica, dividida en sus tres escuelas: tomista, escotista y nominalista. Habla luego de los modernos, incluyendo al español Antonio Gómez Pereira, médico y crítico del escolasticismo. “Estos fueron los primeros –dice– que, rompiendo el yugo de una tradición escolástica inveterada, abrieron nuevas vías por donde muchos hombres notables por su cultura llegaron a la restauración de la Filosofía mecánica, cultivada ya en otros tiempos por Demócrito y Epicuro”<sup>30</sup>. Después de mencionar a gassendistas y cartesianos, dice de Newton que “por un lado admite los razonamientos de los Escolásticos, y prescinde por otra parte de otras hipótesis más recientes y, sin insistir en la investigación de la naturaleza interna de las cosas, se preocupa solamente de sus apariencias”<sup>31</sup>. El abandono de la explicación de la naturaleza física por la vía aristotélica se expresa así: “La realidad es que el método del raciocinio mecánico ha sido aceptado en toda Europa con tal interés y adhesión, que nadie considera dignos de ser tenidos por filósofos a quienes siguen

---

29 José Agustín Caballero, *Philosophia Electiva*. (La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana, 1944 [Biblioteca de Autores Cubanos, 1. Obras de José Agustín Caballero, vol. I]), p. 9.

30 Caballero, *Philosophia Electiva*, edic. cit., p. 21. Nótese que dice “filosofía mecánica”, y no mecánica como ciencia. Al respecto, José Gaos, Prólogo a Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Tratados* (México: UNAM, 1947), p. XIV, p. XX.

31 *Philosophia Electiva*, p. 23.

otro camino en la explicación de los fenómenos físicos”<sup>32</sup>. Este breve resumen de la historia de la filosofía, que no era costumbre en los manuales escolásticos, plantea la cuestión de si Caballero conoció los *Elementos de filosofía moderna* del mexicano Benito Díaz de Gamarra. El contenido, la secuencia y a veces hasta la expresión, muestran una similaridad que lo hacen pensar así, excepto que existiera una fuente común que ambos hubieran seguido muy de cerca. Pero el de Gamarra da la impresión de ser independiente, y este autor parece haber conocido o tenido noticia de algunos historiadores de la filosofía de la época, a quienes menciona: Horn, Stanley (a éste lo cita), Jonsius, Vosius, y sobre todo, Brucker<sup>33</sup>.

Luego explicita Caballero la esencia de las cuatro partes en que se dividiría el curso: Lógica: “la que dirige el espíritu hacia el conocimiento de la verdad”. Metafísica: “la que estudia las cosas insensibles”. Física: “la que se ocupa de las sensibles”. Ética: “la que nos da reglas de costumbres”<sup>34</sup>.

Pasando a la Lógica, ésta es definida como “la disciplina de la razón, que prepara el espíritu para alcanzar la verdad en cualquier lugar y en todo tiempo”. Se la divide en natural (la que poseemos naturalmente) y artificial, (la científicamente elaborada); y en docente (que da reglas) y usual (que las usa o ejercita), distinciones que tenían siglos de aceptadas. Recuerda que los escolásticos la dividen en lógica mayor (la que contiene

---

32 *Philosophia Electiva*, p. 23.

33 Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*. Tomo I. (México: UNAM, 1963), p. 20.

34 *Philosophia Electiva*, p. 25.

cuestiones o desarrollos de los temas) y lógica menor (la que da los “preceptos” introductorios).

Lo que sigue del manual está dividido en dos grandes apartados: 1) la doctrina lógica según las tres operaciones de la mente: simple aprehensión, juicio y discurso, seguido de párrafos dedicados al método; y 2) una serie de “cuestiones” sobre la filosofía en general y la lógica en particular. El primer apartado es el que responde más a la materia tradicional<sup>35</sup>. El segundo (el de las “cuestiones”), ofrece mayor interés, porque el autor expresa opiniones sobre la filosofía en general y sobre la lógica en sus cuatro asuntos: idea, proposición, raciocinio y método. En realidad y si bien se mira, esta segunda parte correspondería a las cuestiones que se presentaban anteriormente en la Lógica Mayor o magna. Y la primera, que es la parte más didáctica del manual, correspondería, en los textos escolásticos clásicos, a las Sùmulas. A partir de cuando Aristóteles estuvo disponible para la cristiandad occidental, el curso de lógica se compuso de la lectura del *Organon*, más o menos completo según la época, con el agregado sumulista de las propiedades

---

35 En la parte correspondiente a la simple aprehensión (*ideas*) se examina el origen de las ideas; su extensión, donde se tratan los “cinco universales” de Porfirio; las categorías de Aristóteles o predicamentos; los post-predicamentos; y luego los signos y el término. En la parte correspondiente al juicio trata la naturaleza y las divisiones de la proposición; la definición, la división y los defectos de los juicios y sus remedios. En la tercera parte se expone la argumentación: su naturaleza, sus clases, donde se incluye el silogismo, y los vicios de la argumentación o falacias. El método es el tema de la cuarta parte de la lógica propiamente dicha, y su tratamiento es muy breve. Distingue dos métodos: el lógico-analítico, para obtener conocimientos, y el lógico-sintético, para transmitirlos.

de los términos. Posteriormente, los textos aristotélicos representados se hicieron más breves, y se aumentó el espacio para discusiones sobre los temas (o cuestiones). Esto, sin embargo, era aplicable a la *logica magna*, porque las Súmulas, como su nombre lo indica, eran un compacto de nociones más para ser grabadas en la mente que para ser discutidas. Los profesores podían escribir manuales tanto de Súmulas como de Lógica Mayor, división que, así específicamente, ya no se da en la época de Caballero. Además, las tradicionales cuestiones se hicieron muy complejas, y por eso la tendencia posterior fue más y más a la simplificación del material para los alumnos. Declaraciones sobre la necesidad de simplificar vienen ya desde el siglo XVI (en Fray Alonso de la Veracruz, por ejemplo), y se mezclan con las críticas a las “cuestiones inútiles” de la escolástica decadente. Puede comprenderse entonces la situación en el XVIII, cuando aun profesores o filósofos que mantienen genuinamente su posición religiosa hablan mal de la escolástica y de los “peripatéticos”. En el caso de Caballero hay declaraciones sobre la necesidad de simplificar, y también simplificación efectiva.

Como quiera que sea, en el manual que nos ocupa, la parte correspondiente a las *Cuestiones que se suelen plantear acerca de la Filosofía y de la Lógica en sí mismas*, o segundo gran apartado del libro, se divide, como se anuncia, en las preguntas que pueden formularse sobre la filosofía y las que corresponden a la lógica. Algunas de ellas son, para la filosofía: su definición, naturaleza, división y causa; y para la lógica: sobre verdad y falsedad de ideas y proposiciones; si el raciocinio es un acto simple o compuesto; y cómo la demostración

produce la ciencia. Además, hay una cuestión última, sobre el criterio de verdad.

El detalle sobre estos asuntos correspondería, naturalmente, a un estudio de la *Lógica* de Caballero en sí misma, que llevaría –tema bien interesante– a un estudio comparado de los manuales de Lógica producidos en el siglo XVIII en Hispanoamérica: escolásticos tradicionales, de transición, con influencia de la lógica de Port-Royal, del eclecticismo, etc. Todo lo cual conduciría al problema de la “modernidad” de Caballero, como prácticamente de todos los representantes del pensamiento filosófico hispanoamericano en el siglo XVIII. En el caso particular de Caballero hay intérpretes entusiastas de su modernidad, como Roberto Agramonte en su estudio preliminar a la edición citada de la *Philosophia Electiva*. Otros, como Medardo Vitier, no la ven tan intensa (*La filosofía en Cuba* [México–Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1948], pp. 51 ss.). No debe olvidarse, sin embargo, que además de lo que hizo en la cátedra, Caballero abogó por reformas de la enseñanza y formuló opiniones sobre la filosofía moderna en otros escritos<sup>36</sup>.

El texto de la *Philosophia Electiva* de Caballero, al que nos hemos referido, constaba en un cuaderno manuscrito que no se publicó sino hasta 1944, en la serie de la Biblioteca de

---

36 Véase José Agustín Caballero, *Escritos varios*, especialmente el tomo I de la edición de la Biblioteca de Autores Cubanos, Obras de José Agustín Caballero, vol. II (1956), donde escribe sobre la Física, sobre la necesidad de reformar (modernizar) los estudios, y donde se incluye un artículo que según varias autoridades sería de Caballero, y que comienza así: “Murió para siempre el horrisono escolasticismo en Europa” (p. 129).

Autores Cubanos. El cuaderno estuvo en poder de Manuel González del Valle, lo que explicaría el acceso de su hermano José Zacarías al texto. Agregadas al manuscrito se encontraron notas que se suponen escritas bien por Manuel González del Valle o por nuestro autor.

Con ese manuscrito González del Valle elaboró su artículo, “Filosofía en La Habana”, de 1839, según se recordó antes. Es un trabajo breve, descriptivo pero con comentarios, realizado con intención de dar noticia de un texto que llevaba más de cuarenta años en condición de inédito, a lo cual se añadía alguna indicación sobre la vida filosófica en la Isla anterior a Caballero. En este último sentido González del Valle da noticias sobre la enseñanza en la Real y Pontificia Universidad de La Habana, instalada en 1728, y explica que en ella no podía seguirse otro camino que el de la escolástica. Informa que la duración del curso de Artes era de tres años, dividido en cuatro partes: Súmulas, Lógica, “los ocho libros físicos”, y en la última, *de Generatione et Corruptione, de Anima* y la *Metafísica*, es decir, el tradicional *curriculum* basado en Aristóteles. (Súmulas, Lógica, Filosofía Natural y Metafísica era el contenido del curso de Artes en Alcalá en el siglo XVI). Frente a esto, la creación del Colegio Seminario de San Carlos en 1774 representa un cambio. El “reinado del peripatetismo”, dice González del Valle, “puso espanto al buen sentido de los hombres imparciales”. En los Estatutos del nuevo Colegio se establecía que en el primer año se leyeran Súmulas y Lógica, pero “se han de cercenar todas aquellas cuestiones reflejas y ridículas, que el mal uso acostumbraba levantar sobre la cópula, el término y las segundas intenciones, y así de otras frioleras...”. Es decir, principalmente

la crítica a la lógica terminista. José Zacarías señala también que en los Estatutos se preveía la posibilidad de que el profesor redactara su propio texto de enseñanza. Y concluye: “He aquí el germen de la independencia filosófica que luego había de brotar fecundo y ardiente bajo la pluma de un sacerdote distinguido que todavía es la honra del suelo en que nació...” (Caballero). Pero no hay que pensar, aclara a continuación, que por eso se operó una gran transformación: aun sobre aquellos descontentos con el “peripatetismo” pesaban “causas poderosas para inclinarlos necesariamente a la secta escolástica”<sup>37</sup>. Lo cual es en efecto aplicable a Caballero, con excepción de su reconocimiento de que en la explicación de la naturaleza era preciso atender a las ciencias que ya habían reemplazado a la doctrina aristotélica. Además, para González del Valle, la formación escolástica, “si bien enfadosa e incompleta”, era la única que “cumplía el propósito de preparar los alumnos, dejándolos hábiles para la argumentación, tan indispensable a la sazón en el estudio de las otras ciencias o facultades”<sup>38</sup>.

Algo que dice González del Valle al comienzo de su

---

37 José Z. González del Valle, “Filosofía en La Habana”. Citamos este artículo por el volumen de *Obras* de José Manuel Mestre, citado en nota 8, donde está incluido. El artículo está incluido también en una edición separada del trabajo de Mestre, *De la filosofía en La Habana*, con estudio preliminar de Humberto Piñera Llera (La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura, 1952). Las citas corresponden a Mestre, *Obras*, pp. 249–251. Francisco González del Valle, en un trabajo que precede a la edición de la *Philosophia Electiva*, reproduce los artículos de los mencionados Estatutos que se refieren a la enseñanza de la Filosofía. (*Philosophia Electiva*, pp. XLVI–XLVIII).

38 Mestre, *Obras*, p. 252.

artículo hace pensar que debió ser de los primeros en reconocer explícitamente el carácter que hoy se llamaría “periférico” de la filosofía en América:

No han faltado a nuestra patria hijos ilustres, que si bien poco originales ... han seguido o procurado seguir ... el movimiento científico o literario de la culta Europa; sirviéndonos como de un eslabón por el cual nos enlazamos a ésta [Europa] y tenemos en cuenta el entusiasmo que desde acá vemos encenderse allende los mares al advenimiento de cualquiera secta filosófica. Débil y tardío reflejo nuestro adelanto en este punto, del que manifiestan las naciones destinadas a promover las mudanzas y los descubrimientos de las grandes épocas, a tomarse la iniciativa, y a poner como si dijéramos la ley al mundo; no carecemos sin embargo en nuestra limitada esfera de los elementos que en otras partes dominaron las inteligencias...<sup>39</sup>.

Los “hijos ilustres” de América procuran seguir a la “cultura Europa”, y el adelanto que consiguen es “reflejo” del de aquellas naciones, que imponen “la ley al mundo”. Este tema de la filosofía americana como “refleja” (luego agregada la calificación de imitativa, dependiente o inauténtica) sería más tarde un leit-motiv en la querrela de la filosofía latinoamericana, asunto que como tal no estaba aun planteado en González del Valle, quien de hecho aceptaba la situación vigente. En un contexto distinto, pero contemporáneamente, Alberdi afirmaba: “la América practica lo que piensa la Europa”. Si bien “practicar” tiene

---

<sup>39</sup> Mestre, *Obras*, p. 248.

un contenido más positivo que “seguir”, desde el punto de vista del pensamiento no deja de mantener la prerrogativa europea. Lo que ocurría en el caso de Alberdi es que esa prerrogativa no tenía la misma importancia en virtud del carácter práctico o aplicado que él daba a la filosofía.

Luego pasa nuestro autor al aspecto expositivo de la obra inédita de Caballero. No hay aquí ni gran detalle (el manual no lo permitía mayormente) ni gran interpretación, que no le hubiera sido fácil al expositor por faltarle marco comparativo. Construye el esquema de la exposición siguiendo lo que dice Caballero de la lógica según las tres operaciones de la mente, y al hilo de esa narración va ensamblando sus comentarios. Estos últimos ilustran sobre la posición del propio González del Valle, y lo muestran al menos como lector vivaz, que no se limitaba a la pura descripción. Entre otras cosas, no encuentra apropiado que Caballero discuta la cuestión (“resbaladiza y prematura”) del origen de las ideas al comenzar la *Lógica*. Esto es seguir a Locke y Condillac, a quienes considera de estirpe aristotélica a pesar de haber combatido a la escolástica. Lo lógico para él es “atender al estado presente de la conciencia”, antes de remontarse a cuestiones de origen<sup>40</sup>. No aprueba tampoco la concepción de los universales por parte del catedrático autor del texto. Es verdad que muchas “ideas generales” son abstracciones, pero otras son absolutas y necesarias, como las de tiempo y espacio. Estas últimas no tienen una existencia nominal, “existen indispensablemente” y son la base fundamental de todos los fenómenos intelectuales del

---

<sup>40</sup> Mestre, *Obras*, p. 254.

individuo. Por eso, agrega, “Dios no es una idea abstracta, sino un concepto absoluto, atento a que si Dios fuera una abstracción pura, no sería más que un nombre y tendría una existencia subjetiva”<sup>41</sup>. Otro tanto ocurre con el concepto de sustancia. Afirmaciones de este tipo eran las que lo separaban también de José de la Luz y Caballero, mucho más atenido a Locke en la cuestión del origen de las ideas. Al referirse al tratamiento del silogismo, dice: “En esto nos parece que no son los escolásticos tan dignos de las amargas críticas con que se les denigró”. Caballero en su manual no expone la compleja clasificación que tradicionalmente se ha dado de los silogismos, pero no por eso menosprecia este instrumento deductivo. Pero González del Valle dice más: “El silogismo, a nuestro juicio, es un procedimiento muy apreciable de deducción que la inteligencia habrá de usar siempre obedeciendo a sus leyes, y el modo más convincente de probar una verdad”<sup>42</sup>.

Extrañamente no comenta nada de las partes del texto en que se tratan las “cuestiones” más generales y por lo tanto más “filosóficas” de la lógica y la filosofía, y que hubieran sido las más aptas para comentario. Considera estos párrafos como un “apéndice”, mostrando con ello la importancia que atribuía a la parte del libro que es más propiamente manual de cátedra. Sin embargo traduce la última cuestión, sobre el criterio de lo verdadero y de lo falso.

Hacia el final del artículo resume su contenido diciendo que ha mostrado en breve reseña las primeras cátedras de

---

<sup>41</sup> Mestre, *Obras*, p. 255.

<sup>42</sup> Las dos citas en Mestre, *Obras*, p. 257.

filosofía “bajo el ala protectora de la iglesia”; y ha señalado luego la escolástica “reformada con acierto” –es decir, la de Caballero–, “aunque sin abandonar su lenguaje ni sus formas”, juicio acertado en lo que al manuscrito que examinó se refiere. Considera esta etapa, sin embargo, como una preparación del camino de “la era más venturosa que con poco intermedio comenzó en lo adelante”, con lo cual sin duda se refiere a la obra y acción de Félix Varela y lo que vino después<sup>43</sup>.

Aunque el título de la obra de Caballero era *Filosofía Electiva*, González del Valle lo transmitió como *Filosofía Ecléctica*, y así se repitió por prácticamente todos los autores que se refirieron a la obra hasta casi mediados del siglo XX<sup>44</sup>. Aunque el cambio de título era impropio, González del Valle pudo ver los dos adjetivos como sinónimos, y con un poco de buena voluntad de su parte elegir el que mejor sonaba a sus oídos de seguidor de Cousin. Su artículo, debe recordarse, se publicó en medio de la discusión con don José de la Luz, que tan duramente atacaba al eclecticismo. Por la magia de las palabras, una figura como Agustín Caballero, tan admirada por don José de la Luz, pasaba a sonar como ecléctico. Intenciones conscientes o subconscientes aparte, no estaba demasiado mal encaminado. Dice así Díaz de Gamarra, el más importante de nuestros “eclécticos” de la época, y que seguramente José Zacarías no conoció: “La filosofía que entre

---

43 Mestre, *Obras*, p. 260.

44 Jenaro Artilles señala los varios autores que se refirieron a la obra con el título tal como lo transmitió González del Valle (edición de la *Philosophia Electiva*, p. XX).

los griegos se dice *eclectica*, entre los latinos se dice *electiva*"<sup>45</sup>.

La razón de por qué Caballero escogió el título de Filosofía Electiva, y la relación de esta designación con la filosofía ecléctica es un complejo asunto que excede el propósito más modesto de estas páginas de recordación historiográfica. Esa complejidad, por otra parte, no podía tal vez ser advertida por González del Valle. Aunque 'electivo' pudiese ser una expresión de la misma familia que 'ecléctico', el eclecticismo de Caballero no tenía nada que ver, excepto como actitud general, con el del siglo XIX, defendido por Cousin y adoptado por nuestro autor. En el siglo XVIII, cuando Caballero escribe, en Europa y América se llamó "eclecticismo" a la corriente moderadamente renovadora que, desde ciertas bases escolásticas, trató de asimilar la ciencia moderna, que ya no había manera de frenar con resistencias aristotélicas. Siendo la modernidad una concepción del mundo diferente de la medieval -no importa cuán progresiva haya sido la transición de la una a la otra- asimilar la ciencia era también confrontar las novedades filosóficas modernas, abriendo la posibilidad de un conflicto con la creencia religiosa. Evitar ese conflicto por una combinación de la religión tradicional y la ciencia moderna era, claro, una forma de "eclecticismo". El maestro Gaos, que llega casi a considerar el eclecticismo como una constante de la naturaleza humana, ha mostrado convincentemente cómo el eclecticismo señalado, de los siglos XVII y XVIII, es un esfuerzo por salvar el sentimiento cristiano ante la amenaza de la ciencia moderna y el descrédito científico de Aristóteles. Además, la intención,

---

<sup>45</sup> Díaz de Gamarra, *Elementos de filosofía moderna*, citado en nota 33, p. 7.

en Caballero, Gamarra y otros en Hispanoamérica, era poner al día la cultura y la enseñanza de nuestros países, en atención a que la “ciencia” que a esas alturas representaba la tradición escolástica no tenía ya ninguna posibilidad de sobrevivir<sup>46</sup>.

A este “eclecticismo” se une el modo como se veía entonces el curso de la historia de la filosofía. En la incipiente historiografía filosófica de los siglos XVII y XVIII, las escuelas, corrientes o filosofías individuales eran vistas como “sectas”, manifestaciones irreductibles unas a otras, sin formar parte de un proceso —beneficio hegeliano que la historia de la filosofía recibiría después. El filósofo que contemplaba estas sectas, o adhería a una y era “dogmático”, o no adhería a ninguna, y era “escéptico”. La tercera vía era discriminar el contenido de ellas y adoptar, escogiendo, los aspectos correctos o asimilables de cada una. Esto era ser “electivo” o “ecléctico”. Por eso Caballero, en su breve resumen de la historia de la filosofía contenido al comienzo de su libro, dice: “Se llama secta al conjunto de hombres que, separado en cierto modo y como dividido de los demás, acepta determinado cuerpo de doctrina bajo la dirección de un jefe. De aquí el nombre de *secta*: de *secare* o de *sectare*”<sup>47</sup>. Y más adelante, entre las cuestiones correspondientes a la filosofía, coloca esta pregunta: “Sobre si conviene más al filósofo seguir una sola escuela y a un solo maestro en cuya autoridad se apoye, que estudiarlos todos seleccionando lo que haya dicho cada uno de verdad o por lo menos de más verosímil dejando modestamente de lado a todo

---

46 Para Gaos, véase el mencionado Prólogo a los *Tratados* de Gamarra, cit. en nota 30.

47 *Philosophia Electiva*, p. 13.

lo demás”. Y la conclusión es: “Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano [no debe pasarse por alto esta aclaración], seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse”<sup>48</sup>. Que el eclecticismo doctrinario antes mencionado influyera sobre la visión de la historia de la filosofía, o la historiografía reforzara el eclecticismo, no es cuestión del momento. Pero sí conviene advertir cuán diferente es esa visión de la historia de la filosofía de la que tenemos hoy, si se recuerda que Gamarra llama a Francis Bacon “padre de la filosofía moderna ecléctica”<sup>49</sup>. Y si, además, se observa que aun Luz y Caballero considera a Bacon como ecléctico “escogedor”, y que González del Valle en 1839 todavía habla de “secta” escolástica, entonces se comprende que aquella visión dieciochesca de la historia de la filosofía no se había cancelado por completo en la frontera temporal entre el siglo XVIII y el XIX.

En cualquier caso, el eclecticismo de Caballero estaba lejos del que tenía en mente González del Valle, aunque entre ambos pueda encontrarse un fondo de actitud común. Más definitivo aun es el hecho de que estos juegos semánticos no engañaban a don José de la Luz, que de Cousin no le interesaba tanto la condición de ecléctico como la de espiritualista<sup>50</sup>.

---

48 *Philosophia Electiva*, p. 209. “Varela mismo declara que ‘todos los discípulos de Caballero fueron eclécticos’”. Vitier, *Las ideas en Cuba*, citado en nota 14, II, p. 80. Y una de las obras de Félix Varela, posterior a Caballero, se titula: *Instituciones de filosofía ecléctica* (1812).

49 Gamarra, *Elementos de filosofía moderna*, edic. cit., p. 11.

50 Para el “eclecticismo” en España, Olga Victoria Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. México: El Colegio de México, 1949. Para el caso de Portugal y su influencia en América: María del Car-

El de González del Valle es, pues, un modesto trabajo que, medido desde las circunstancias actuales, resultó más significativo por la función que cumplió que por su mismo contenido. Fue escrito, como se anticipó, durante los años de la “Polémica Filosófica”, cuando era activo catedrático de *Texto Aristotélico*, y cuando, en sus palabras, había en la Isla tal movimiento por la filosofía que daba espanto. En Cuba, todavía colonia, e identificándose la escolástica con lo tradicional y con España, llamar la atención sobre la “superación” de esa corriente por Caballero, favorecía el destaque de una personalidad propia del país en el orden de la cultura y apuntaba a sus consecuencias políticas. Que González del Valle lo señalara desde su ángulo de visión de espiritualista ecléctico no le resta significado en aquel sentido. No puede pasarse por alto tampoco que publicó su artículo cuando tenía 19 años. Otra circunstancia que debe tenerse presente es que para nosotros, hoy, José Agustín Caballero es un clásico, pero el joven José Zacarías se estaba refi-

---

men Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. México: El Colegio de México, 1958. Este último alude a la influencia de Verney en Gamarra e, indirectamente, en Caballero. También Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*. México: El Colegio de México, 1948, y sus sensatas apreciaciones sobre Gamarra en el artículo dedicado a este filósofo novohispano en *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México: UNAM, 1983. Bréhier, en la introducción a su *Historia de la filosofía*, alude a la situación de la historia de la filosofía como disciplina en los siglos XVII y XVIII. Sobre el mismo tema dimos algunas indicaciones en el Estudio Preliminar a *La estructura de la historia de la filosofía*, de Francisco Romero (edición póstuma), Buenos Aires: Losada, 1967. Pero sobre este asunto nada comparable a Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris: Editions Ophrys, 1973.

riendo a un oscuro texto inédito, bien que procedente de una figura venerada y que había expresado esas ideas en la cátedra.

Ignoramos la razón por la cual González del Valle no menciona, en las cartas suyas que hemos tenido ocasión de utilizar, su escrito sobre Caballero, aunque al parecer no se publicaron todas. En las que conocemos habla de su enseñanza, de su actividad literaria, de las disputas filosóficas, y sobre todo de sus discusiones con Luz y Caballero; pero no menciona que compuso el artículo que nos ocupa. Indudablemente, nuestro joven autor se benefició del hecho de que su hermano Manuel tuviera el cuaderno manuscrito, aunque debió mediar la curiosidad y el interés histórico para exhumarlo y exponerlo, aun si el entusiasmo proviniera de encontrar en él un supuesto antecedente de la propia posición filosófica. Don José de la Luz, en el elogio fúnebre mencionado al comienzo de nuestro artículo, no menciona el escrito inédito de Caballero, bien porque lo considerara parte integral de la labor de cátedra, bien porque no lo conociera, cosa esta última muy improbable. Escribiendo un siglo después, Medardo Vitier (*Las ideas en Cuba*, 1938) todavía no contaba con el cuaderno para realizar su exposición de Caballero. Pudo hacerlo pasados otros diez años, al escribir *La filosofía en Cuba* (1948), porque ya existía la edición de la Biblioteca de Autores Cubanos. Y el propio Mestre, que posteriormente publicaría el primer panorama orgánico de la filosofía en Cuba hasta 1860, cuando trata de Caballero se atiene a lo publicado por González del Valle.

Por todo esto puede verse que el modesto trabajo de José Zacarías cumplió, durante bastante tiempo, una verdadera función de presencia historiográfica. Merecía, pues, un recuerdo,

y el ser colocado, formal y visiblemente, en los orígenes de la historiografía filosófica latinoamericana, la misma que luego se desarrollaría hasta alcanzar la inabarcable extensión de hoy. Largo y rico proceso este último, que en aquellos días, tal vez más interesado en alguna de sus novelas o en su defensa del eclecticismo de Cousin, el joven González del Valle no pudo prever.

## UN MANUSCRITO MÉDICO FILOSÓFICO DEL SIGLO XVIII EN VENEZUELA

**E**l texto que aquí se examina fue parte de un curso de Medicina dictado en Venezuela a fines del siglo XVIII<sup>1</sup>. Aunque breve y reducido a la fisiología (o una parte de ella), ofrece el interés de mostrar aspectos teóricos o doctrinarios de la medicina de la época. Asimismo, trata ciertos temas generales de física, en un momento en que la física tradicional o aristotélica sufría, en Hispanoamérica, los embates de las nuevas corrientes modernas. Es una manifestación hispanoamericana de la historia más amplia de inercias, errores, aciertos y progresos que signaron la marcha de las concepciones médico-biológicas y la práctica de la medicina entre el Renacimiento y el siglo XVIII en el mundo europeo.

### El contexto

La historia de la medicina colonial no ha sido descuidada. Existe un *corpus* considerable de estudios históricos y aun de trabajos bibliográficos realizados sobre el tema, aunque de

---

1 Felipe Tamariz, *Physiologia Prima Medicinæ*. Transcripción con establecimiento del texto, traducción, estudios preliminares, aparato crítico y edición por Blas Bruni Celli y Ángel Muñoz García. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Medicina, 2001.

valor desigual. Esa historia abarca una variedad de asuntos: desde la legislación española hasta los usos farmacéuticos, pasando por la existencia y funcionamiento de hospitales, el descubrimiento y aplicación de medicinas autóctonas de América, la descripción de epidemias y el fomento y aplicación de vacunas, la enseñanza formal de la Medicina y la institución del protomedicato, que decidía sobre la idoneidad de quienes deseaban practicar la medicina. También es parte de ella la doble instancia de médicos que se preparaban profesionalmente en la Universidad y el folklórico conjunto de empíricos practicantes y barberos, empleados en lo que era o pasaba por ser cirugía y otros tratamientos tradicionales. Este último grupo era calificado despectivamente por los profesionales como “romancistas”, deliciosa expresión que indicaba que no tenían acceso a los textos en latín, fuente de la enseñanza médica universitaria. Una de las razones que se invocaron para crear en la Universidad de Caracas una cátedra de medicina era “la escasez de médicos graduados y el excesivo número de curanderos que impunemente ejercían la profesión con acatamiento y estima de parte de los vecinos y de las autoridades”. La aceptación de esta práctica por parte de la sociedad daba menos oportunidades a los médicos profesionales. Se sumaba a esto el hecho de que muchos de estos curanderos eran mulatos, lo que provocaba, en las capas más acomodadas de la sociedad, el desprestigio de la profesión<sup>2</sup>. Pero cualquiera

---

2 Ildelfonso Leal, *Historia de la Universidad de Caracas* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1963), p. 212. También había problemas si los mulatos recibían instrucción junto a estudiantes blancos, por la reacción contraria de éstos, que no querían mezclarse con aquéllos

sea la complejidad de la historia de la medicina colonial, para nuestro propósito del momento lo que interesa es el aspecto académico (cátedras, enseñanza, textos), que en algunos estudios de historia de la medicina en nuestros países puede ocupar un lugar menor, dada la variedad de temas a que deben referirse, o a la falta de datos más allá de lo que prescribían las constituciones de las universidades. Y si bien es cierto que en el siglo XVIII mucho de lo que era ciencia –o divulgación de ella– se hacía al margen de los claustros universitarios, en el caso de la medicina lo extrauniversitario eran las dudosas prácticas informales, que estaban muy lejos de cumplir la función que tuvieron las academias no universitarias en los principios de la ciencia moderna<sup>3</sup>. Por eso presenta particular interés la cuidadosa edición realizada por Blas Bruni Celli y

---

en el mismo recinto (Leal, pp. 222–223). Véase asimismo Foción Febres Cordero, *Historia de la medicina en Venezuela y América* (Caracas: Consejo de Profesores Universitarios Jubilados, 1987), p. 421. El propio Tamariz, en una presentación, se refiere a que esa presencia de los mulatos había “degradado el rango social de los médicos”, y provocaba desánimo en los jóvenes para seguir la carrera de Medicina. (Cf. *Physiologia Prima Medicinæ*, p. 28; Leal, p. 222, p. 224). Sobre las relaciones entre médicos, cirujanos, barberos y sus conflictos, en Europa, puede verse Fielding H. Garrison, *Introduction to the History of Medicine* (4a. ed., Philadelphia and London: W. B. Saunders Co., 1929), pp. 294–295.

3 Lo que coincidiría con lo que C. B. Schmitt afirmaba para tiempos anteriores: “While revolutionary work in mechanics, pneumatics, or astronomy were done in non-universities environments during the early modern period, nearly all of the advances in medicine were made within the university framework” (“Science in the Italian Universities in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”, en *The Emergence of Science in Western Europe*. Edited by Maurice Crossland. New York: Science History Publications, 1976), p. 39.

Ángel Muñoz García de la *Physiologia Prima Medicinae* (1796) de Felipe Tamariz, que constituye el objeto de esta nota y es uno de los pocos textos conocidos. Una primera referencia bibliográfica obligada en la literatura sobre el asunto es la obra de Francisco Guerra, *Historiografía de la medicina colonial hispanoamericana*. Y como esta obra lo indica, prácticamente no hay país hispanoamericano que no ofrezca sus materiales para la historia de la medicina local. Además, las fuentes sobre historia de la medicina en España son, por supuesto, de gran valor para la Colonia<sup>4</sup>. Salvo en el caso de la Nueva España, donde se comienza a enseñar Medicina en el siglo XVI, las cátedras de esta disciplina en los demás países son del siglo XVII o XVIII. Y en general, cuando se llegaba a crear una cátedra de Prima de Medicina, era más tardía la creación de la de Anatomía o la de Cirugía, a pesar de los frecuentes pedidos para instalarlas. En el caso de Venezuela, la Universidad de Caracas comienza a funcionar en 1725. Tras varios intentos fracasados, hubo por fin cátedra de Prima de Medicina en 1763, siendo su primer profesor el doctor Lorenzo Campins y Ballester. Pero debió pasar más de una década para que se graduara el primer

---

4 Francisco Guerra, *Historiografía de la medicina colonial hispanoamericana*. México: Abastecedora de Impresos, 1953. Guerra es autor también de *La obra de la medicina española en América*. Sevilla: Real Academia de Medicina, 1950, y ha presentado una breve visión de conjunto sobre textos impresos en "los libros de medicina coloniales en Hispanoamérica y Filipinas", en *Anales de las II Jornadas de Historia de la Medicina Hispanoamericana*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1986. Este autor tiene una posición prohispanista y una marcada tendencia a señalar el retraso relativo de las colonias inglesas, de modo de destacar la mejor situación de las españolas, pero esto no afecta la utilidad de su obra.

bachiller en Medicina (1775), porque se inscribían muy pocos alumnos, y ello a pesar de que Campins dictó seis cursos entre 1763 y 1783<sup>5</sup>. Todavía continuaba esa situación cuando se hace cargo Tamariz en 1788. Desde 1763 hasta 1809, es decir, en 42 años, sólo hubo 32 graduados, lo que es una cifra muy pequeña en comparación con los graduados de Filosofía y Teología. La situación no era diferente en otras partes. En Guatemala, la primera cátedra de Medicina es de 1681, pero entre 1700 y 1725 sólo se graduaron siete alumnos; entre 1725 y 1750, ninguno; y entre 1750 y 1773, cinco. En Nueva Granada, en la cátedra de Medicina del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, creada en 1715, sólo se graduó un alumno entre 1753 y 1764. En Quito, en 1753, cursaba un solo alumno, “que se quedó sin maestro”. En el Río de la Plata, durante el segundo curso de Medicina, en 1804, estaban inscritos solamente cuatro alumnos<sup>6</sup>. En Caracas hubo iniciativas para crear una cátedra de Vísperas de Medicina y una de Anatomía. También se hicieron gestiones para que la enseñanza de Cirugía tuviera su propia cátedra y para que se creara la de Farmacia; pero siguió existiendo solamente la de Prima de Medicina hasta 1824. Ildefonso Leal ha trazado un cuadro apreciativo de conjunto sobre la medicina en Caracas en la época que nos atañe. Y aunque, coincidiendo con el historiador Ricardo Archila, encuentra positivo que se hayan creado la cátedra de Prima de Medicina y el protomedicato, su propia reflexión es menos optimista, tomando en cuenta: el divorcio entre la medicina y la cirugía;

---

5 Febres Cordero [nota 2], p. 424.

6 Febres Cordero, pp. 345, 353, 360, 363.

la falta de cátedras que permitieran atender otras materias; y el estilo clasista de la educación universitaria<sup>7</sup>. Todo lo cual, si bien se mira, refuerza el valor de profesionales como Tamariz, en cuyas manos se depositaba todo: la enseñanza formal, la atención del protomedicato, el aliento de las escasas vocaciones, la labor de los hospitales y la permanente promoción de medidas para mejorar la situación. Por último, si como afirma Francisco Guerra, en Venezuela “no hubo impresos médicos hasta después de concluido el período colonial”, esto resalta más la importancia relativa del cuaderno de fisiología que Tamariz nunca vio impreso, ni posiblemente soñó que lo estaría<sup>8</sup>.

## El manuscrito de Tamariz

Felipe Tamariz nació en 1759. Obtuvo su bachillerato en Medicina en 1785, y su licenciatura y grado de doctor en 1788. Comenzó su enseñanza universitaria en ese mismo año y fue nombrado protomédico en 1789. Enseñó hasta 1814, fecha de

---

<sup>7</sup> Leal [nota 2], p. 256.

<sup>8</sup> Francisco Guerra, “Los libros de medicina coloniales...” [nota 4], p. 14. No faltaron tampoco las críticas a la situación de la enseñanza de la medicina en España en el siglo XVIII. Para las Universidades de Granada, Sevilla y Valencia (en uno de los casos con intervención de Jovelanos), ilustran propuestas correctivas de la segunda mitad del siglo. (Cf. Eduardo García del Real, *Historia de la medicina en España* [Madrid: Reus, 1921], pp. 428–433). Aunque su valor va más allá de este asunto específico, se ocupa con cierto detalle de la medicina el excelente artículo de Gregorio Weinberg, “El ‘agotamiento’ de la Universidad latinoamericana del siglo XVIII”, en *Ilustración y educación superior en Hispanoamérica. Siglo XVIII*. Buenos Aires: Academia Nacional de Educación, 1997.

su muerte. De él ha dicho el historiador Archila: “sobresale por la influencia trascendental que tuvo en la estructuración de nuestra incipiente escuela médica”<sup>9</sup>. La aparición del cuaderno que contiene el manuscrito de Tamariz puede considerarse fortuita, porque fue hallado entre los papeles correspondientes a un juicio en que fue protagonista un alumno de Tamariz (aunque no el que tomó las notas al dictado), acusado de estupro y quien lo usó para evitar un peritaje sobre su letra. Lo que importa, en esencia, es que apareció en el lugar que menos podía esperarse, y que resultó ser, a juicio de Bruni Celli, “hasta ahora el único testimonio de un texto dictado en una clase de Medicina en nuestra Universidad en el siglo XVIII”<sup>10</sup>. Según Arístides Moll, el primer manual de fisiología impreso en Hispanoamérica (parte de un texto de medicina que nunca pasó de esa primera etapa) fue el del médico mexicano M. J. Salgado (1671–1740), de 1727, el cual, según el mismo autor, no representaba lo más avanzado de la época. Tal podría ser un mínimo de antecedente histórico del cuaderno de Tamariz<sup>11</sup>.

El manuscrito que comentamos puede considerarse, hasta cierto punto, como médico–filosófico, porque trata asuntos como la materia y los cuatro elementos, que usualmente correspondían a los tratados de “Física” (concretamente, de filosofía natural aristotélica), como parte del curso de Artes o Filosofía. Y no es extraño que así sea, porque la filosofía y la medicina tenían, desde la época medieval, estrechos lazos. El

---

9 *Physiologia Prima Medicinæ*, p. 13, citado por Bruni Celli.

10 *Ibid.*, p. 9.

11 Arístides Moll, *Aesculapius in Latin America* (New York: Argos–Antiquarian, 1969), p. 350.

ingreso a la carrera de Medicina suponía como requisito haber aprobado los cursos de Artes, parte de cuya enseñanza era la filosofía natural de Aristóteles. Sobre esa base se asentaba luego la formación médica propiamente dicha. El texto está dividido en disputas, cuatro en total. Las dos primeras, más “filosóficas”, se dividen según la forma tradicional, en cuestiones; las dos últimas, de materia más propiamente médica, en capítulos. La distinción, a nuestro juicio, no es muy importante, toda vez que todos parecen más bien capítulos, a la manera moderna, pues el autor no emplea el método escolástico de exposición y demostración.

En cuanto al detalle del contenido del cuaderno, es obvio que aquí sólo pueden darse indicaciones muy generales y seleccionadas, considerando que el propósito de esta nota es solamente llamar la atención sobre la edición y su significado. Que sea sólo eso y no un estudio es algo que no se extrañará, porque la edición cuenta con dos, y además excelentes. El manuscrito, de no mucha extensión, contiene dos grandes partes: la referente a la “física” o filosofía natural (la cuestión de la materia), y la más propia de su tema, aquella que se refiere al cuerpo humano, su constitución y su fisiología. En esta segunda parte, la afirmación fundamental es que el cuerpo es un compuesto de sólidos y líquidos, cuya relación mutua es determinante para comprender tanto su funcionamiento normal como la quiebra de esa normalidad en la enfermedad. Más específicamente de naturaleza fisiológica es la explicación que da el autor de la absorción de sustancias nutritivas en el proceso de quilificación, al final del cuaderno.

## La materia y los cuatro elementos

Tras breves consideraciones sobre la división de los estudios de medicina, la primera disputa, la que podría considerarse más filosófica, trata de los cuatro elementos, en este caso los cuatro aristotélicos que provenían de Empédocles: fuego, aire, agua y tierra. Sin embargo, en algunas tesis sostenidas por estudiantes de filosofía, en la misma Universidad y la misma época, algunos mantenían aquellos cuatro elementos tradicionales, otros aceptaban elementos más “modernos” (carbón, azufre, calor y luz) y otros aun sustentaron con Lavoisier que esos principios elementales eran más numerosos<sup>12</sup>. Los mencionados cuatro elementos aristotélicos eran para Tamariz la parte sensible de la materia. Subyacente a ella, y con carácter insensible, reconocía la materia prima o fuente primaria. La materia prima es concebida por Tamariz como “un complejo de innumerables y casi infinitas partículas”, que por la diversidad de su forma y agrupación dan la variedad de las cosas<sup>13</sup>. Esta posición, cercana a la física de Descartes y Gassendi, era

---

12 Caracciolo Parra León, *Filosofía Universitaria, 1788–1821*. Facsimilar de la edición de 1934. (Caracas: Ediciones de la Secretaría de la Universidad Central de Venezuela, 1989), pp. 119–120. Espíritu, sulfuro, sal, agua y tierra eran los que aceptaba el médico Thomas Willis (1621–1675). (Pedro Laín Entralgo, *Historia de la medicina* [Barcelona, etc.; Salvat, 1978], p. 334). Para Willis, también Lester S. King, *Philosophy of Medicine. The early Eighteenth Century*. (Harvard University Press, 1978), p. 82. Daniel Sennert combinaba los tres principios de Paracelso con los tradicionales, resultando: mercurio, sulfuro, sal, tierra y agua (Lester S. King, p. 71).

13 Las citas seguidas de números entre corchetes remiten a los párrafos del texto de Tamariz en la edición que estamos utilizando.

frecuente en la filosofía de los escolásticos modernizantes de la época, que se salían, con mayor o menor coherencia, del esquema aristotélico de materia y forma, y aceptaban algún modo de teoría atomística o corpuscular de la materia en tanto materia prima<sup>14</sup>. Por las distintas combinaciones de la materia prima explicaba Tamariz los “mixtos”.

El fuego es considerado como “un cuerpo simplicísimo, que consta de partículas sutilísimas que se mueven con movimiento velocísimo hacia todas partes, agitadas por movimiento en remolino vibratorio” (p.18). No tiene una región determinada; se encuentra en la tierra, en el agua, en el aire (rayo) (p. 21). Las partículas se conciben con un sentido físico inmediato: las del aire son ramosas y rígidas, mientras las del agua son oblongas y resbaladizas (p. 24). La elasticidad de los cuerpos es otro tema de física: las propiedades del cuerpo elástico son la compresión y la tensión (p. 25). En la parte correspondiente al elemento aire se tratan los vientos y sus relaciones con las enfermedades (p. 29). Al tratar del agua se refiere a lo que es el cuerpo fluido y aquí hay más consideraciones relacionadas con la salubridad. Lo mismo pasa con el elemento tierra, caracterizado como “cuerpo simplicísimo, sólido, pesado, friable e insípido” (p. 38).

Luego destina cuestiones especiales a cada uno de los elementos y sus cualidades. Y aquí volvemos a encontrar

---

14 Tanto en la *Física* (1784) de Elías del Carmen Pereira, como en la *Física general* (1782) de Cayetano Rodríguez, ambos del Río de la Plata, se encuentran concepciones semejantes. En el primero, la materia prima es considerada como una “masa de partículas sutilísimas e indivisibles”.

asuntos que se trataban en los manuales de Física General o Particular, con mayor o menor adopción de tesis modernas o experimentales. Trata las “cualidades activas” (calor, frío, humedad y sequedad) y las pasivas (raridad y densidad, transparencia y opacidad, fluidez y solidez, dureza y blandura, gravedad y levedad).

### **Estructura básica del cuerpo: sólidos y líquidos**

Como adelantamos, la estructura, función e interrelación de sólidos y líquidos juega un papel fundamental en la interpretación del cuerpo humano y se manifiesta en varios aspectos. Para comenzar, en la constitución de los temperamentos (bilioso, melancólico, flemático y sanguíneo [pp. 49-53]), siendo el temperamento “una particular e interna disposición de los sólidos y los líquidos por la que se realizan las funciones animales, vitales y naturales del viviente” (p. 48). Más básicamente aun, la vida “consiste en la proporción, orden y equilibrio de los sólidos con los líquidos, y de los líquidos con los sólidos, según consta por Hipócrates...” (p. 68). Por la lentitud del movimiento de los líquidos, los sólidos se desecan y se estrechan los diámetros de los vasos, con lo que los líquidos no pueden llegar a todas las partes del cuerpo para nutrirlas (p. 73).

El elemento sólido fundamental está constituido por las fibras, que asumen diversas formas y de las cuales resultan las demás partes, “por maravilloso artificio” (p. 79). De las partes sólidas las principales son el corazón y el cerebro. Este último porque proporciona la “sustancia nerviosa”.

La fibra es la parte más simple del cuerpo, que se define

como “filamento largo, sólido y fácilmente móvil” (p. 84). Fibra insensible es la que se compone de muy pocos filamentos muy tenues, insensibles por su pequeñez (se supone que “insensible” quiere decir aquí “imperceptible”). Explica Tamariz (p. 84) cómo se forma esta fibra, por obra de un humor glutinoso, partes terrosas y sales tenuísimas. Este lenguaje puede sonar extraño al lector moderno, pero no es muy diferente del que empleaban grandes médicos y teóricos de la época. Luego se forma una membrana elemental (simplicísima) y cuando concurren también otras formaciones de fibras, se forma un vaso simplicísimo, y de la membrana elemental y los vasos resulta una membrana sensible, y de ésta se forman los vasos sensibles (venas, arterias) (p. 85). El movimiento de las partes sólidas lleva a Tamariz al estudio del músculo, que es un agregado de fibras motrices.

Ahora bien, la fibra como elemento último del cuerpo ya había sido aceptada por Jean Fernel (1497–1558) y por Gabriele Falopio (1523–1562). Esta estequiología fibrilar o consideración de las fibras como elementos fundantes de los tejidos (anterior a la aceptación del sistema celular) se extenderá posteriormente. De una manera u otra se encuentran estos conceptos en Fabrizio d'Acquapendente, en Descartes (*De homine*), en Giovanni Alfonso Borelli (1608–1679) y en Giorgio Baglivi (1668–1707)<sup>15</sup>. Albrecht von Haller, por su parte, era fibrilista y vitalista y creía que la fibra elemental estaba compuesta de gluten, tierra, hierro y aire<sup>16</sup>. Como afirma Laín Entralgo, “todo

---

15 Laín Entralgo [nota 12], p. 273.

16 Laín Entralgo, pp. 347–348.

o casi todo el pensamiento biológico del siglo XVIII se hace resueltamente 'fibrilar'<sup>17</sup>.

En cuanto a los líquidos, el humor se define como “un cuerpo fluido contenido en los sólidos, destinado... a varios usos” (p. 100). No hay parte del cuerpo humano que no tenga humores. Hay dos sistemas de fluidos, el nervioso y el sanguíneo. Nervioso es el que penetra hasta los últimos tejidos de las fibras, y sanguíneo el que recorre los vasos sensibles (arterias y venas) (p. 89). Establece luego distinciones descriptivas –con alguna resonancia del formalismo escolástico– en este caso entre humores universales y particulares, naturales y anormales, dividiéndose los particulares en útiles, excrementicios y medios. Lo cual se dice aquí para mostrar la modalidad que asume el texto, excluyendo el detalle de su contenido.

El funcionamiento del cuerpo descansa en la secreción de los humores. La secreción es “la acción de la naturaleza por la que se separan los fluidos de la sangre” (p. 102). Mostrando una vez más una preferencia mecanicista, estima que la secreción “depende de la proporción, tamaño y figura de las partículas secretoras y de los humores a segregar” (p. 105). Además de la configuración se requiere un movimiento proporcionado, ni más rápido (fiebres) ni más lento (obstrucciones) de lo requerido (p. 107). “De todo esto parece que para la secreción de los humores, se requiere evidentemente

---

17 Laín Entralgo, pp. 272–273. Explica este autor que influían para adoptar esta posición los progresos de la anatomía, que llevaban a una imagen “solidista”, la cual alejaba de la medicina humoral, pero ése no fue el caso de Tamariz. Sobre el mecanicismo, también Fielding H. Garrison, *An Introduction to the History of Medicine* [nota 2], pp. 258–260.

un diámetro proporcionado, una determinada figura en las partículas y un adecuado movimiento” (p. 108). Lo dicho es una extremada simplificación del texto.

La parte final del manuscrito se dedica al proceso digestivo: la masticación, la acción del estómago, la composición “química” del quilo (partes ácidas, alguna porción de aceite, parte de sal, parte de tierra), y el paso del quilo a la sangre. La descripción que da es relativamente breve, aun para la época, pero debe tenerse en cuenta el carácter sintético del cuaderno. Aunque no lo hace el único factor, da mucha importancia a los movimientos del estómago, sin llegar a la posición puramente mecánica que había defendido Pitcairn<sup>18</sup>. En este último sentido explica que el quilo sale por los orificios de las venas lácteas, y por eso tiene mucho que ver la proporción de las partículas del quilo con los diámetros de dichas venas. Y explicando la función y composición de la bilis y el jugo pancreático, para llegar al producto final en el intestino, vuelve a insistir en la naturaleza y lubricidad necesarias para que el líquido pase por los orificios<sup>19</sup>.

En esencia, la de Tamariz es una fisiología basada en la relación de los sólidos y los líquidos como componentes del

---

18 Lester S. King [nota 12], p. 116. Pitcairn negaba la presencia de fermentos digestivos, y atribuía la digestión principalmente a los movimientos del estómago.

19 Bruni Celli se refiere a Lázaro Spellanzani (1729–1799) como posible fuente de Tamariz sobre la quilificación, fuera por lectura directa o por difusión de esas ideas en el ambiente médico de la época. Según Laín Entralgo (pp. 305–307), el proceso de la digestión fue, en efecto, uno de los cuatro grandes campos en que Spellanzani hizo aportes con su orientación empírica y de minuciosa observación.

cuerpo humano. Por eso dedica sendas partes a dichos componentes y luego a la interacción entre ambos. Esta concepción del cuerpo como compuesto de sólidos y líquidos estaba bastante generalizada. Se encuentra por ejemplo en Boyle<sup>20</sup>, y Friedrich Hoffmann (1660-1742) afirmaba que los cuerpos vivos son máquinas o autómatas cuyas partes son o sólidas o líquidas, y la vida consiste en los movimientos, continuos y apropiados, de los fluidos en medio de los sólidos<sup>21</sup>. También la sostenía el célebre Boerhaave, quien veía en el cuerpo “un conjunto de partes sólidas y líquidas, todas ellas compuestas, con proporción variable según la parte de que se trate, de tierra, sal, óleo, spiritus y agua”<sup>22</sup>.

También es la de Tamariz una fisiología que tiene rasgos de las teorías mecanicistas de la época, como lo comprueba la constante referencia a la relación entre la estructura de las partículas y la forma de los orificios, aun si ésta no fuera su única característica<sup>23</sup>.

Sin pretender situar a Tamariz en el contexto de las ideas

---

20 King [nota 12], p. 33.

21 *Ibid.*, p. 35.

22 Laín Entralgo [nota 12], p. 339. Asimismo, véase Andrew Cunningham, “Medicine to calm the mind. Boerhaave’s medical system, and why was adopted in Edinburgh”, en *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century*. Edited by Andrew Cunningham and Roger French (Cambridge University Press, 1990), p. 54.

23 Esta caracterización: “For the mechanist ... every action and every use depended on the shape and size of parts –particles of moving fluids or combined particles of containing solids” (Roger French, “Sickness and soul: Stahl, Hoffmann and Sauvages on pathology” [*The Medical Enlightenment*, nota 22], p. 97), no parece lejana de lo que se lee en Tamariz.

médicas del siglo XVIII, por la magnitud de ese tema y por el carácter acotado de su cuaderno, pueden por lo menos recordarse dos tendencias: el iatromecanicismo ( Borelli, Baglivi) del cual se encuentran huellas en Tamariz, aunque mezcladas con elementos más tradicionales, como ha señalado Bruni Celli, y el animismo o panvitalismo (Stahl), con el que Tamariz no parece tener relación.

Por último, hay una cuestión que no nos queda totalmente clara, y es la relación de Tamariz con William Cullen (1710-1790), profesor en Glasgow y en Edinburgh y amigo de Hume y Adam Smith. Según Leal, Tamariz quiso que en lugar de los indigentes cuadernos que había dictado Campins se estudiara por la obra *Medicina práctica*, de Cullen. Es de suponer que se trata de *First lines of the practice of Physic* (1777-1784), que era un extenso tratado de medicina, donde se incluía un alto número de afecciones; pero no podemos evaluar su posible influencia porque no tenemos noticia de lo que Tamariz enseñaba en el aspecto propiamente de enfermedades (su cuaderno es de teoría fisiológica en general). Sólo es posible decir que si la enseñanza de la medicina práctica se hubiera hecho por esa obra, habría sido, para la época, muy detallada. Además, el mismo Leal dice también que Tamariz hizo obligatorio el estudio de la Fisiología por la obra que sobre esa materia había escrito el propio Cullen (publicada en 1772). Esto último llevaría a dos preguntas: ¿Por qué, si hacía obligatoria la *Fisiología* de Cullen, dictó su cuaderno? Y ¿cuál es la relación entre la *Fisiología* de Cullen y la de Tamariz? Ateniéndonos a un resumen con abundantes transcripciones literales de la

obra de Cullen, que publicó en 1827 John Thomson<sup>24</sup>, no se observan marcadas diferencias o contrastes entre los dos textos, pero el de Cullen es tanto más extenso y elaborado que la comparación casi pierde significado. En Cullen no hay nada de la cuestión de los cuatro elementos con que comienza Tamariz, pero hay desarrollos sobre el sistema nervioso, la circulación de la sangre y las funciones naturales que no se encuentran en el breve escrito de nuestro autor.

En Cullen se halla también la referencia a la división básica de sólidos y líquidos y el reconocimiento de la fibra como “la parte fundamental de los sólidos animales”, o “the primordial staminal part of animal bodies”<sup>25</sup>. Esto no es de particular valor comparativo porque estaba relativamente generalizado, como se observó anteriormente.

Cullen ofrece interesantes (y muy pragmáticas) consideraciones sobre la relación entre el alma (o mente) y el cuerpo. La Sección II de su *Fisiología* se dedica al sistema nervioso, con amplio desarrollo. Habla del fluido nervioso, al cual no quiere caracterizar en su naturaleza y modo de acción (Thomson, 1, p.

---

24 *The Works of William Cullen, containing his Physiology, Nosology, and First Lines of the Practice of Physic: with numerous extracts from his manuscript papers, and from his treatise of the materia medica*. Edited by John Thomson, M. D., in two volumes. Edinburgh: William Blackwood; London: T. & G. Underwood, 1827. Sobre Cullen: *William Cullen and the Eighteenth Century Medical World*. A bicentenary exhibition and symposium arranged by the Royal College of Physicians of Edinburgh in 1990. Edited by A. Doig, J. P. S. Ferguson, I. A. Milne and R. Passmore. Edinburgh University Press, 1993.

25 *Ibid.*, 1, p. 210. Cullen habla también de “textura celular”, pero no como algo más básico que la fibra, sino como un “crecimiento” (*accretion*) formado sobre las fibras (p. 210).

17), pero es el que permite explicar la comunicación del movimiento a lo largo de los nervios. No cree, con Boerhaave, que ese fluido es segregado por el cerebro. Prefiere limitarse a decir que es la condición para que los nervios puedan comunicar el movimiento. Acepta que existe la mente, sustancia pensante inmaterial, conectada con la parte material, y especialmente con el sistema nervioso, de modo que los movimientos de éste dan origen al pensamiento, y el pensamiento por su parte origina nuevos movimientos en el sistema nervioso (Thomson, 1, pp. 17-18). Cómo se relacionan ambos no se sabe, y no tiene inconveniente en aceptar lo que dicen los teólogos y los metafísicos. Conoce las explicaciones de Descartes y Leibniz, pero no se expide sobre ellas porque no tienen ninguna aplicación para la ciencia. Pueden afectar a la creencia religiosa, pero no tienen ningún efecto en medicina. Sabe que los materialistas no aceptan que haya una parte inmaterial en el hombre y que sostienen que aun el pensamiento es resultado de la materia y el movimiento. Pero adhiere a la opinión del “Dr. Whytt” (Robert Whytt [1714-1766]), quien afirma que el cuerpo no puede explicarse sin la suposición de un alma como “*sentient principle*” (Thomson, 1, p. 19). Y, de un modo u otro, estima que esta última es en general la opinión de los médicos: dos sustancias distintas, pero que en el cuerpo viviente actúan la una sobre la otra por virtud de necesidad física (Thomson, 1, p. 21). Por eso no acepta la tesis extrema de Stahl, según la cual el alma es lo que determina todo. Y aunque se siente igualmente lejano de los materialistas y de Stahl, insiste en que la teoría de este último no sólo es superflua para la medicina, sino que es incompatible con el estudio y la práctica

de ella (Thomson, 1, p. 23). Cercana, aunque más preocupada por reforzar la importancia del alma (fuera por convicción, o para no despertar sospechas de incredulidad religiosa), es la posición de Tamariz, quien escribe:

En el hombre se requieren dos sustancias: una espiritual, otra corpórea. La primera es el alma racional, que es espíritu inmortal, creado por Dios al momento en que la naturaleza está dispuesta para recibirlo. La segunda es el cuerpo material y sensible, dispuesto con una variada organización. Estas dos sustancias, aunque [distintas], están unidas tan estrechamente que, mientras vive el hombre, una no puede actuar sin el auxilio de la otra. Por lo que es certísimo sostener que el principio activo de todas las operaciones del hombre es el alma racional (p. 82).

Esta última afirmación no se sigue de la inmediata anterior, en la que sólo se habla de la mutua necesidad que tienen [las dos “sustancias”] una de la otra; pero en cualquier caso indica el énfasis que Tamariz quiere poner, por la razón que fuere, en la influencia del alma. Y nuestra sospecha es que Cullen, con su asepsia para todo lo que fuera más allá de los fenómenos observables, hubiera dicho que el hecho de ser el alma creada por Dios no es relevante para el estudio de la medicina.

Cullen dedica luego la Sección III de su obra a la circulación de la sangre, y la IV a las funciones naturales, como la digestión, la secreción y la nutrición. Con respecto a la digestión, y considerando que es el tema fisiológico más importante que trata Tamariz en su cuaderno, conviene poner en relación estos dos párrafos:

### **De Cullen:**

Through the whole course of the intestines, but especially the small, the more fluid part of the contents, and particularly the peculiar fluid we name chyle, is taken into the vessels named lacteals. These, from imperceptible beginnings on the internal surface of the intestines, unite into larger vessels laid in the mesentery, and convey the chyle, and what accompanies it, first into de conglobate glands of the mesentery, and from thence to the receptaculum chily, as it is called. From this the chyle passes by the thoracic duct into the left subclavian vein. In one or other part of this course of the chyle, the vessels carrying it are joined by lymphatics, returning the lymph from almost every part of the body (Thomson, 1, pp. 183-184).

### **De Tamariz:**

Si el quilo formado de los alimentos no se comunicara a la sangre, nada aprovecharía. Por eso la naturaleza dispuso que, una vez hecha la digestión de los alimentos, el quilo salga del estómago en virtud del movimiento peristáltico y, por el orificio derecho del estómago, pase al intestino duodeno, de este intestino entre al yeyuno, de éste al íleon, en cuyas superficies internas están los orificios de las venas lácteas que, recibiendo el quilo, lo llevan hasta el mesenterio; del mesenterio el quilo pasa a la cisterna quilosa, de ésta al ducto torácico, de éste a la vena subclavia, de ahí al ventrículo derecho del corazón, en el que se mezcla con la sangre (p. 117).

Salvo que el contenido de estos dos párrafos fuera una concepción muy generalizada, en cuyo caso la semejanza no sería significativa, la comparación confirmaría los indicios previos que se poseen sobre el conocimiento, por parte de Tamariz, del libro de Cullen. Sin embargo, no podría decirse que el cuaderno de Tamariz es una abreviatura del texto de Cullen, por la mayor amplitud temática de este último. Ni siquiera sería justa la comparación entre una obra pensada para publicar, y que se mueve entre las teorías de los grandes médicos europeos del momento, y un cuaderno dictado para estudiantes, que no abarca, quizás porque fue sólo parte de una labor más extensa, toda la fisiología. Esto sin mencionar ciertos toques de mecanicismo que se encuentran en Tamariz, pero no en el autor escocés. A juzgar por lo que se ha dicho de los cuadernos de Campins, resulta comprensible que Tamariz dictara el suyo, por ser éste, comparativamente, de mayor envergadura; pero no queda totalmente clara la recomendación de seguir el texto de Cullen y preparar otro. O tal vez quería asegurarse de que todos los alumnos tuvieran por lo menos un mínimo, lo que quizás pensaba lograr con ese y otros cuadernos cuyo dictado no se ha encontrado, en tanto el texto de Cullen se consideraba una ampliación deseable. Esto es todo lo que podemos decir de esta cuestión, sin abusar de explicaciones imaginativas

### **La presente edición de Tamariz**

Si tuviéramos que aventurar una apreciación de conjunto sobre la presente edición, diríamos que ante todo su oportunidad se mide por la escasez de documentos de ese tipo en

la historia de la medicina hispanoamericana, lo cual la hace, para comenzar, un acierto. Además, la edición tiene todos los cuidados posibles: original latino con traducción; reproducción facsimilar; indicación de los errores del manuscrito preparado por el estudiante que tomó el dictado; todo tipo de aclaraciones filosóficas y técnicas; y dos estudios preliminares, uno sobre el aspecto médico y otro sobre el aspecto filosófico, ambos acuciosos y muy bien elaborados. *Last but not least*, muy decorosa la presentación gráfica.

El primero de los mencionados estudios preliminares fue realizado por una autoridad en historia de la medicina, el doctor Bruni Celli. La principal consecuencia que se extrae de este erudito trabajo sobre la orientación médica de Tamariz es que éste se apoyaba en fuentes hipocráticas. “El breve texto de Tamariz está sembrado de Hipocratismo”, nos dice este autor. También afirma que “las obras de Hipócrates” se conservaban en Caracas en la época de Tamariz y algunos de sus tratados “se estudiaban sistemáticamente”. E insiste: “En Tamariz está presente... el hipocratismo más auténtico, principalmente el vinculado con la cuestión de los humores”. Alude también a Haller como posible fuente de Tamariz. Y esta es la conclusión final –que hubiéramos preferido un poco más específica–: “podemos asegurar que el pequeño tratado de Tamariz –el cual se percibe iluminado por una densa información básica– resulta ser dentro de su brevedad, una revisión conceptual sorprendente para la época y el lugar en que se escribe”<sup>26</sup>.

El segundo estudio, a cargo de Ángel Muñoz García,

---

<sup>26</sup> *Physiologia*, pp. 21, 23, 26.

combina el análisis del asunto con un muy nutrido aparato crítico, en el que ninguna posible observación parece quedar fuera, lo que demuestra gran cuidado y detenido conocimiento. Quizás la parte más lograda sea la referida a la materia y los cuatro elementos. Si a veces este estudio insiste demasiado en la modernidad de Tamariz, sería injusto recalcar en ese detalle ante un trabajo tan prolijo y de tan buena calidad profesional.

Muñoz García concluye, con razón, que ya es imposible negar la presencia de elementos modernos en los finales de la Colonia. Así es, y hace bastante tiempo que John Tate Lanning o el Padre Guillermo Furlong (este último a pesar de sus juicios destemplados) aportaron datos para esa conclusión. La investigación posterior no hizo sino confirmarlo. Pero lo más interesante de esos elementos de modernidad –que a veces se toman, aisladamente, como timbre de honor– es que son parte de una transición, en la cual la escolástica hizo un esfuerzo de adaptación que, inevitablemente, sólo podía ser parcial. En ese tránsito y en la final adopción de la modernidad está para nosotros, con todo respeto para los estudiosos de la escolástica, lo más interesante del fin de la Colonia.

En una entrevista de sus últimos años, contaba García Bacca *-vero o ben trovato-* que hace unos tres siglos, “en la Universidad de Valladolid coincidió que hubo un rector que era a la vez obispo... [y] que comenzaba los grandes actos académicos diciendo: Eminentísimos teólogos, excelentísimos filósofos, ilustrísimos juristas, canalla vil de médicos y boticarios...”. Lo peor del cuento es que las supuestas palabras del obispo rector respondían a la realidad de un cierto consenso de la sociedad. Desde los bajos fondos de ese concepto debieron levantarse los

Romay en Cuba, los Unanue en Perú, los Argerich en el Río de la Plata. Y los Tamariz, por supuesto. Por lo menos a éste le ha llegado, después de dos siglos, la recompensa de que uno de sus cuadernos de fisiología, que pudo quedar perdido para siempre en un fajo de papeles judiciales, tuviera la fortuna de revivir en una edición impecable.

## JUAN BALTASAR MAZIEL: SU CONTRIBUCIÓN A LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN EL RÍO DE LA PLATA

Seguir la marcha de la filosofía en el Río de la Plata durante el siglo XVIII es, en alta medida, seguir las vicisitudes de su enseñanza. Para toda Hispanoamérica ése había sido también el caso en los dos siglos anteriores. La filosofía se había trasplantado a América como actividad de cátedra, y la escolástica, concebida como doctrina que debía mantenerse y reproducirse, encontraba en la enseñanza el medio apropiado para esa continuidad. Por ese motivo la filosofía había estado, desde los comienzos de la colonización, vinculada a las instituciones de enseñanza superior. Pero mientras en México y Lima hubo universidad desde el siglo XVI, Buenos Aires debió esperar, para tenerla, a una década después de la Revolución de Mayo. El rey había aprobado su creación en 1778, pero veinte años más tarde seguía preguntando por unos informes sobre el proyecto, que había solicitado sin nunca recibirlos. Se han dado explicaciones no muy favorables a las autoridades locales sobre esta oportunidad perdida; pero finalmente hubo enseñanza superior en el Colegio de San Carlos desde el último tercio del siglo XVIII.

Correspondiendo a una tradición que se remontaba a la Edad Media, la filosofía no se enseñaba como fin en sí misma,

sino como requisito obligado para el estudio de la teología. (Servía también para medicina, porque en Artes –Filosofía– se estudiaba la filosofía natural de Aristóteles). Los otros dos grandes campos (además de Filosofía y Teología) que podían enseñarse en una universidad eran Derecho y Medicina; pero no era infrecuente que se dictaran solamente Filosofía y Teología. Así fue durante largo tiempo en la Universidad de Córdoba, que en esto prolongaba lo que había ofrecido el Colegio Máximo de los jesuitas antes de tener la prerrogativa de otorgar grados universitarios. Y así fue en el colegio de San Carlos de Buenos Aires<sup>1</sup>.

Esta relativa dependencia de la filosofía con respecto a la teología, y por consiguiente la mayor “jerarquía” de la segunda, coincidía con ciertas condiciones propias de la sociedad, además de cualquier otra consideración teórica o religiosa que se creyera válida: simplemente, las dos grandes fuentes de empleo para la gente letrada eran la Iglesia (desde un curato hasta un obispado, pasando por las diversas canonjías) y la administración del gobierno. De allí la utilidad práctica de la teología y el derecho. El resto era el comercio (y lo que para él se producía) y las innobles labores artesanales, que pesaban como un estigma aun sobre los descendientes de quienes las ejercitaban<sup>2</sup>.

---

1 Aquí basta señalar, como complemento de lo dicho, que en la Universidad de Córdoba se creó una cátedra de Instituta en 1791 y una segunda de Jurisprudencia Civil en 1793, y que el virrey Vértiz, en el informe a su sucesor (1784) dice que además de Filosofía y Teología hay en el Colegio Carolino una cátedra de Cánones. No conocemos comprobación de este último dato.

2 Decía en Lima Toribio Rodríguez de Mendoza en un escrito de 1794: “La común, y casi única

Esto es importante para comprender el interés en mantener los estudios teológicos. En aquel momento y desde el punto de vista práctico, a un estudiante le convenía más estudiar teología o derecho que física experimental, por mucho que ésta fuera el símbolo de los nuevos tiempos. Y aun dentro de la física, se alegaba en algunos casos que era preferible la aristotélica, porque armonizaba mejor con la teología escolástica. A la vez, este hecho se daba junto con la clara conciencia –por lo menos en algunos– de que la sociedad requería del desarrollo de las “ciencias útiles” (las que, por ejemplo, Belgrano alentaba desde el Consulado); pero todavía tenían mucho peso práctico los estudios tradicionales, de modo que al defenderlos no todo fue rancio tradicionalismo, que sí lo hubo, sin duda.

Nuestro muy limitado tema se destaca, naturalmente, contra el fondo general del pensamiento de la época. En el siglo XVIII hispanoamericano no hubo una gran doctrina dominante, como había sido antes el caso de la escolástica premoderna, o lo fue el positivismo después. Es un siglo que adquiere sus características más propias en su segunda mitad, y que de

---

carrera a que se destinan los americanos que se consagran a las letras es la de la Iglesia”. (*Los ideólogos*, 1972), p. 119). También Mario Góngora: “Las universidades habían sido fundadas en las Indias con el fin específico de preparar sacerdotes para las misiones, canónigos para las catedrales, abogados para alegar en las audiencias y a uno que otro doctor en medicina: en síntesis, servidores de la Iglesia y del Estado” (*Historia de las ideas en América española*, p. 162). En cuanto a los prejuicios de clase, el propio Maziel tuvo un serio y prolongado conflicto con las monjas clarisas porque el obispo había admitido a “una criollita pobre, hija de un sastre”, a la que las monjas, además y para colmo del oprobio, consideraban mulata. (Probst, *Juan Baltasar Maziel*, p. 118 ss.).

hecho se extiende hasta bien entrado el siglo XIX. Estuvo más deslumbrado por la ciencia que por la filosofía, y fue complejo, crítico y polémico, con variadas expresiones de ideas. Algunos de sus componentes fueron: (1) la enseñanza regular de la filosofía en colegios y universidades, más o menos adaptada a los cambios modernos; (2) en algunos sectores, una muy dura crítica a la escolástica y al “peripatetismo”; (3) la presencia de un cierto “eclecticismo”, que era, como declaración, la postulación de la libertad para elegir entre diferentes posiciones filosóficas sin sujetarse a ninguna en particular, pero que también podía servir para independizarse de la escolástica; (4) la insistencia en atender a las nuevas ciencias de la naturaleza, que ya eran suficientemente reconocidas en la región como para hacer insostenible la continuación de la filosofía natural aristotélica; (5) el desarrollo de un cierto periodismo científico; (6) los reclamos para imponer el estudio de las “ciencias útiles”, por oposición al tradicional estudio de la filosofía y de la teología; (7) los intentos de reforma de los planes de estudio, algunos de cuyos elementos eran la incorporación de las matemáticas como requisito para la física moderna, la abolición del dictado y el uso de la lengua vernácula frente al latín<sup>3</sup>. Estos planes no

---

3 De estos planes reformistas hubo varios, con mayor o menor éxito en su puesta en práctica. De ellos ofrecimos un resumen en el artículo “La filosofía en el Plan de Estudios del deán Funes: el contexto hispanoamericano”, aparecido en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, vol. 25–26, 2008–2009, pp. 17–57. Un trabajo mucho más extenso sobre el tema permanece inédito. [N. de la Ed: se refiere al que en esta compilación se titula “La moderna rebelión: las reformas a la enseñanza de la filosofía en el siglo XVIII hispanoamericano”].

se referían únicamente a la filosofía, sino que abarcaban también la teología y el derecho. Frente a estas notas en variada medida innovadoras se daba, como siempre, la defensa de lo establecido y vigente.

En cuanto a Maziel, es parte del pensamiento filosófico del Río de la Plata no porque haya ocupado cátedra alguna, o escrito especialmente sobre temas filosóficos en sentido estricto, sino por la vía de sus opiniones sobre la enseñanza de la filosofía, la teología y el derecho en los Reales Estudios y el Colegio de San Carlos. De algunas de sus otras ideas damos cuenta también más adelante (3. a y 3. b).

### **1. Maziel, rasgos biográficos y su relación con el Colegio Carolino**

Maziel nació en Santa Fe (Santa Fe de la Vera Cruz), el 8 de setiembre de 1727. En diciembre de 1741 ingresó al Colegio de Nuestra Señora de Montserrat, en Córdoba. En febrero de 1742, después de mostrar suficiente aptitud en la lengua latina, se inscribió en el curso de Artes de la Universidad, entonces bajo la dirección de la compañía de Jesús. Siguió allí el curso tradicional de tres años, compuesto de Lógica, Física y Metafísica. Fue maestro en Artes a fines de 1746, cuando ya había cursado parte de la carrera de Teología. Recibió el doctorado en esta última disciplina en 1749. En 1750 marchó a Santiago de Chile a estudiar los dos derechos, y obtuvo los grados de licenciado y doctor en Sagrados Cánones y Leyes

en 1754<sup>4</sup>. A fines de ese año quedó habilitado como abogado.

Se radicó en Buenos Aires a su regreso de Chile, “consagrado ya de sacerdote”<sup>5</sup>. En 1768 obtuvo el cargo de canónigo magistral de la Catedral, formando así parte del Cabildo eclesiástico. Era además comisario del Santo Oficio y se destacaba como orador sagrado. En 1766 el obispo Manuel Antonio de la Torre nombró a Maziel “provisor y vicario general de la diócesis con las más amplias facultades”, y en 1773, al ausentarse de Buenos Aires para concurrir a un concilio en La Plata le agregó la condición de gobernador del obispado. Esta segunda designación provocó un conflicto con el gobernador Vértiz, que hizo difícil las relaciones de Maziel con él<sup>6</sup>.

Entre 1770 y 1787 fue maestrescuela de la catedral, “cargo que suponía la supervigilancia y dirección de la enseñanza de las ciencias sagradas en el territorio de la diócesis”<sup>7</sup>.

De mayor magnitud –o con resultados más graves– fueron las desinteligencias de Maziel con el virrey Loreto. Este llegó a expatriarlo a Montevideo, donde Maziel murió en 1788<sup>8</sup>.

---

4 Probst, *Maziel*, p. 56. Juan María Gutiérrez, *Origen*, p. 458.

5 Gutiérrez, *Origen*, p. 459.

6 Probst, *Maziel*, p. 87, p. 108. Carbia, en *Historia eclesiástica del Río de la Plata*, II, pp. 166–169, pareciera entender que las dos designaciones fueron de 1773, lo que no es probable. Vértiz logró una orden real para deponer a Maziel, que no se concretó.

7 Gutiérrez, *Origen*, p. 461. Maziel ha sido considerado también como precursor del género gauchesco en la literatura del Río de la Plata, por un poema que compuso en lenguaje popular. Trata este tema Pedro Luis Barcia, en “Las letras rioplatenses en el período de la Ilustración: Juan Baltasar Maciel y el conflicto de dos sistemas literarios”.

8 Dice Gutiérrez de Loreto: “... magistrado que con frecuencia confundía la firmeza con el

Alcanzó sin embargo a redactar su descargo ante el rey, y éste lo exculpó, obligando a Loreto a restituirlo; pero Maziel no pudo disfrutar de esa reivindicación, porque murió un poco antes de que la noticia llegara a Montevideo. Esto permitió a Loreto ocultar la decisión de la Corona, y lo salvó de la humillación de restituir a Maziel, que había tenido amplio apoyo en la población de Buenos Aires<sup>9</sup>.

Hasta donde el indicio lo permite, por el contenido de la biblioteca personal de Maziel puede atisbarse algo de su posición intelectual, o por lo menos de lo que consideraba inconveniente desconocer. En medio de una cantidad de obras

---

despotismo y el poder con la arbitrariedad". Y de Maziel: "Aquel sacerdote tan acariciado del favor popular, tan respetado por su dignidad...; tan merecedor de gratitud por los servicios que había prestado a la comunidad en mil ocasiones y con especialidad en la organización de los estudios públicos de que fue primer cancelario en 1772..." (*Orígenes*, p. 461). Gutiérrez dedica amplio espacio al conflicto con Loreto, de cuya naturaleza dice: "Todas las culpas achacadas a éste [Maziel] por el virrey se relacionan con la disciplina eclesiástica, con las funciones de los canónigos, con las atribuciones del vicepatronato y con la inteligencia de las leyes y reales cédulas que reglaban las relaciones entre el virrey y el sacerdocio en el desempeño de su ministerio" (*ibid.*, p. 462). Gutiérrez vio un "Manifiesto histórico legal de la inocencia del doctor Juan Baltasar Maziel, etc.", que utiliza en su exposición.

9 Para desagravio de Maziel, lo más importante del clero de Buenos Aires es que hizo pública una declaración (enero de 1787) en la cual atestiguaba los valores y la actuación del expatriado, actitud que, en aquellas circunstancias, no dejaba de ser arriesgada. Entre los firmantes estaban Luis José Chorroarín, Prefecto de Estudios del Colegio de San Carlos, y otros tres profesores del Colegio. En 1794 la familia de Maziel logró que el Consejo de Indias reivindicara "el honor y buen nombre" del maestrescuela, incluyendo el traslado de sus restos, "todo a expensas del marqués de Loreto" (*ibid.*, pp. 471-478).

de derecho (canónico y civil), teológicas y de historia eclesiástica, se encuentran autores como Gassendi, Wolff, Hobbes, Montesquieu, Rousseau (*Contrato*), Verney (*Verdadero método de estudiar*), Feijóo, Voltaire (*Siglo de Luis XIV*), Grocio y Pufendorf para derecho natural y de gentes, y el *Diccionario* de Bayle, todo lo cual no deja de indicar un criterio liberal en la selección. En derecho político estaban Solórzano, Avendaño, “las Cien empresas de Saavedra Fajardo”, y las *Instituciones* del barón de Bielfeld, que tanto apreciaba el obispo Pérez Calama en Quito. Hay también autores que solían ser recomendados por los reformadores hispanoamericanos de la época, como Fleury, Calmet y Duhamel. Se encuentran otros que se consideraban jansenistas, con cualquier extensión que este calificativo tuviera en los tiempos de Maziel: Fontaine y Lemaistre de Sacy, Crévier, Rollin, Pluche. No podían faltar Natal Alejandro y Daniel Concina, con los que luego nos encontraremos. Y también un antijansenista, como Tomás Sánchez<sup>10</sup>.

El saber que esas fuentes pudieron proveer estuvo, naturalmente, al servicio de la causa eclesiástica. Lo recuerda claramente Juan María Gutiérrez:

[E]n aquellas épocas, en que en la vida política de la colonia se repetían los conflictos entre las jurisdicciones civil y eclesiástica, en proporción al grado de intolerancia de que estaban poseídos los representantes de la iglesia y los guardianes del Regio Patronato, tuvo Maziel frecuentes ocasiones de lucir

---

10 Probst, *Maziel*, pp. 167–174, comenta con detenimiento el contenido de la biblioteca, y da la nómina completa en el Apéndice 1, p. 351 ss.

la extensión de sus luces en la materia de sus estudios favoritos, sosteniendo, por ejemplo, con su pluma y a costa de su reposo, a los ilustrísimos prelados de la iglesia de Buenos Aires, los señores don José Antonio Basurco y D. Manuel Antonio de la Torre, en los ruidosos debates y querellas que se suscitaron contra su dignidad...<sup>11</sup>.

Tanto su carrera eclesiástica como su saber en materia de derecho le dieron un sólido prestigio en la sociedad porteña y lo convirtieron en importante hombre de consulta. También le ocasionaron conflictos y disgustos, uno de los cuales, como vimos, apresuró su muerte.

Como quiera que no se hubiera cumplido con la creación de una universidad en Buenos Aires, parece indudable el interés del gobernador (luego virrey) Vértiz para dotar a la ciudad y la zona inmediata del Río de la Plata de estudios superiores con el contenido que se estilaba en la época.

Al igual que en otros casos en Hispanoamérica, el Colegio de San Carlos de Buenos Aires fue posible gracias a los recursos materiales y financieros que habían dejado disponibles los jesuitas tras su expulsión en 1767. Para decidir sobre el uso de esos recursos y aprobar planes que reemplazaran la enseñanza de la Compañía se crearon en diversos lugares de Hispanoamérica juntas especiales, que en el caso del Río de la Plata se llamó Junta de Temporalidades.

Con el objeto de que la Junta de Temporalidades en Buenos Aires tuviera el debido asesoramiento, Vértiz solicitó

---

<sup>11</sup> Gutiérrez, *Origen*, p. 459.

informes a los cabildos eclesiástico y secular de la ciudad. Ambos se pronunciaron sobre el modo de llenar la ausencia de la enseñanza jesuita, y Vértiz inauguró en 1773 los denominados Reales Estudios, con Carlos José Montero como primer catedrático de Filosofía, y Maziel como cancelario. El primer curso de Filosofía concluyó en 1776, y a continuación se inauguraron los estudios de Teología. El mismo Vértiz, ya virrey, formalizó más tarde los estudios preexistentes como Colegio de San Carlos, que era convictorio pero admitía también estudiantes externos. En él se continuó la enseñanza de la Filosofía y la Teología, hasta que, ya en la época independiente, se fundó en 1818 el Colegio de la Unión del Sud, donde el primer profesor de Filosofía fue Juan Crisóstomo Lafinur, que hizo época al incorporar la enseñanza de la Ideología francesa.

## **2. Propuestas para la enseñanza superior**

La actuación de Maziel en cuanto a los estudios del Colegio Carolino (aparte de su función como una de sus autoridades) está documentada en por lo menos tres oportunidades: (1) su participación en el informe del Cabildo eclesiástico que recomendó la creación de una universidad; (2) la reglamentación de los estudios de Teología, cuando éstos comenzaron en los Reales Estudios tras concluir el primer curso de Filosofía; y (3) una polémica intervención con motivo del uso de un texto escolástico para Lógica y Metafísica.

## 2. a Filosofía, Teología y Derecho en el Informe del Cabildo Eclesiástico de 1771

Como se anticipó, para auxiliar a la Junta de Temporalidades en la utilización de los recursos disponibles con motivo de la expulsión de la Compañía, el gobernador Vértiz solicitó sendos informes a los cabildos eclesiástico y secular. Maziel era el miembro más destacado del primero, y Juan Probst, su biógrafo, supone que el informe salió de su pluma. Juan María Gutiérrez había sido de la misma opinión.

El informe del Cabildo eclesiástico proponía la constitución de un colegio convictorio (residencia de alumnos) y una universidad pública. Se refería naturalmente al estado de los edificios existentes y entraba en los requerimientos financieros necesarios para sostener el proyecto, que no son nuestro tema central. También determinaba cuáles serían las autoridades superiores del colegio: un rector, un vicerrector y dos pasantes para Filosofía y Teología respectivamente<sup>12</sup>. Las constituciones serían las mismas del Colegio de Montserrat de Córdoba, con las necesarias adaptaciones. Por supuesto se refería a la injusticia de que una ciudad como Buenos Aires no tuviera el nivel de enseñanza que ya tenían otras, que el Cabildo consideraba de menor importancia relativa.

“El patrón y titular de dicho colegio puede ser el angélico doctor Santo Tomás de Aquino”, decía la recomendación, pues

---

12 El pasante era una especie de ayudante de cátedra, que en este caso vigilaría los ejercicios de disputa, las academias, las conferencias, los repasos de temas y las dudas de los alumnos (en adición a lo que el profesor hiciera para este último propósito). Con frecuencia estas pasantías eran requisitos para la licenciatura y el doctorado.

su doctrina es “la que quiere nuestro soberano que se enseñe y siga en sus dominios”<sup>13</sup>. Advertía también la conveniencia de que el Colegio fuera real, para que bajo la protección del soberano se aseguraran sus “progresos y adelantamientos”<sup>14</sup>.

Lo que más nos interesa es el “Plan de la universidad”, aunque solamente en los aspectos de orientación académica. El Cabildo eclesiástico en su informe establecía cuatro años de latinidad y probar suficiencia en esta lengua antes de entrar a Filosofía, que era lo habitual. Cátedras de Filosofía habría dos, de modo que se abriría curso cada dos años. Los maestros que las regentaran darían dos clases por día, una por la mañana y otra por la tarde. Más importante es esta declaración, que ha sido muchas veces recordada:

No tendrán [los profesores] obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar o por los principios de Cartesio o Gassendo o de Newton o alguno de los otros sistemáticos, o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan útilmente trabajan las academias modernas. Pero en caso de seguir a Aristóteles, habría de ser según la inteligencia del angélico doctor y de sus discípulos<sup>15</sup>.

---

13 Gutiérrez, *Origen*, p. 252.

14 *Ibid.*, p. 252.

15 *Ibid.*, p. 255.

El lenguaje de esta declaración es el del eclecticismo muy particular de quienes en la época trataban de sacudirse el rigorismo escolástico en física; pero el contenido implicaba una apertura a las expresiones modernas que más se seguían. Era una expresión de libertad de doctrinas, ya que no hay preferencia por ningún autor. (Newton sería más tarde preferido a Descartes y Gassendi). Dejaba todavía abierta la posibilidad de seguir a Aristóteles, pero dado el peso de la afirmación inicial, esto último pudo ser una concesión a cualquier posible posición tradicionalista, para de ese modo evitar oposición al plan<sup>16</sup>. (En la parte correspondiente a Filosofía, el informe no dice nada sobre Lógica ni sobre Metafísica). Las cátedras de Teología, según el mismo informe, debían ser cuatro: Teología escolástica, Teología Dogmática, Maestro de las Sentencias y Teología Moral.

En la teología escolástica y en la dogmática, especialmente sobre las materias de gracia y predestinación, se seguirá exactamente la doctrina de San Agustín y Santo Tomás, procurando huir en cuanto sea posible de aquellas cuestiones puramente abstractas y especulativas que poco o nada sirven para establecer los dogmas de nuestra fe y verdades de nuestra religión, y prefiriendo a todo argumento los que se toman de la autoridad de la sagrada escritura, tradición de

---

16 Comenta Gutiérrez: "Esta liberalidad para abrir el entendimiento de los jóvenes americanos a la mejor luz de aquella época, es sumamente meritoria si se recuerda cuál era el modo de pensar en España a este respecto y la resistencia que ofrecieron las universidades a la mejora que en sus doctrinas quiso introducir la administración de Carlos III" (*ibid.*, pp. 470-471).

la Iglesia, definiciones de los concilios y común sentir de los Santos Padres<sup>17</sup>.

En este párrafo se dan mezcladas dos cosas. Una, muy reiterada en la época por los innovadores: la aspiración a una teología más simple, o en otras palabras, diferente de la teología escolástica, con su abundancia de cuestiones que muchos consideraban “inútiles”. Este era un reclamo generalizado en toda la región por parte de aquellos que no aceptaban enteramente la tradición establecida. De ahí, como se lee en el texto, la vuelta a la Escritura, los Santos Padres, los concilios, la historia de la Iglesia: lo que dirán más tarde Gamarra, Varela y otros<sup>18</sup>. El segundo aspecto, apenas expresado en pocas palabras (pero que entendían muy bien quienes leían el informe), era la referencia a la gracia y la predestinación, que aludía a una larga y enconada polémica, cuyos polos opuestos eran el jansenismo, por un lado, y ciertas teorías defendidas por los jesuitas, por otro.

El jansenismo, que derivaba de la doctrina teológica de Cornelius Jansen (1585–1638) expuesta en su obra *Augustinus* (póstuma, 1640), sostenía que la naturaleza humana estaba inclinada al mal por el peso del pecado original y era incapaz de salvarse sin la gracia de Dios<sup>19</sup>. A las alturas del siglo XVIII

---

17 *Ibid.*, p. 256.

18 Ya la Compañía de Jesús, en una Congregación General de 1706, se inclinaba por este cambio en la enseñanza de la Teología. (Chiaromonte, *La Ilustración*, pp. 44–45).

19 Las ideas jansenistas fueron defendidas por la escuela de Port-Royal, especialmente por Arnauld y Pascal (éste en sus *Cartas provinciales*). La defensa del jansenismo por estos au-

que ahora nos ocupa se puede hablar de un jansenismo tardío, que es más bien un movimiento de reforma de la Iglesia y una moral rigorista. La posición que se enfrentaba a la visión pesimista del jansenismo era la del jesuita Luis de Molina en su *Concordia liberi arbitrii cum gratia donis* (1588), donde la voluntad libre le daba al hombre una posibilidad de salvación que se contraponía a la férrea predestinación<sup>20</sup>. Esto es lo que estaba en el trasfondo de las breves palabras del informe del Cabildo eclesiástico sobre el tema. Maziel, sin embargo, deja

---

tores consistió, en buena parte, en oponerse a lo que suponían una interpretación equivocada de las tesis del *Augustinus*.

20 La Universidad de París condenó cinco proposiciones de Jansenio vinculadas a la doctrina de la predestinación. Estas proposiciones fueron declaradas heréticas por Inocencio X, en 1653, lo que confirmó Alejandro VII en 1656. La bula *Unigenitus Dei Filii* (1713), emitida por Clemente XI, condenó la obra del jansenista Pasquier Quesnel, líder del movimiento por entonces. El jansenismo se refugió principalmente en Holanda. “Ya en 1689 el cardenal Aguirre distinguía tres clases de jansenistas: (1) el reducido grupo de los que sostenían contra viento y marea los errores teológicos condenados por la Iglesia; (2) el nutrido grupo de los que demostraban celo por una disciplina más rigurosa y principios morales más firmes; (3) el muy numeroso de los que se oponían a los jesuitas” (Tomsich, *El jansenismo*, p. 26). Y la misma autora en otro lugar: “Al concepto del hombre pecador pero dotado del libre albedrío que le hace árbitro de su salvación espiritual, según la doctrina de Molina, se contraponen la visión sombría del ser humano irremediadamente avasallado por el mal. Su alma, en constante conflicto entre la concupiscencia y el amor de Dios, sólo con el auxilio de la gracia divina puede aspirar al bien espiritual y superar la atracción terrenal. [...] La difusión de estos principios austeros e irremisibles se opera principalmente por Jean de Hauranne, abad de Saint Cyran” (*ibid.*, p. 28). El mote de ‘jansenista’ lo aplicaban los jesuitas a quienquiera que se opusiera a sus ideas. Así, se llamó jansenista al clero español que aceptaba las prerrogativas eclesiásticas que reclamaba el rey.

sentada la posición pero no elabora el asunto; en parte, tal vez, porque al tratarse de prescripciones para la enseñanza y no de un escrito teológico, la indicación general podía ser suficiente.

Continuaba así el informe, siempre en la parte correspondiente a la teología:

En Teología Moral se seguirá asimismo al Doctor Angélico, según los principios que tan sólidamente han ilustrado sus dos célebres discípulos modernos, Natal Alexandro y Daniel Concina, arrojando el probabilismo en todas aquellas relajadas opiniones que han brotado de esta inficionada raíz, y tomando los argumentos para probar sus conclusiones de los mismos lugares ya expresados<sup>21</sup>.

Y para el Maestro de las Sentencias se preferirán los comentarios de Santo Tomás y San Buenaventura.

La Corona estaba entonces decidida a suprimir las doctrinas jesuíticas: las políticas ante todo (Suárez, Mariana), pero también las morales. La obligación de seguir a Concina en teología moral se revela también en una real cédula de 1778<sup>22</sup>. Otra muestra es un decreto del gobernador Vértiz, parte de

---

<sup>21</sup> Gutiérrez, *Origen*, p. 256. Conocido como Natal Alejandro en español, se trata de Alejandro Noel (1639–1725), dominico, galicano y jansenista, que se opuso a la bula “Unigenitus”. Su *Historia eclesiástica* fue incluida en el Índice Romano en 1684. Daniello Concina (1687–1756): teólogo moral dominico, famoso como predicador. Generó controversia su *Storia del probabilismo e rigorismo* (1743), contra la que reaccionaron los jesuitas. Igual efecto ocasionó su *Theologia christiana dogmatico-moralis* (1749–1751).

<sup>22</sup> Véase la Introducción de Juan Probst a *Documentos para la historia argentina*, p. LXV.

cuyo contenido se encuentra en un documento de la orden dominica en Buenos Aires:

Me hallo con especial encargo de Su Majestad para advertir a los Provinciales de las órdenes que habiéndose notado la relajación de la doctrina que enseñaban los Regulares expulsos, desea Su Majestad se destierre enteramente, y se sustituya [con] la de San Agustín y Santo Tomás, enseñándose [...] la teología moral de Natal Alexandro y Daniel Concina, para desterrar la laxitud en las opiniones morales, y se restablezca la moral cristiana<sup>23</sup>.

Como pudo verse, en consonancia con la orientación de la Corona y consecuente con su actitud antijesuita, Maziel rechazaba el probabilismo. Esta doctrina de teología moral sostenía que era posible, para la corrección ética de una acción, guiarse por una opinión fundada y probable aunque hubiera otra que fuera más probable. Esto daba mayor margen de libertad al sujeto. A esta posición, más favorable a una libre decisión, se opuso el probabiliorismo, defendido frecuentemente por los dominicos, que obligaba, en caso de duda, a atenerse a la opinión más probable, y no a una opinión probable cualquiera<sup>24</sup>. Básicamente, lo que importa para nuestro propósito es, por un

---

23 Di Stéfano y Lanata, *Historia de la Iglesia argentina*, p. 141.

24 Algunos consideran a Bartolomé Medina, teólogo dominico del siglo XVI que enseñó en Salamanca y fue discípulo de Vitoria, como el introductor del probabilismo, pero también se ha sostenido que su posición no se identifica con el probabilismo posterior, además de que no desarrolló detalladamente esa posición.

lado, que en la discusión se presentaron un extremo “laxista”, atribuido a los jesuitas, y otro rigorista, del cual una expresión saliente fue el “jansenismo”; y por otro, que Maziel se inclinaba por la posición más exigente<sup>25</sup>.

En síntesis, en la propuesta del Cabildo eclesiástico supuestamente inspirada por Maziel se proponía una simplificación de la teología, realizable por un recorte de las cuestiones propiamente escolásticas, lo cual era una actitud generalizada entre los innovadores de la época. Además, se advierte una clara posición antijesuita de Maziel en el tema del probabilismo.

En cuanto al derecho –y como correspondía a la época– consideraba Maziel indispensable una cátedra de Derecho Canónico, cuyo principal objeto sería el estudio de las Decretales de Gregorio IX, con ayuda de la historia eclesiástica, porque sin ella no se entenderían los hechos que originaron las consultas y las respuestas dadas por los papas<sup>26</sup>.

---

25 Existe otra expresión de Maziel sobre este tema. Se trata de su opinión sobre un caso en que se planteaba el intercambio de una niña cristiana española en poder de los indios por otra, hija de indígenas y convertida al cristianismo. No interesa aquí el detalle de la discusión, ni si Maziel resolvió adecuadamente la cuestión o no. Pero en el texto del dictamen se lee: “El Dr. Maziel disiente de los doctores limeños [que también se habían expedido sobre el caso] y es de opinión que, *debiéndose en los casos de duda tomar el camino más seguro*, no puede lícitamente entregarse la india cristiana por el interés de recuperar la cautiva española”. (Gutiérrez, *Origen*, p. 486). El subrayado es nuestro, y en su brevedad es expresión de una posición antiprobabilista.

26 Las *Decretales*, también llamadas *Liber Extra*, eran una de las compilaciones más importantes del derecho canónico medieval. Fue labor encargada por Gregorio IX a San Raimundo de Peñafort, dominico catalán y gran canonista († 1275). Fueron publicadas en 1232.

En lo referente al Derecho Civil, una de las principales cuestiones era la relación entre la legislación propia y vigente en el reino, o “derecho patrio”, y la tradición del derecho romano (Instituta, Digesto, etc.). Con respecto a este último, el informe consideraba que no debería dársele gran latitud a su enseñanza, por ser “un derecho [el romano] que se halla abolido y sin fuerza de ley [...] desde que se publicó el Fuero Juzgo por nuestros reyes godos...”<sup>27</sup>. Se reconocía sin embargo que la Corona permitía el mantenimiento de la tradición romanista porque, aunque no tenía fuerza de ley, valía “por estar sus decisiones fundadas en los principios del derecho natural y de gentes. Servía, entonces, no como ley, sino como razón natural en los casos en que no estén definidos por nuestro derecho”<sup>28</sup>. Pero consideraba también que en la práctica era imprescindible el otro derecho, el vigente en la sociedad, “legítimo y verdadero”, porque era el que se practicaba en los tribunales y “en la decisión de las causas”. A ese debían especialmente consagrarse los jóvenes. Por eso era preciso añadir tres cátedras: Derecho de Partidas; Recopilación de Castilla; Derecho Municipal de Indias. Un poco presuntuosamente, el Cabildo aventuraba la idea de que la futura universidad “tendrá la gloria de ser la primera que se propuso la enseñanza [del] que es el verdadero derecho nuestro”<sup>29</sup>.

Ahora bien, la dualidad entre un derecho que sirve como base general y otro que es el vigente y se utiliza en la práctica,

---

<sup>27</sup> Gutiérrez, *Origen*, p. 257.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 258.

era un asunto muy discutido en la época, y en algunos casos el problema se reducía a la cuestión de cuánto tiempo y extensión debía dedicarse al derecho romano. El obispo Pérez Calama en Quito y Toribio Rodríguez de Mendoza en Lima se oponían a su enseñanza. En otros casos la actitud era más moderada. Raúl Orgaz ha señalado que esta cuestión (como casi siempre) también se ventilaba en España<sup>30</sup>.

En cualquier caso, la propuesta del Cabildo eclesiástico incluía un número de cátedras de derecho que estaría muy lejos de poder concretarse en la realidad.

Al final, y para el futuro, esperaban los opinantes que fuera posible tener una cátedra de Medicina y otra de Matemáticas. Existiendo ya (por lo menos en el plan), la Filosofía, la Teología y el Derecho, Medicina hubiera completado el grupo de las carreras clásicas que se ofrecían en una universidad; pero la mención de las Matemáticas es importante, porque implicaba conciencia de su significado para los nuevos horizontes científicos. Un poco más tarde, Manuel Belgrano pondría sus mejores esfuerzos para sostener esta innovación.

Recomendaba también el informe que los primeros

---

30 "En cuanto al contenido de la enseñanza del derecho, es notorio que, durante el siglo XVIII, se entabla una lucha en la península entre los romanistas y los partidarios de la enseñanza universitaria del derecho nacional. Los historiadores del derecho español, desde Martínez Marina a Altamira, han recordado documentos en los cuales se advierte el favor 'que continuaba gozando, entre los letrados, las doctrinas de libros y autores extranjeros', a la vez que se deplora 'la mayor estimación que en los Tribunales se seguía concediendo a las leyes civiles y canónicas sobre leyes, ordenanzas, pragmáticas, estatutos y fueros de estos reinos'. Esa reforma universitaria se refleja también en América..." (Orgaz, "La enseñanza del derecho", pp. 262-263).

catedráticos fueran designados por las autoridades, pero que toda vacante posterior se llenara por oposición.

En síntesis, estas recomendaciones del Cabildo eclesiástico están en una tónica reformista, con amplitud para tratar la física, buscando aligerar la teología de las cuestiones escolásticas, y dando mucha importancia a los estudios de derecho, en los cuales se acentúa el “derecho patrio” frente al derecho romano, aunque Maziel tiene para este último una actitud moderada. Finalmente, este informe de 1771 es contemporáneo de la reforma de la Universidad de Salamanca –como lo había observado Juan María Gutiérrez–, donde el claustro de esa universidad española no tuvo, por lo menos en materia de física, la liberalidad de las recomendaciones de nuestro cancelario. (Véase nota 16).

## **2. b Orientación de los estudios de Teología**

Se conocen unas “Reglas” para los estudios de Teología, de 1776, redactados por Maziel por encargo de la Junta de Temporalidades. Se dieron con motivo de comenzar los estudios de Teología en los Reales Estudios, después de concluir el primer curso de Filosofía. Con sólo unos pocos años de diferencia con respecto al informe del Cabildo eclesiástico, no es de extrañar que estas nuevas reglas no contuvieran mayores cambios con respecto a lo que el cancelario había recomendado en 1771. Prescribía que los catedráticos de Teología Escolástica enseñarían según Santo Tomás, “principalmente en las materias de predestinación y de Gracia”<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> *Documentos para la historia argentina*, p. 108.

Aunque dictarán Teología Escolástica, “fijarán su principal atención en establecer los dogmas de nuestra Religión [...] evitando las prolijas discusiones de aquellas cuestiones puramente metafísicas, y que no tienen otra utilidad que la de ejercitar el ingenio, y contrayéndose a las que conducen al esclarecimiento del dogma, de suerte que sus tratados sean propiamente de Teología Escolástica Dogmática”. Se buscaba que los estudiantes aprendieran “lo que se disputa entre católicos y lo que divide a éstos de los herejes”<sup>32</sup>. Era, otra vez, la tendencia ya referida a suprimir o disminuir la importancia de la teología escolástica, por considerarla abstrusa, y mezclada con las omnipresentes “cuestiones inútiles” que tanto se criticaban. Se decía, en sentido de crítica, que en la teología escolástica importaba más la interpretación de Aristóteles que las fuentes originarias de la religión. Orientación semejante tendría más tarde el Plan de Gregorio Funes para la Universidad de Córdoba. Los innovadores querían, en algunos casos, suprimir la teología escolástica y reforzar la dogmática, incorporando materiales de la Sagrada Escritura, los Santos Padres y los concilios. Maziel está en general en esa línea, pero combina los títulos: “Teología Escolástica Dogmática”.

Había también divergencias en otros sentidos. Algunos creían que el contenido dogmático y no especulativo era lo mejor para combatir las herejías, en tanto los tradicionalistas pensaban que para ese combate se requería la dialéctica de la teología de base aristotélica. En este último sentido se había expresado el claustro de la Universidad de Salamanca en 1771,

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 108.

agregando que el material de Padres y concilios (el que buscaban Maziel y muchos otros) era muy pesado para los alumnos. Maziel pensaba, en cambio, que una teología escolástica revitalizada por la dogmática sería más útil para enfrentar el problema de la herejía.

Como en el escrito de 1771, y casi con las mismas palabras, la referencia de Maziel a la gracia y la predestinación es una posición firme, pero sin desarrollo. Al recomendar a Santo Tomás parece salir de la disyuntiva que presentaban las dos mayores posiciones en pugna. (Véase nota 20).

En cuanto a la Teología Moral, de igual modo que en el plan del Cabildo eclesiástico, también se seguiría a Santo Tomás; pero el catedrático no sólo se apartará del probabilismo, sino que “proscribirá aquellas opiniones, que son consecuencias y frutos de tan viciada raíz”<sup>33</sup>, y seguirá la doctrina del Evangelio y los Santos Padres. Evitará “las disputas puramente metafísicas, que poco o nada sirven para arreglar en la práctica las acciones humanas, que es el objeto de la Teología Moral”<sup>34</sup>. Lo dicho sobre la teología moral corrobora lo afirmado en relación con la teología escolástica, y confirma, como observamos anteriormente, la situación de Maziel en la corriente de los que querían lograr una simplificación de la teología que sirviera para volver a las fuentes dogmáticas e históricas del cristianismo.

Otras prescripciones son de menor interés para nosotros, porque se refieren al desarrollo de las clases, las sabatinas, las academias, los actos públicos, los exámenes y los ejercicios de

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 109.

devoción. Conviene detenerse un momento, sin embargo, en los actos de disputa o argumentación. Estos eran actos de discusión (más propiamente, de disputa) que se utilizaban como una especie de examen o para mostrar el aprovechamiento de la enseñanza en una institución. Como estas discusiones habían dado muestra, tradicionalmente, de excesos verbales y aun de agresividad, fueron muy criticadas; pero aun los más innovadores y a pesar de aquellas críticas, no los abandonaron del todo. Maziel no fue excepción; por el contrario, es muy detallado en los pasos del procedimiento a seguir en ellas, tanto en los actos privados como en los públicos (anuales, a cargo de alumnos sobresalientes)<sup>35</sup>.

## 2. c El texto de Goudin

Las dos intervenciones de Maziel que hasta ahora se han tratado: el informe del Cabildo eclesiástico (1771) y las Reglas para la enseñanza de la Teología (1776), fueron, en realidad, de naturaleza programática: indicaban las materias a estudiar y fundamentaban esas recomendaciones. Pero hubo otra ocasión en que Maziel trató de influir en los estudios de Filosofía: fue con motivo de la utilización del manual de Antoine Goudin sobre Lógica y Metafísica. Lo hizo en una “Presentación” de 1785 que dirigió al virrey (Loreto, tan luego) sobre sus funciones como cancelario y regente del Colegio de San Carlos, y sobre la apertura y provisión de la cátedra de Filosofía. De hecho, fue una discusión entre Maziel y la

---

35 Un buen ejemplo (y muy gráfico) de esos excesos, para el caso de la Universidad de México en el siglo XVI lo da Francisco Cervantes de Salazar en *México en 1554*, 28, pp. 34-46.

Junta de Temporalidades, en la que Maziel no pudo imponer su criterio<sup>36</sup>.

Goudin, dominico de la segunda mitad del siglo XVII, había sido muy utilizado en la enseñanza. Fue el preferido por el claustro de Salamanca en su reforma de 1771. A Goudin se volvió en el Nuevo Reino de Granada cuando se consiguió anular el plan de reforma que había elaborado y puesto en práctica Moreno y Escandón. El obispo De la Torre, que hizo a Maziel provisor y gobernador del obispado, había traído un cajón de ejemplares del Goudin<sup>37</sup>. No obstante, Maziel se opuso a que se enseñara Lógica y Metafísica por ese manual<sup>38</sup>.

---

36 Los textos de la polémica entre Maziel y la Junta se encuentran en José Carlos Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata*, pp. 127-137, de donde los tomamos. También pueden verse en *Documentos*, pp. 71-82, pero preferimos utilizar la versión más accesible. La mencionada obra de Chiaramonte y otras del mismo autor se cuentan entre lo mejor que se ha escrito sobre la historia de las ideas en el Río de la Plata en el siglo XVIII.

37 Dice Mariluz Urquijo en la edición de Maziel, *De la justicia del Tratado de Límites de 1750*, pp. 17-18, mencionando la escasez de libros en Buenos Aires en esa época: "Si se trata de proporcionar textos escolares de los que se necesitan varios ejemplares se suscitan tales problemas que requieren la intervención de las autoridades de más alto nivel. Es el propio obispo de la Torre quien dispone traer un cajón de manuales de filosofía de Goudin para repartir entre los estudiantes del convento de Santo Domingo y es el mismo prelado quien sugiere al Rey el envío de libros para la enseñanza de la latinidad. Recogiendo la idea del obispo, [...] el Consejo de Indias notifica a los apoderados de la Compañía de Libreros de la Corte el vacío porteño de obras de gramática y de estudios latinos". Para atender a una consulta de la que hablaremos más adelante, Maziel mencionaba también la falta de libros de jurisprudencia civil y canónica y de teología moral (*ibid.*, p. 62).

38 Goudin (1639-1695) fue considerado por el *Dictionnaire de Théologie Catholique* como

El texto había sido recomendado por la Junta de Temporalidades, y Maziel se dirigió al virrey para que se anulara esa selección. Dice el cancelario de la *Lógica* de Goudin que no es dialéctica, es decir, “arte que enseña a razonar debidamente y conocer las operaciones de la mente”, sino “un conjunto disforme de cuestiones, las más inútiles, y muchas perjudiciales, en que no solamente se desconoce la noción propia de la lógica, sino que por su medio se preocupa de tal suerte la mente de los jóvenes que, al cabo de un año, los más ni idea tienen de lo que es verdadera dialéctica”. “Todo el mundo sensato” –continuaba Maziel– “arroja hoy como perjudiciales semejantes lógicas, y no se da a la estampa curso alguno nuevo, ni se imprimen ya tesis, de las que componen sus difusos tratados”. Con espíritu de renovación vuelve a proponer que los profesores adopten la modalidad de la “secta ecléctica”, es decir, la libertad de seleccionar las tesis que mejor estimen, en los asuntos “que no dependen de la revelación”. Esta modalidad, dice, “ha producido las grandes ventajas que logra el estado actual de la filosofía”<sup>39</sup>.

---

uno de los profesores de Filosofía y Teología más destacados de la segunda mitad del siglo XVII. La obra que se utilizaba era su *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata tom. IV comprehensa* (1671), con ediciones hasta fecha tan tardía como 1859. La misma fuente considera que era “una excelente exposición de las teorías fundamentales de la filosofía escolástica”. Por esta misma característica, algunos querían reemplazarlo, y otros, mantenerlo.

39 Las tres últimas citas en Chiaramonte, *La Ilustración*, p. 129. Dice Maziel que la secta ecléctica reconoce “por autor a Potamon de Alejandría, que floreció en el siglo de Augusto y que sin adoptar sistema alguno por entero, toma sólo de cada uno los principios que tiene por más

Declaraciones semejantes sobre la lógica se venían haciendo desde la *Logique* de Port-Royal, más de un siglo anterior. La nueva tendencia de la lógica, sin separarse por completo de la lógica aristotélica, agregaba elementos de lo que llamaríamos teoría del conocimiento o epistemología (elementos que no eran propiamente *lógicos*), y su discurso crítico tenía aproximadamente el tenor de lo que decía Maziel. Por esa senda andaban Gamarra (1774) y Agustín Caballero (1797) en sus respectivos manuales. Y el de Luis José Chorroarín (1783), también afectado parcialmente por el cambio, era contemporáneo de las críticas de Maziel.

Admite Maziel que al arreglarse originariamente los estudios del Colegio se había acordado adoptar provisionalmente la Lógica y la Metafísica de Goudin, y así procedieron los primeros cuatro profesores de los Reales Estudios (Carlos José Montero, Vicente Juanzaras, Carlos García Posse y Pantaleón Rivarola), ya que en la ciudad no se hallaba “curso alguno íntegro de filosofía moderna”. A esto se unió el intento de “cohibir la enseñanza de la doctrina suarística, a la que naturalmente habían de propender los maestros, como que habían estudiado en las escuelas de los jesuitas”<sup>40</sup>. Como consecuencia, los

---

verdaderos...”, *ibid.*, p. 129. En efecto, Potamón o Potamon murió en 14 d. C. y según Diógenes Laercio realizó una selección de tesis de diferentes escuelas. La mención que se hacía de él no era una adhesión a cualquier doctrina de ese filósofo, sino una actitud de libertad, para seleccionar y decidir.

40 Las dos últimas citas, *ibid.*, p. 129. Esta preocupación de eliminar por completo las doctrinas jesuíticas fue la misma que motivó que la Universidad de Córdoba, tras la expulsión de la Compañía, quedara a cargo de los franciscanos, a pesar de que la real orden la cedía al clero secular.

cuatro primeros profesores arriba mencionados, se vieron “no poco embarazados” para enseñar la física moderna utilizando la base escolástica del Goudin; y por eso, los dos profesores siguientes (Juan José Paso y Luis José Chorroarín), que aprovecharon “los cursos de filosofía moderna que se hicieron venir de España, abandonaron dicha lógica y metafísica [de Goudin], y se dedicaron a componerlas y ordenarlas por sí mismos, según el método, reglas y principios de los modernos, a que se siguió el notable aprovechamiento de los jóvenes y complacencia de cuantos se interesaban en el adelantamiento de estos estudios”<sup>41</sup>.

Pero la Junta Provincial de Temporalidades, que había determinado, en conflicto con el cancelario, la utilización de Goudin, dice, por medio de su defensor en una presentación de febrero de 1785, que no disputa el valor de la filosofía moderna frente a la peripatética; pero esto sólo en general, porque si se hace la comparación de las dos filosofías “con respecto preciso de su conducencia al importantísimo estudio de la sagrada teología según el estado en que hoy se halla...”<sup>42</sup>, entonces no cabe duda de que la peripatética es más conducente a ese fin<sup>43</sup>.

---

La razón alegada fue que el clero secular se había formado con los jesuitas (Maziel incluido).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>43</sup> Es decir, si se partía de la importancia de la teología en su concepción tradicional (“según el estado en que hoy se halla”), la filosofía moderna no podía llenar la función que cumplía Aristóteles. Por eso los reformadores querían una teología distinta (simple y “pura”), expresión de las grandes fuentes del dogma, en la cual Aristóteles no fuera necesario. (Esta orientación teológica es la que ya vimos en el propio Maziel). Y si se lograba que Aristóteles ya no fue-

Y así será “mientras la teología no se reduzca a un método o compendio del puro dogma...”<sup>44</sup>. La lógica y la metafísica aristotélicas “que digan menos consonancia para la explicación de los sistemas modernos, son útiles y convenientes para ilustrar a los jóvenes en los preliminares de la sagrada teología a que generalmente se dedican en estos países después de la filosofía más que a otras ciencias naturales...”. Por lo tanto, le parece mejor al defensor de la Junta el criterio adoptado por los cuatro primeros profesores, y no el caso de los dos últimos –según había referido Maziel–, porque “la libertad de los catedráticos en formar método a su arbitrio prefiriendo en todas sus partes la filosofía moderna es susceptible del riesgo de aventurar los progresos de la enseñanza pública que hasta aquí se han logrado...”<sup>45</sup>. En consecuencia, refrenda la recomendación de la Junta, sin obstáculo de que el catedrático pueda reemplazar

---

ra necesario para la teología, ¿para qué adoptar su lógica y su metafísica, que representaba Goudin? El defensor parece admitir que pueda haber otro estilo de teología, pero se mantiene en el plano de la teología al uso: Chiaramonte. *La Ilustración*, p. 132. Desde el otro punto de vista, si no se cambiaba la concepción de la teología, y ésta resultaba tan útil en la práctica para el estudiante, no era conveniente salirse del cauce aristotélico. Esta era la misma Junta que había aceptado la libertad para adoptar autores modernos en la física. Lo que mostraría una vez más que no era difícil abandonar la posición tradicionalista en física, especialmente la experimental, que se consideraba “amena” y no central en el curso de los estudios; pero esa libertad no se aceptaba sin más en filosofía y teología. De tal modo, cuando se quiere mostrar la “modernidad” de la filosofía colonial por la presencia de autores modernos en la física, no siempre se está viendo el panorama completo.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>45</sup> Las dos últimas citas en *ibid.*, p. 132.

algunas cuestiones de Goudin por otras mejor tratadas por los modernos, y sin afectar la doctrina de Santo Tomás.

En el mismo día la Junta llegó a un acuerdo en el que formalizaba el desacuerdo con el cancelario, y consideraba que una modificación de esa naturaleza debería ser aprobada por Su Majestad. Se reitera el argumento de que los jóvenes no estudian filosofía como un fin en sí mismo, sino “con el fin de cursar después la teología escolástica, y la jurisprudencia, para cuyas facultades y con especialidad la primera, conduce mucho mejor sin comparación el sistema del filósofo [Aristóteles] que la secta del referido Potamon...”<sup>46</sup>. Otra razón era que, aceptado que los estudios teológicos se harán por Santo Tomás, la filosofía más apropiada era la aristotélica. Decían apoyarse en Feijóo, sin detalle de fuente<sup>47</sup>.

Estas conclusiones se transmitieron, también en el mismo día, al virrey. Se decía que el cancelario quería “desterrar la antigua escuela peripatética”; pero no será feliz esa decisión, porque “faltan principios ciertos con que formar ideas sólidas y pensamientos arreglados”. Las nuevas ciencias se quieren introducir con precipitación, “sin maestros, libros escogidos e instrumentos acomodados”<sup>48</sup>. Y confiando en una táctica

---

46 *Ibid.*, pp. 134-135.

47 *Ibid.*, p. 135. Pesaba también en el ánimo de los tradicionalistas el hecho de que veían la escolástica como algo orgánico y unitario, en tanto los “modernos” representaban diferentes posiciones, para cuya discriminación y ordenación no tenían criterios. Es decir, además de cualquier otra duda, los modernos les daban la sensación de inseguridad.

48 *Ibid.*, p. 136. En otras partes (en la reacción contra el plan de Moreno y Escandón en Nueva Granada, por ejemplo) se presentó también el mismo argumento circular: no se podía innovar

dilatatoria que haría perder impulso a la iniciativa de cambio, terminaban: “Dejemos que estas ideas filosóficas se extiendan y maduren con buenos principios, que tiempo hay para que el genio de la nación, dispuesto a sutilezas, las reciba y promueva con tesón y empeño”<sup>49</sup>. En el ínterin se podía continuar con la práctica establecida.

Uno de los argumentos de la Junta (como se observó más arriba) era que Maziel había aprobado el plan que ella defendía, lo que el cancelario no negaba, pero aducía que había sido una decisión provisional. En cualquier caso, la argumentación de Maziel en lo que se refiere al texto de Goudin, sin ser extensa, es lo más elaborado a que llegó en estas cuestiones y la más alta nota en su defensa de la actitud moderna.

### 3. Escritos político-jurídicos

Aunque ya no relacionados con los estudios del Colegio Carolino, de Maziel se conocen otros dos escritos, que completan su imagen en el terreno de las ideas.

#### 3. a La oración de Baquíjano y Carrillo

Uno de ellos es el texto: “Reflexiones sobre la famosa arenga, pronunciada en Lima por un individuo [Baquíjano y Carrillo] de la Universidad de San Marcos, con ocasión del recibimiento que hizo dicha Universidad a su virrey, el Ecmo. Señor don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, el día 27 de agosto

---

porque no había maestros, y no había maestros porque nunca se había innovado.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 137.

de 1781". El escrito de Maziel tuvo como finalidad principal defender al ministro Gálvez de las acusaciones de Baquíjano, según fueron entendidas por nuestro cancelario. Especialmente quería mostrar que no era cierta la afirmación de que Gálvez tenía animadversión hacia los americanos. Otro sentimiento muy obvio en Maziel es la molestia que siente hacia Lima y su anterior poder, como capital de un virreinato que había incluido al Río de la Plata. Atendiendo a esta actitud, no extrañará que festeje la constitución del nuevo virreinato, que ampliaba el protagonismo de Buenos Aires. Parte importante de esto último era la decisión real de permitir el comercio directo desde puertos españoles con Buenos Aires, evitando el largo y costoso rodeo que significaba el hacer de Lima la puerta de entrada de ese comercio.

De este conjunto polémico se destacan algunos temas de interés para la historia de las ideas. Uno es su concepto de la autoridad del rey, que según Maziel es poco menos que absoluta. Los reyes reciben su poder inmediatamente de Dios. Si bien admite que el soberano puede equivocarse o extralimitarse, y que las decisiones del monarca no deben aceptarse si van contra la ley natural o divina, esto debe hacerse "sin perjuicio de la obediencia y fidelidad debida"<sup>50</sup>. Es decir, no deduce de esto acción alguna que legítimamente pudiera adoptar el súbdito respecto de la autoridad real, como ocurriría en una concepción contractualista, donde una de las partes estaría incumpliendo el acuerdo, o en una en que la soberanía recae en el pueblo, quien la cede al rey y puede reclamarla por

---

<sup>50</sup> Probst, *Maziel*, p. 424.

injusto proceder. El caso hipotético del rechazo a una orden o ley que vaya contra la ley natural o divina es respetada en abstracto, pero no anula lo principal: que la fuerza de una ley del soberano no reside en su justicia, sino en la autoridad del legislador. Una vez expedida, forma “una obligación absoluta”<sup>51</sup>. Con mucha claridad dice que los edictos de los príncipes no son como los pareceres de los teólogos o los juristas, es decir, no son asuntos sujetos a variable opinión. “Y nada sería más absurdo que los particulares se considerasen con derecho y autoridad para examinar la leyes y no observarlas sino después de su aprobación”<sup>52</sup>. En caso de duda, la presunción debe estar de parte del que manda. Si lo que el príncipe ordena no es contrario a la ley natural o divina, el súbdito debe deponer su privado juicio. No debe obrar como hombre que juzga, sino simplemente como sujeto que obedece, y si hay mal, será responsabilidad del soberano. No acepta Maziel, por lo tanto, la afirmación de Baquijano, de que el bien deja de serlo “si se establece y funda contra el voto y opinión del público...”<sup>53</sup>. Aunque nosotros veamos a Baquijano un paso delante de Maziel en la concepción política, nuestro autor consideraba, correctamente desde sus premisas, que la afirmación del autor peruano no era aplicable a un régimen monárquico (especialmente con la latitud que él le concedía), sino más bien a uno democrático, que no era el caso en cuestión. Es decir, Maziel llegaba al punto de eliminar toda participación del gobernado.

---

51 *Ibid.*, p. 424.

52 *Ibid.*, p. 424.

53 *Ibid.*, p. 429.

Y rechaza especialmente que la soberanía resida en el pueblo. Todo el argumento parece una racionalización del poder tal como era concebido por los borbones, en contraposición a teorías como la de Suárez, con su derecho a la desobediencia e inclusive al tiranicidio en ciertos casos: una posición, esta última, imposible de sostener por parte de un antijesuita y en tiempos de Carlos III.

Todo lo anterior, de orden doctrinario, no le impide considerar situaciones históricas concretas, como la condición del indio, que es otro de los temas de interés en el texto que estamos considerando. El motivo era la rebelión indígena de 1780-1783, o rebelión de Túpac Amaru. Siempre en defensa del ministro Gálvez, niega que se le pueda atribuir la responsabilidad de la revuelta, y desestima que la causa hubiera sido el aumento de ciertos impuestos, como supuestamente creería Baquijano. Aunque históricamente parece correcto atribuir alguna influencia a los tributos exigidos, lo que interesa a Maziel es señalar una causa más profunda: las condiciones en que se hallaba la población indígena. Pinta con trazos gruesos las sangrientas consecuencias de la rebelión, a la que no llega a justificar, pero tiende a explicar. La causa fue, en términos simples, la injusticia que sufrían los indios a manos de sus corregidores: “sólo por un milagro de la Providencia pudieron aquellos pueblos haber sobrellevado tan insoportable yugo, sin levantar el cuello contra sus tiranos opresores”<sup>54</sup>. Interesa

---

54 *Ibid.*, p. 449. Como recuerda Ángel Muñoz García, ya Diego de Avendaño, en su *Thesaurus Indicus* (1668), criticaba la compra del cargo de corregidor, porque “lo que buscan los compradores en tales cargos no es reputación, sino utilidad y riqueza; luego, como la ansiedad del

observar que todavía en el siglo XVIII se sintiera la necesidad de afirmar que el origen de los indios “es el mismo que el de los otros hombres, y que son, como los demás, verdaderos individuos de la especie humana, tienen una alma racional y espiritual capaz de conocer el bien y el mal al mismo tiempo, y de ejercitar su libre albedrío en su buena y mala elección. Vergüenza es de toda la nación el haber algún día dudado de la racionalidad [de los indios]...”<sup>55</sup>. Pero como son capaces de sentimientos, lo son también “de resentimientos de su opresión”<sup>56</sup>. “El indio es el más pobre que habita las ricas provincias del Perú,” y después de agotadoras tareas “apenas saca por fruto de sus fatigas con que cubrir el reparto de su corregidor y acallar la petulante exigencia de su codicia”<sup>57</sup>. Pero más injustificada aun es la contribución que deben pagar a sus curas doctrineros, y Maziel se detiene en el detalle cuantitativo de este sacrificio. Todo esto explica “la sangrienta sublevación”<sup>58</sup>. Porque –considera–

¿... cómo podrían no sentirse ni dolerse viéndose, en el país más rico del Universo, hechos el ejemplar de la mayor miseria y pobreza? ¿Cómo su corazón podría no resentirse al

---

comprador es por recabar el dinero pagado, y mucho más, necesita gravar en exceso a estos míseros [los indios] y aparejarse con su sangre este turbio banquete de avaricia” (*Thesaurus Indicus*, p. 23). La crítica de Maziel tenía antecedentes.

55 *Ibid.*, pp. 449–450.

56 *Ibid.*, p. 450.

57 *Ibid.*, p. 451.

58 *Ibid.*, p. 454.

considerar que el trabajo de toda su vida apenas le rendía un vil trapo con que cubrir su desnudez, y un bocado de raíces insípidas con que entretener su hambre, al mismo tiempo que los dulces frutos de sus nativos terrenos y el oro y plata de sus minas se destinaban para el regalo y el lujo de los que tan tiránicamente los oprimían?<sup>59</sup>.

Al menos el absolutismo no le impedía reconocer una situación de obvia injusticia.

Por último, es de interés también lo que tiene para decir de la condición del criollo. Con la típica reacción ante el frecuente ninguneo de los nacidos en América, e invirtiendo el orden de los valores más comúnmente aceptados, consideraba que el suelo americano fue más pródigo “en la formación de ingenios que de metales”. Esto lo encontraba comprobado en lo que mostraba la *Biblioteca Mexicana*, “obra del incomparable doctor don Juan José de Eguiara, [...] el asombroso catálogo de los grandes hombres que, en todo género de letras, han ilustrado la América septentrional...”. Quizás sea esta una de las pocas menciones de esa obra en tierras tan lejanas de México, pero la *Biblioteca* de Eguiara y Eguren se encontraba entre los libros personales de Maziel. Por eso encarece la importancia que tendría la realización de una especie de contraparte meridional, “una *Biblioteca Peruana*, para que viera la Europa que toda la América, en toda su más vasta extensión, es la patria

---

59 *Ibid.*, pp. 450–451. Las “Reflexiones” de Maziel son recordadas por Boleslao Lewin en su buen ensayo sobre la rebelión de Túpac Amaru (*La insurrección de Túpac Amaru*, p. 102), pero no alude a la defensa del indio.

de los sabios y el país de los ingenios”. Pone también como ejemplo a Benjamín Franklin, quien “levantó un oráculo que, colocado en el gran teatro de París, ha recibido el incienso y homenaje de sabio”<sup>60</sup>.

### 3. b El Tratado de Límites

Maziel es autor de otro escrito (veinte años anterior: 1760), de naturaleza histórico-jurídica, que se insertó en una polémica de la época. Ha sido hallado, publicado y precedido de una minuciosa introducción que sitúa oportunamente tanto al texto como a la polémica, por José M. Mariluz Urquijo<sup>61</sup>. El asunto que motivó la participación de Maziel fue el tratado de límites de 1750 entre España y Portugal, que afectaba a la traída y llevada Colonia del Sacramento, pero sobre todo a la zona en que se hallaban las misiones jesuíticas del Paraguay. Al mover el límite entre ambos reinos, como consecuencia del tratado, resultaba necesario trasladar los asentamientos indígenas dirigidos por los padres de la Compañía, con sus construcciones, su compleja organización social y sus zonas de cultivo.

---

60 Las cuatro últimas citas, *ibid.*, p. 438. Uno de los reiterados temas coloniales era la necesidad del criollo de corregir el prejuicio de subestimación con que era visto frecuentemente desde Europa, lo cual iba más allá de ocupar o no cargos relevantes en América, pues se refería a su valor intelectual. La extraordinaria *Biblioteca* de Eguiara y Eguren, con el enorme trabajo que significó, fue la reacción ante el juicio despectivo de un autor español, juicio que cabía en unos cuantos renglones. Reacción, por lo tanto, desproporcionada, pero finalmente afortunada para México y América.

61 Maziel, *De la justicia del Tratado de Límites de 1750*.

Naturalmente, hubo vigorosa reacción de los jesuitas, quienes alegaron, primero, la gran inconveniencia, para la propia España, de comprometer una posesión como la de las misiones; y luego, que el rey no tenía derecho a la decisión, porque las reducciones habían sido logradas por la Compañía de Jesús, con su trabajo de evangelización, organización y sostenimiento de la estructura comunitaria y religiosa. Lo que ahora nos interesa es que esta negación de la autoridad real por parte de los jesuitas es el tema del escrito de Maziel, que tituló: “Breve y exacto diseño de la justicia del Tratado de Límites celebrado entre las majestades católica y fidelísima en 13 de enero de 1750. Representado en siete puntos jurídico-morales que responden a las siete preguntas de la carta subsiguiente”. (Esta alusión se debía a la circunstancia de que el dictamen le había sido solicitado en una carta que contenía siete preguntas).

El pedido que Maziel recibió no había sido hecho con ánimo de objetividad, sino para que fuera un alegato a favor del rey y en contra de los jesuitas, cosa que aparentemente Maziel hizo de buen grado. La polémica entre el partido jesuítico y sus opositores estaba generalizada, y Buenos Aires no era excepción: sus vecinos más encumbrados y vinculados a la vida política se dividían entre los dos bandos<sup>62</sup>.

---

62 Sobre los representantes de la no muy intensa vida intelectual y los partidarios y enemigos de la Compañía en Buenos Aires puede verse Mariluz Urquijo, en Maziel, *De la justicia*, pp. 20-34. Sobre las reacciones porteñas contra el Tratado, *ibid.*, pp. 36-42. El clima de la ciudad, en relación con los jesuitas, dependía en parte de quién gobernara: Cevallos, por ejemplo, que favorecía a la Compañía, o Bucarelli, que no la veía bien y fue el encargado de cumplir la orden de expulsión. La situación y estabilidad de Maziel también dependió de esas circunstancias

Con una retórica expresiva de franco acercamiento hacia la Corona, las principales afirmaciones de Maziel en el escrito son: (1) desde la concesión de Alejandro VI, los monarcas españoles tienen legítimo dominio sobre las tierras americanas; (2) hubo plena autoridad para decidir sobre el tratado de límites; (3) los jesuitas sólo podían obedecer la decisión real. Además, y como si fuera eco de las disputas del siglo XVI entre frailes y obispos, sostenía que los jesuitas (como “curas doctrineros”) no podían ser tutores de los Indios. En general, la defensa de la Corona no pudo ser en él más enfática, ni mayor la animadversión a los miembros de la Compañía.

Maziel insiste mucho en el valor de la concesión original de Alejandro VI y critica a Grocio y a varios autores jesuitas (especialmente al Padre Juan de Salas), que pusieron limitaciones a la autoridad de la Corona o del papa. “[E]n los mismos términos hablaron el padre Molina y el padre Suárez, [...] negando generalmente al Sumo Pontífice la potestad en los infieles y la facultad de poder en ningún caso disponer de sus dominios”<sup>63</sup>. Y lo que resulta notable es la amplitud de la autoridad que Maziel concede al papa, entendiendo que tiene “verdadera y legítima potestad sobre los reinos de los infieles...”<sup>64</sup>, de modo tal que puede cederlos a un príncipe católico si así fuera conveniente. Afirmación hecha en el siglo XVIII que, en esos términos, no sostuvo Vitoria en el XVI (aunque sí Fray Alonso de la Veracruz estaba en esa línea).

---

políticas.

63 *Ibid.*, p. 75.

64 *Ibid.*, p. 92.

El juicio de conjunto de Mariluz Urquijo sobre el escrito es el siguiente:

Enriquece el magro elenco de fuentes literarias de nuestro siglo XVIII de que disponemos y es bien representativo del nivel que podía alcanzar la erudición local, de las ideas dominantes en la época y de la polarización de las opiniones de Buenos Aires ante la Compañía, que en ese tiempo despierta lealtades y rechazos que este libro ayuda a comprender. Más que una mera expresión personal y aislada, Maziel es el vocero de una corriente crudamente regalista y opuesta tanto a las enseñanzas teóricas como a las actividades prácticas de la Compañía, corriente que alcanzaría su triunfo final en 1767<sup>65</sup>.

#### 4. Apreciación general

Juan María Gutiérrez ha dejado este juicio de conjunto sobre Maziel como autor y hombre de letras:

... podemos decir que el ilustrado discípulo de los jesuitas de Montserrat, era antes que nada, un teólogo; que su erudición ahogaba las más veces la libertad de su propio juicio, y que, desligado de la responsabilidad inmediata que impone la letra de molde a los autores, castigaba poco la dicción y el estilo y menos aún se curaba de la forma. Sirva, sin embargo, para su descargo la consideración de que la materia de sus trabajos no era en general de las que más se prestan para lucir las galas

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 51–52.

de escritor y los colores de la fantasía. Su talento e instrucción estaban de preferencia al servicio de las dudas de la conciencia y de los conflictos de la autoridad eclesiástica con la civil. No hay inteligencia bastante rica para vestir la desnudez de ciertos asuntos. Agudeza de ingenio y destreza de argumentación eran las primeras calidades de que debía dar prueba el casuista: en una y otra descollaba al resolver las cuestiones que se le sometían<sup>66</sup>.

Por su parte, la visión retrospectiva de Gregorio Funes dejó esta imagen de Maziel:

Sin más libros extranjeros que los pocos que podían llegar a sus manos por el comercio de una nación como la española, siempre a la zaga de su siglo, él supo purgarse de las antiguas preocupaciones por la crítica, por el estudio de los Padres, por el de la historia. Y por el de los libros amenos<sup>67</sup>.

Las propuestas de Maziel que hemos examinado no llegaron tan lejos como las de otros innovadores de la época, pero en algunos casos su posición se enfrentó a la de los más tradicionalistas, y en ese sentido señaló un progreso.

En la enseñanza de la Teología estaba en la tónica de aquellos reformadores: desplazar a la teología escolástica y

---

66 Gutiérrez, *Origen*, p. 480. Su observación: "No hay inteligencia bastante rica para vestir la desnudez de ciertos asuntos" es agudísima, y lo sabe cualquier autor de monografías.

67 *Ibid.*, p. 458. La última frase puede ser una alusión a la física moderna o más específicamente experimental, porque con frecuencia se usaba para ella el calificativo de 'amená', que para nosotros hoy no tiene sentido.

reemplazarla por las grandes fuentes de la religión cristiana. Pero debe destacarse –en su caso y prácticamente en todos los de nuestro siglo XVIII– que esta posición ante la teología como materia de enseñanza no significó el más mínimo intento de secularización: la posición religiosa tradicional y la palabra de la Iglesia no sufrían eclipse alguno. No hubiera podido esperarse otra cosa de Maziel, por sus circunstancias profesionales. Por último, en materia de teología moral ya vimos su oposición al probabilismo, una muestra más de que estaba en contra de la posición jesuita.

En cuanto a sus ideas jurídico-políticas, que por tratar del rey y del papa eran también eclesiásticas, encontramos posiciones bien definidas, que lo sitúan en el universo de opiniones de la época. Reconocer las que se encuentran en sus escritos no es difícil, pero esto no garantiza que se las pueda situar en un cuadro sistemático en función del panorama total de las posibles doctrinas según se veían en su tiempo. Las consideraciones que siguen tienen un carácter muy esquemático.

Si se toma como punto central de referencia a la Corona y al tipo de monarquía que representaban los borbones, y en particular Carlos III, pueden tenderse líneas de relación en dos direcciones: (1) la relación del rey con sus súbditos, y (2) la de la monarquía con la Iglesia –no la Iglesia en general sino la Iglesia del reino– lo que implicaba la relación con el papa.

La relación del rey con sus súbditos es el asunto de su autoridad, del fundamento de su poder. Este poder podía concebirse como exclusivo del monarca, de carácter absoluto, proveniente de Dios y sin limitación, excepto si la decisión del rey fuera contra la ley divina o la natural, reconocimiento

que en la práctica sólo jugaba un papel hipotético. La otra interpretación posible era que la soberanía residiera en el pueblo o la comunidad, y fuera voluntariamente cedida al rey a los fines de un mejor orden de gobierno. En este caso, si se consideraba que la conducta del rey era arbitraria y tiránica, la cesión podía rescindirse, con o sin variantes extremas como las del tiranicidio. Esta segunda interpretación era la defendida por los jesuitas. En este sentido, la monarquía borbónica era centralista y con tendencia al absolutismo, y la posición jesuita era uno de los varios puntos de fricción que produjeron el desenlace final de la expulsión. Por su concepción de la autoridad del rey, Maziel estaba con la Corona y contra la posición de la Compañía.

En la relación de la Corona con la Iglesia cabían grados de avance de la autoridad del rey en los asuntos eclesiásticos. El caso extremo era el del galicanismo, en el cual el rey sustituía en muy alta medida la autoridad del papa dentro de su reino, y la Iglesia local lo apoyaba en esa independencia. A esta actitud se oponía la ultramontana, defensora de los derechos de Roma, en la cual, en general, se situaban los jesuitas. Dentro de este cuadro se daba también la relación de los obispos con el papa. Algunos sostenían que las decisiones del sumo pontífice sólo se confirmaban mediante la opinión de los obispos reunidos en concilio. Naturalmente esto se agudizaba en una iglesia galicana. Por último, lo anterior se mezclaba con la cuestión de la reforma de la Iglesia (por ejemplo, la crítica a sus riquezas materiales y su posesión de tierras improductivas). En España, quienes promovían estas reformas eran considerados “janse-nistas”, calificación aplicada por los jesuitas y sus aliados. Pero

los eclesiásticos reformistas advertían que apoyar al regalismo era conveniente para lograr los cambios que buscaban (o para fomentar cualquier otro interés local), y de ahí la adhesión a la posición eclesiástica de la Corona. En este segundo orden de cosas es más difícil situar claramente a Maziel, según los documentos que se poseen. Como vimos, le da gran autoridad al papa, atribuyéndole potestad sobre los infieles. También parece haber sido muy celoso en la defensa de las prerrogativas de su superior, el obispo, frente al virrey, que ejercía el vicepatronato; pero no hay indicios doctrinarios sobre el alcance que diera a la autoridad del rey frente a la del papa o a la de los obispos en su relación con el papa y el monarca.

Esto es lo máximo que nos parece posible decir sobre estos asuntos. Tal vez Maziel se circunscribía, en su opinión y su acción, al terreno local, es decir, a las cuestiones que se ventilaban en la ciudad cabeza del virreinato, que era el medio donde tenía su prestigio. Quizás lo que queda más claro es su posición en la disyuntiva de hierro de la época: estaba con la Corona y contra los jesuitas, que perdieron la batalla final (por un tiempo). Con los jesuitas se había formado, con alguno mantuvo muy buenas relaciones, y no le habrá resultado indiferente ver expulsados a sus maestros en términos de horas. Pero se opuso a ellos (el obispo De la Torre tenía la misma actitud), en un momento en que los términos medios no tenían posibilidad de prosperar.

En cuanto a la calificación de 'jansenista', que seguramente se le habrá aplicado, ya sabemos el carácter general que tenía, en medio de la batalla. Sin dejar de reconocer, sin embargo, que autores galicanos como Fleury, que fuera secre-

tario de Bossuet, y el canonista belga van Espen, defensor del concilio de los obispos frente al poder del papa y considerado jansenista, se encontraban en su biblioteca. En un escrito que preparó para la firma del obispo calificó a van Espen de “incomparable y eruditísimo”<sup>68</sup>.

Si Maziel no fue “el maestro de la generación de Mayo”, como lo bautizó Juan Probst, con más buena voluntad que señales claras de esa función –ni de él ni del propio Colegio de San Carlos– sin duda es justo recordarlo como parte de la corriente renovadora de la enseñanza de la filosofía en el Río de la Plata en el siglo XVIII.

Desde el punto de vista del interés de nuestro tema, la figura más cercana a Maziel es la de Gregorio Funes. Y hay cierto paralelismo entre ambos. En la vida, porque los dos fueron eclesiásticos de relieve, aspirantes a una mitra que no alcanzaron, pero llegando a ser altas autoridades de un obispado. En el final, porque Maziel sale esposado de la ciudad en la que era justamente famoso, para morir al poco tiempo en su exilio montevideano, y Funes llegó a estar preso y murió empobrecido. Pero con una diferencia: el deán alcanzó a ver y a participar activamente en los primeros años de gobierno independiente, en tanto el cancelario del Carolino murió sin conocer el cambio. La más afortunada circunstancia de Funes

---

68 Chiamonte, *La Ilustración*, p. 60. Claude Fleury (1640–1723): algunas de sus obras fueron puestas en el Índice. Zeger Bernhardt van Espen (1646–1728): canonista belga, debió exiliarse por sus ideas jansenistas. Según Álvarez de Morales (*La Ilustración y la reforma*, p. 131), en España autores inclinados al galicanismo y al jansenismo se utilizaban para acomodar mejor el derecho canónico a la tendencia regalista de la Corona.

le permitió embellecer retrospectivamente algunas opiniones suyas de la época colonial. De Maziel no sabemos ni siquiera cómo hubiera reaccionado después de 1810, habiendo sido antes un súbdito muy respetuoso y teniendo tan alta opinión sobre la autoridad del rey. Pero donde ambos están unidos es en su función de organizadores de estudios superiores en el Río de la Plata hacia el fin de la etapa colonial y en los comienzos de la era independiente. Si la actividad de Maziel no fue tan sistemática como la de Funes (quien además tuvo el mérito de costear de su peculio una cátedra de Matemáticas), fue sin embargo bastante anterior. Funes preparó un plan completo para la Universidad de Córdoba que presentó en 1813 y se puso en práctica en 1815, cuando ya la discutida regencia franciscana era un recuerdo. Maziel intervino en las ocasiones que hemos tratado de mostrar, en su condición de cancelario del Colegio Carolino. Cada uno en su ciudad, cumplieron la tarea histórica de aligerar el peso de la escolástica e introducir elementos de modernidad, hasta donde eso era posible (y concebible) en aquel momento y con las estructuras existentes.

## Referencias

- ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio. *La Ilustración y la reforma de la Universidad en España del siglo XVIII*. 3ª. ed., revisada y aumentada. Madrid: Pegaso, 1985.
- AVENDAÑO, Diego de. *Thesaurus Indicus*, vol. I, Tít. VI–IX. *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes*. Introducción, texto y traducción de Ángel Muñoz García. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.
- BARCIA, Pedro Luis. “Las letras rioplatenses en el período de la Ilustración: Juan Baltasar Maciel y el conflicto de dos sistemas literarios”. *Humanidades Revista de la Universidad de Montevideo*, año 1, núm. 1, (2001) y reproducido en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra, [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com).
- CARBIA, Rómulo D. *Historia eclesiástica del Río de la Plata*. Tomo II (1673–1810). Buenos Aires: Casa Editora Alfa y Omega, 1914.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *México en 1554*. Tres diálogos latinos traducidos por Joaquín García Icazbalceta. Notas preliminares de Julio Jiménez Rueda. México: UNAM, 1939.
- CHIARAMONTE, José Carlos. *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el virreinato*. Buenos Aires: Punto Sur, 1989.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA. Tomo XVIII. *Cultura. La enseñanza durante la época colonial (1771–1810)*. Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras (Buenos Aires: Peuser, 1924). Introducción de Juan Probst.
- DI STEFANO, Roberto, y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000.

- GONGORA, Mario. *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*. Compilación, prólogo y notas por Oscar Julián Guerrero. [Medellín, Colombia]: Editorial de la Universidad de Antioquia, 2003.
- GUTIÉRREZ, Juan María. *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915.
- LEWIN, Boleslao. *La insurrección de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- LOS IDEÓLOGOS. TORIBIO RODRÍGUEZ DE MENDOZA. Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo I, vol. 2. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- MAZIEL, Juan Baltasar. *De la justicia del Tratado de Límites de 1750*. Estudio preliminar de José M. Mariluz Urquijo. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1988.
- ORGAZ, Raúl. "La enseñanza del derecho". *Historia de la nación argentina (desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1938, vol. IV.
- PROBST, Juan. *Juan Baltasar Maziel, maestro de la generación de Mayo*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1946.
- TOMSICH, María Giovanna. *El jansenismo en España. Estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Siglo XXI, 1972.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos. "La filosofía en el Plan de Estudios del deán Funes: el contexto hispanoamericano". *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Vol. 25-26, 2008-2009, pp. 17-57.

## LA FILOSOFÍA EN EL PLAN DE ESTUDIOS DEL DEAN FUNES: EL CONTEXTO HISPANOAMERICANO

El pensamiento filosófico latinoamericano de la segunda mitad del siglo XVIII –y más pronunciadamente hacia el final del siglo y comienzos del XIX– contiene indicios de transición hacia la modernidad. Los cursos contemporáneos de Filosofía podían referirse a manifestaciones modernas (un autor, una teoría), pero no siempre se daba en ellos la total superación de la física aristotélica. Lograr esto último fue –sin ser el único objetivo– el propósito de algunos innovadores de la enseñanza filosófica a lo largo de Hispanoamérica en la época señalada. Entre ellos se contó, con su Plan de estudios para la Universidad de Córdoba, Gregorio Funes. Poner ese Plan en relación con otras propuestas semejantes y relativamente contemporáneas es el propósito principal de este trabajo.

Estrechamente vinculado a la sociedad cordobesa y su Iglesia, Gregorio Funes (1789-1829) estudió en la misma Universidad de Córdoba, y obtuvo sus grados durante la regencia franciscana, aunque los comenzó bajo los jesuitas. Graduó de maestro en Artes en 1770 y de doctor en Teología en 1774. En

la Universidad de Alcalá se hizo bachiller en derecho civil, y en Madrid obtuvo su habilitación como abogado. Fue deán de la Catedral de Córdoba y provisor del obispado, entre otros cargos, y se unió al movimiento de Independencia del Río de la Plata. Formó parte, como diputado, del Congreso que sancionó la Constitución de 1819, y participó en las discusiones sobre la reforma eclesiástica en la década de 1820, ya radicado en Buenos Aires. Escribió el *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán* (1816-1817), obra que su autor quizás no concibió como trabajo histórico original sino como narrativa de orígenes para la nueva época independiente. Las circunstancias de su vida fueron mucho más complicadas de lo que alcanza a mostrar su obra educacional en los albores de la Independencia del Río de la Plata. Su pensamiento político, su participación en el nuevo y no muy bien definido Estado, y en general su personalidad y su actuación son temas que han provocado opiniones diversas<sup>1</sup>. De la totalidad de esta vida nos interesa ahora solamente la pequeña parcela de su acción como reformador de los estudios de la Universidad de Córdoba.

## 1. El postergado triunfo del clero secular

La Universidad de Córdoba estuvo en manos de la Compañía de Jesús hasta la expulsión de la orden en 1767. A partir de esa fecha debió pasar a manos del clero secular, según

---

1 Inclusive desde el campo católico han variado las opiniones sobre el deán. Puede verse en tal sentido Miranda Lida, *Dos ciudades y un deán. Biografía de Gregorio Funes, 1749-1829* (Buenos Aires: Eudeba, 2006), pp. 17-21.

orden real, pero las autoridades locales permitieron que la dirigiera la orden de San Francisco. Uno de los argumentos de quienes favorecían esta concesión a los franciscanos era que los miembros del clero secular debían tanto a los jesuitas en su formación, que de hecho serían sus continuadores. Con ello, pensaban, se anularía el objetivo perseguido por la Corona al expulsar la Compañía. (Se ha dicho que el propio Funes había aspirado a ser jesuita). Naturalmente, mientras los franciscanos dirigieron la Universidad, el clero secular sostuvo intensa lucha para recuperarla, y Gregorio Funes se contó entre los más combativos opositores a la religión de San Francisco. En este enconado pleito los franciscanos contaron con la simpatía de los virreyes, y el clero se agotó en memoriales, pedidos y argumentos que sólo mucho más tarde tuvieron efecto. El conflicto se extendió por cuarenta años. En 1778 hubo real orden para separar a los franciscanos y sacar las cátedras a oposición. Sin embargo, el virrey Vértiz no la puso en vigencia<sup>2</sup>.

Por fin, en 1800, la Corona tomó la decisión definitiva que favorecería al clero secular. Aun así, la cédula quedó archivada por siete años, hasta que Santiago de Liniers, entonces al frente del gobierno, la puso en ejecución en 1807. El rey había resuelto “que se erija y funde de nuevo en dicha ciudad

---

2 No dejaba de influir en la situación el hecho de que las cátedras atendidas por franciscanos eran mucho menos costosas que si lo hubieran sido por profesores comunes. Sobre el particular, Marc Baldó Lacomba, “La Universidad de Córdoba ante la Ilustración (1767–1810)”, en *Universidades españolas y americanas. Epoca colonial*. Valencia: Generalitat Valenciana; CSIC, 1987. Es opinión de este autor que existió escaso interés de las autoridades gubernamentales de la región en la modernización de la enseñanza.

de Córdoba del Tucumán, en el edificio que fue del Colegio Máximo Jesuítico de ella, una Universidad Mayor, con los privilegios y prerrogativas que gozan las de esta clase en España e Indias, con el título de Real Universidad de San Carlos y de Nuestra Señora de Monserrat”. En noviembre de 1807 Funes es nombrado rector del Colegio de Montserrat, y en enero de 1808, rector de la Universidad.

El padre Bustos, franciscano e historiador de la Universidad de Córdoba, cierra así el capítulo de la regencia franciscana: “No es más la universidad jesuítica, la indecisa servida por los franciscanos; es la universidad del rey, de San Carlos: libre de toda vinculación que restrinja al rey la libertad de dirigirla como mejor convenga a sus intereses”<sup>3</sup>.

La real cédula de 1800 anulaba las antiguas constituciones del Padre Rada (de la época jesuita) y del obispo San Alberto (de la época franciscana) e indicaba que hasta tanto no las hubiera nuevas, la Universidad se regiría por las de San Marcos de Lima. Para las nuevas constituciones se debía tener presente el Plan de estudio de Salamanca, aprobado en 1771. Daba por abolido el dictado, y para seleccionar los autores de manuales con que se orientarían las clases prescribía seguir también en esto el Plan de Salamanca. Disponía, además, que se tomara en cuenta la real provisión del Consejo de Castilla de 16 de octubre de 1786, en cuanto a la duración de los cursos, y “los nuevos planes de estudio para las universidades de Valladolid y Alcalá, aprobados por reales provisiones del Consejo de Castilla

---

3 Citado por Luis Aznar, “La Universidad de Córdoba bajo la dirección de los regulares” (*Boletín de la Universidad Nacional de La Plata*, 18:6 [1934]), p. 303.

de 27 de junio y 14 de septiembre de 1771, acomodando esos ejemplos a lo que permitiera la situación de la Universidad y sus escasas rentas"<sup>4</sup>.

Más importante, la real cédula ordenaba asimismo sacar a concurso trece cátedras: dos de Latinidad, tres de Artes, dos de Cánones, dos de Leyes, tres de Teología Escolástica, y una de Teología Moral. Una de Lugares Teológicos y otra de Filosofía Moral podrían crearse cuando existiesen rentas para su dotación. Pero también indicaba que si los recursos no fueran suficientes, se crearan las cátedras que se consideraran más necesarias. Funes, adecuando el número de cátedras a la disponibilidad de recursos, solicitó aprobación de Liniers para las siguientes: dos de Latinidad, una de Artes, una de Filosofía Moral, dos de Teología Escolástica, una de Concilios, una de Instituta Civil, una de Instituta Canónica, y una de Leyes de Toro. (En documento posterior se aclaró que la cátedra de Concilios debía ser de Teología Moral)<sup>5</sup>. Hay indicios de que en 1808 las recomendaciones de Funes eran consultadas con el claustro, el cual tomaba en cuenta, informalmente, un plan de estudios preparado por el propio Funes, plan que, a esas fechas, naturalmente no era el de 1813 que nos ocupará aquí.

---

4 Juan M. Garro, *Bosquejo histórico de la Universidad de Córdoba. Con apéndice de documentos* (Buenos Aires: Imprenta y litografía de M. Biedma, 1882), pp. 220–221, y Enrique Martínez Paz, *El deán Funes, un apóstol de la libertad*. (Córdoba: Prosato Impresores, 1950), p. 103.

5 Pueden verse los documentos que reproduce Carlos A. Luque Colombres en *El primer plan de estudios de la Real Universidad de San Carlos de Córdoba (1808–1815)*. Nota Preliminar del Dr. Enrique Martínez Paz. Córdoba: Imprenta de la Universidad, 1945.

El primero podría llamarse “provisional”, como sugiere Luque Colombres.

La descripción anterior menciona solamente los títulos de las Cátedras, y en el caso de Artes o Filosofía, que es lo que más nos interesa, no encontramos ninguna indicación especial sobre su orientación. Pero por lo menos de la “reconstrucción” del “plan provisional” por Luque Colombres se desprendería esta división de cursos: Primer año: Lógica y Metafísica. Segundo año: Física. Tercer año: Filosofía Moral y Lugares Teológicos<sup>6</sup>. Los que quisieran ingresar a Derecho tenían que aprobar Filosofía Moral y, de las otras disciplinas, por lo menos la Lógica. Para los estudiantes teólogos era obligado aprobar Lugares Teológicos, que se daba por el texto clásico de Melchor Cano. Al parecer el manual general para Filosofía era el de Jacquier, el cual garantizaba un enfoque “moderno” para la Física, ya que este autor, tradicional en otros aspectos, había elaborado una obra especial sobre Newton; pero, fuera de esto, no encontramos indicación expresa sobre la física que se enseñaría. Aparentemente las Matemáticas no estarían incluidas entre los cursos de Filosofía, como ocurriría en el Plan definitivo de 1813, y otra diferencia con este último es que, en el plan que rigió informalmente hasta 1815, Lugares Teológicos fue parte del currículo de Filosofía, lo que no era habitual.

En 1808 Funes fundó una cátedra de Aritmética, Álgebra y Geometría, que costó de su propio peculio. Comenzó a funcionar en 1809, “pero decayó luego notablemente” (lo que

---

<sup>6</sup> Luque Colombres, (*ibid.*, p. 22) ha señalado semejanzas entre esta distribución de materias y las de la Universidad de Alcalá, donde Funes había estudiado.

nos recuerda la experiencia de Toribio Rodríguez de Mendoza en el Colegio Carolino de Lima, según veremos). En 1812 el deán se dirigió al claustro para cancelar la dotación, “por haber cesado su utilidad”. Al parecer la cátedra continuó, costeadada por la Universidad<sup>7</sup>. No sabemos si jugó algún papel asistiendo al plan provisional antes mencionado.

En noviembre de 1808 el Claustro solicitó a Funes un nuevo plan de estudios, que el deán presentó el 4 de marzo de 1813. Una comisión se expidió en enero de 1814. El Director Supremo lo aprobó en marzo 1815, “con la sola adición de que al año de Lógica precediera un curso de aritmética, geometría y trigonometría rectilínea”<sup>8</sup>. El Claustro, por fin, lo puso en vigencia en abril de 1815<sup>9</sup>.

---

7 Garro, *Bosquejo*, (nota 4), p. 232.

8 Garro, *ibid.*, p. 237. Las matemáticas ya estaban incluidas en el Plan en el segundo año, de modo que esta indicación sólo podría significar que se corrieran al primero.

9 Guillermo Furlong dice que el Plan no fue aprobado y que casi no se ejecutó (*Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536–1810* (Buenos Aires: Kraft, 1952), p. 648, lo que no parece coincidir con la realidad.

## 2. Contenido y razones del Plan<sup>10</sup>

No es muy amplia la base de ideas generales en que se asienta el Plan, pero hay en su comienzo una breve declaración coincidente con apreciaciones de la época. En primer lugar, se habla de “las luces de la razón y la religión propagadas por la enseñanza pública...”, lo que implicaba la inseparable condición que la religión ocupaba junto con cualquier forma de promoción del saber. Y da por supuesto que el encargo de preparar nuevo plan de estudios suponía el diseño de “promover en su cuerpo académico esa cultura científica que empezó a darse a conocer desde el restablecimiento de las Letras y que enriqueciendo al hombre de conocimientos más útiles, lo deja

---

10 El Plan de Estudios de Gregorio Funes fue publicado por Enrique Martínez Paz: *Plan de Estudios para la Universidad Mayor de Córdoba. Año 1813*, Prólogo de Enrique Martínez Paz. Biblioteca Nacional. Catálogo de Manuscritos. Papeles del Deán Gregorio Funes. Buenos Aires, 1940. Los números de página correspondientes a las citas aparecen en el texto mismo, después de la referencia: “Plan”, que corresponde a la edición de Martínez Paz. Este último autor (nota 4) es de los que más se extienden sobre el Plan. También lo considera con cierta latitud Mariano de Vedia y Mitre en *El deán Funes. Su vida. Su obra. Su personalidad*. Buenos Aires: Kraft, 1954. En el libro más reciente sobre Funes, el de Miranda Lida (nota 1), la referencia se da sólo de paso, y allí se lee que Funes habría modificado “el aristotélico esquema de la *ratio studiorum*”, cuando que el *Ratio* era el gran instrumento pedagógico de los jesuitas, y para la época del Plan de Funes ya habían transcurrido más de 40 años de regencia franciscana. (Este detalle no afecta a un libro valioso y muy bien elaborado). Según se deduce de una carta de Funes a su hermano Ambrosio (16 de mayo de 1813), habría habido un plan preparado por Chorroarín y Fray Cayetano Rodríguez, del cual no tenemos otra noticia. Véase Guillermo Furlong, *Biobibliografía del deán Funes* (Córdoba: Imprenta de la Universidad, 1939), p. 154.

en posesión de una razón ilustrada” (*Plan*, p. 37). Es decir, hay un reconocimiento del avance científico, principal razón para elaborar un nuevo método y aprovechar los conocimientos útiles que se desarrollaron –debe suponerse– desde el Renacimiento. Este discreto reconocimiento había sido, en otros casos más o menos contemporáneos, mucho más enfático, porque se comenzaba por clamar, y reiteradamente, contra las “cuestiones inútiles”, generalmente atribuidas a la escolástica como su más perjudicial efecto. Declaraciones que son muy claras en autores que están en la misma tónica reformista de Funes y que luego mencionaremos (Moreno y Escandón, Caballero y Góngora, Rodríguez de Mendoza, Restrepo), donde se acentúa la importancia pragmática del saber. Funes también habla, como veremos, de “cuestiones vanas y ridículas”. En cuanto a la expresión “razón ilustrada”, que aparece en el párrafo antes transcrito, es la primera y única vez que se encuentra en el Plan, sin mayor elaboración, pero seguramente aludiendo a un tópico de la época.

De inmediato Funes vuelve su atención a los aspectos prácticos del Plan, comenzando por aceptar las limitaciones financieras. Por falta de recursos, y porque el número de alumnos no era muy elevado, consideraba conveniente abrir curso cada dos años y no todos los años.

El primer capítulo (Gramática) lo dedica a la enseñanza de la lengua latina, “que es el idioma de las universidades y el depósito universal de las ciencias” (*Plan*, p. 39) –aunque ya comenzaba a no serlo tanto a comienzos del siglo XIX. Este aspecto instrumental no es central para nuestro propósito, pero debe señalarse la extensión y el detalle que le concede Funes,

que coincide con el alto valor que atribuía a la retórica, según se ve en otras partes del Plan. Estima que a este estudio debe preceder el de la lengua propia.

## 2. 1 La Filosofía

Para comenzar, a la filosofía se aplica lo dicho anteriormente sobre el número de cátedras: habrá dos y no tres, lo que impide abrir curso todos los años. Recuerda que la Filosofía se divide en Lógica, Metafísica, Física y Ética. La Lógica y la Metafísica tomaban, en el plan tradicional, un año cada una. Pero Funes considera que no deben tener esa extensión. La lógica, “cuyo oficio es dirigir el entendimiento con reglas apuradas por el camino de la verdad, y libertarlo de los prestigiosos artificios del error” (*Plan*, p. 43), puede enseñarse en los primeros tres meses del primer año. Su contenido será: “la percepción [término, idea, simple aprehensión], la naturaleza del juicio [proposición], las reglas del silogismo [razonamiento o argumento], y finalmente el método” [cuarta parte de los manuales de Lógica de la época]. Esto sería suficiente para discurrir con acierto en cualquier materia. Para practicar estas reglas pueden ponerse algunas cuestiones; “pero éstas deben ser pocas, de conocida utilidad y tratadas de modo que enseñen a pensar” (lug. cit.). Se apoyaba para ello en la famosa opinión de Feijóo, “que trató esta materia con gran juicio y fino discernimiento” y “nos asegura que las Súmulas no deben ocupar más que dos pliegos de papel, y que para toda la lógica bastan dos meses enteros” (lug. cit.)<sup>11</sup>. En cuanto a la metafísica, “o ciencia del

---

11 No se entiende bien por qué el Padre Furlong, siempre muy bien informado, dice que no

ente en general y de los espíritus”, y por lo tanto dividida en ontología y pneumatología, “llama a su examen las ideas de existencia, esencia, posibilidad, subsistencia, atributos, y se detiene a contemplar en Dios, como autor de la naturaleza, y en los espíritus de quien es creador” (lug. cit.). Estos conocimientos “son las semillas universales de todas las ciencias” y preparan el camino “a los arcanos sublimes de la ciencia teológica”. Esta alta estimación, sin embargo, no impide que para ella alcancen los restantes cinco meses del año. Sobre ambas disciplinas (lógica y metafísica), dice, se han escrito gruesos volúmenes, pero “también sabemos que quedarían muy reducidos si se expurgasen de las disputas inútiles, y logomachias, o cuestiones de nombre” (lug. cit.). A esto agrega otro elemento: la crítica a las disputas como parte de la enseñanza (o su evaluación). Dice Funes:

Después que se apoderó de las aulas el espíritu de facción, vino en su compañía el furor de las disputas. Fue cosa lastimosa ver arder el orbe literario sobre cuestiones vanas y ridículas, donde dejando a un lado el provecho de la materia, sólo se ponía el conato en la gloria del triunfo. Para esto conducía mucho inventar sutilezas, y distinciones capciosas, con que eludiendo las dificultades se hacían interminables las disputas. Por estos hechos de que atestigua toda la historia literaria, se puede colegir lo mucho que debe desecharse de semejantes escritos.

---

era novedad esta reducción en el tiempo del estudio de la Lógica. Esta, dividida en Súmulas y Lógica Mayor, nunca había tenido antes menos de un año de duración. (*Nacimiento y desarrollo* [nota 9], p. 646).

Si se fijan las ideas y conceptos por medio de definiciones, desaparecerán las disputas de nombre, y se hará perceptible la verdad en poco tiempo y a poca costa (*Plan*, p. 44).

Esta era una crítica muy generalizada en el siglo XVIII.

En el orden de las materias correspondería el segundo año a la física, pero Funes prefiere dedicar este año a la aritmética y la geometría, como necesaria preparación. Da los fundamentos de esta decisión, y recuerda lo que dice Condillac en su *Curso de Estudios* sobre la conveniencia de estudiar juntas las ciencias que se auxilian mutuamente, invocando además a Malebranche y a Jacquier. Esta enseñanza de las matemáticas la considera útil inclusive para quienes estudian Teología y Jurisprudencia; por lo tanto, no podría ser optativa sino obligatoria.

El tercer año se dedicaría a la Física, tanto general como particular. No le parece necesario encomiar la utilidad de esta ciencia, por los beneficios que ha traído a la sociedad, especialmente cuando ha sido cultivada con el auxilio de las experiencias. Por el conocimiento de la física sabemos “lo que son los cuerpos, y sus propiedades, la virtud de las fuerzas motrices, y las leyes del equilibrio y movimiento, con otros infinitos objetos, que abraza en toda su extensión” (*Plan*, p. 45).

Es consciente de que es difícil abarcar, dentro del mismo año, los tantos temas de la física particular. Si por seguir los alumnos un determinado libro de texto se ahorra el tiempo que antes tomaba el dictado, y se hace uso de las experiencias, se hará este estudio mucho más fácil y ventajoso de lo que fue anteriormente. Y apunta una reflexión muy justificada: “Porque

... reducir el estudio de la Física a la pura y mera especulación es contraerse a nutrir el espíritu con teorías muchas veces incomprensibles..." (lug. cit.). Esta declaración es muy importante en relación a cómo la Física era enseñada con frecuencia, es decir, o bien con contenido aristotélico, o bien incluyendo menciones modernas pero de modo puramente declarativo. Naturalmente, para la física experimental se requerían máquinas; pero Funes recordaba que en el Colegio de Montserrat había una colección de ellas, aunque nunca se habían utilizado, "por no haber un maquinario que las entienda y maneje" (*Plan*, p. 46). Con ellas, dos días a la semana podría haber conferencias de Física (experimental, se supondría).

En este punto Funes hace declaraciones que son muy importantes para comprender su posición intelectual en el clima de la época. Se pregunta directamente: vistos los beneficios que pueden obtenerse de la filosofía, "¿deberemos abjurar para siempre de todas las opiniones de nuestros mayores, y su método escolástico, sustituyendo en su lugar las invenciones y conocimientos de la moderna escuela?" (lug. cit.). Considera, no sin razón, que no es ésta cualquier pregunta, sino el asunto más digno de atención de parte del claustro. Según los apologetas de la nueva filosofía, "los escolásticos ignoraban el arte de pensar; la naturaleza les era enteramente desconocida; desviados por falsos principios, cuanto más disputaban tanto más se ponían en razón inversa de la verdad" (lug. cit.). Descartes, Malebranche, Locke y Leibniz, "esos genios extraordinarios que por piedad de la razón echó Dios al mundo, hablaron como inspirados, y desterrando los errores pusieron a las ciencias en la perfección que las vemos. Este es el lenguaje de los críticos

modernos y el que no adoptamos en toda su generalidad” (lug. cit.). Los enemigos de los escolásticos pueden decir que “la lógica o el arte de raciocinar era bastante defectuoso, por cuanto oscurecidas las ideas de Aristóteles con los comentarios bárbaros de los árabes, no se procuraba averiguar el origen y el progreso de nuestros conocimientos, ni menos observar y analizar las operaciones del entendimiento...” (lug. cit.). Pueden decir también que “la física, la química, la anatomía han recibido de los siglos más bajos un esplendor y un adelantamiento ignorados de los antiguos: suscribiremos a este juicio...” (lug. cit.). “Los microscopios, la máquina pneumática, la eléctrica, los barómetros y termómetros son desde luego ... instrumentos más a propósito que los silogismos para descubrir la verdad; pero que esa mejoría sea cierta en cuanto a la metafísica, no nos parece tan bien averiguado como se piensa” (lug. cit.). Por tanto, “[l]as escuelas de los escolásticos son un campo cerrado, donde se puede caminar a pie seguro. No logran de este privilegio las escuelas de los nuevos filósofos” (lug. cit.). Descartes considera que la unión del alma y el cuerpo no es física y real. Malebranche, que sólo vemos las cosas en Dios. Leibniz, que los entes del universo se componen de mónadas. Y pretenden que a esas “ocurrencias antojadizas, con que pierde tanto la dignidad del hombre”, les demos nuestro asentimiento (*Plan*, p. 47). Antes bien, en ellas encontramos “bien fundados nuestros temores de apartarnos en un todo de las pisadas de nuestros padres por entrar en las sendas extraviadas que se ha abierto el espíritu de novedad” (lug. cit.). Sin duda eran muy justificadas muchas críticas a los escolásticos, y en los autores modernos “(como que fueron sabios de primer orden)”, “se encuentran

bien tratadas muchas verdades, y en método mucho más agradable y ameno” (lug. cit.); pero esta es la conclusión final: “son preferibles para la enseñanza de esta Universidad las obras de algunos hombres doctos, que aprovechándose de lo bueno que nos dejaron los antiguos escolásticos, y de las luces de la moderna edad, presentan sus tesis y doctrinas sin esa sujeción tiránica a las máximas rancias, misteriosas o inútiles del peripato: pero tampoco sin adhesión a partido alguno y en aquel ergotismo mitigado que sabe conciliar la forma silogística con el estilo didáctico y aun oratorio” (lug. cit.). Y por si todavía quedaran dudas: “De aquí inferirá el claustro que en nuestro concepto no merece una ciega preferencia cuanto nos enseñan los modernos. Con todo, distamos mucho de la disposición en que se hallaba una de las universidades de la Península [Salamanca], cuando excitada a la reforma de sus estudios, dijo el año de 1771: ‘que no se podía apartar del sistema del Peripato’” (lug. cit.)<sup>12</sup>. Funes decía esto en 1813. Discursos más

---

12 Entre los posibles textos, se inclina por las *Institutiones* de Jacquier o las del “recomendable Altieri”. François Jacquier (1711–1788) fue religioso Mínimo francés, filósofo y matemático. De sus *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae* (1757) se hicieron varias ediciones en España. Enseñó Sagradas Escrituras en el Colegio de la Propaganda, en Roma. Tuvo la cátedra de Física Experimental en el Colegio Romano, y en 1773, la de Matemáticas. Su manual contenía dos volúmenes de Lógica y Ontología, tradicionales, y otros dos de aritmética, álgebra, geometría, física, astronomía, geografía y filosofía moral. Fue autor de una obra sobre Newton, muy reconocida en su época. De él dice Funes que “fue uno de los físicos y matemáticos más aventajados del siglo pasado” (lug. cit.), y en su texto “acomodado a las escuelas” evitó dos extremos: el de los que despreciaban el método escolástico, “que usado con moderación es de suma importancia”, y el de los que usaban la

radicales se habían escuchado treinta años antes de parte de otros reformadores. Y la declaración, que como mínimo debería considerarse cautelosa, no siempre se mantuvo en la memoria del deán cuando más tarde recordó su labor reformista, como tendremos ocasión de ver más adelante.

El cuarto año de Artes (recuérdese que tradicionalmente este curso era de tres años) se dedicaría al estudio de la Filosofía Moral “y de la constitución del Estado” (*Plan*, p. 48). Esta enseñanza tenía por objeto instruir “en los principios que forman al hombre honrado y virtuoso” (lug. cit.). “De poco podía aprovecharles todo lo demás, cuando ignorasen las obligaciones en que se ven constituidos para con Dios, el Estado, los Magistrados, sus Padres, sus domésticos, sus conciudadanos y consigo mismos” (lug. cit.), dice con palabras semejantes a otros autores de planes, como Moreno y Escandón y Rodríguez de Mendoza. Con la institución de esta cátedra, afirma, “se sube hasta los principios fundamentales de la Política, pues ésta no es otra cosa que la ciencia de aplicar a las materias de gobierno las reglas de la más exacta moral” (*Plan*, p. 49). Piensa que el autor que debería seguirse en esta disciplina sería Aristóteles, “en sus *Ethicos*, *Políticos* y *Económicos*”, porque “esta obra de este filósofo debe mirarse como uno de los mayores esfuerzos del espíritu humano” (lug. cit.), a lo que

---

forma silogística “sin medida ni sobriedad” (*Plan*, pp. 47-48). En cuanto a Lorenzo Altieri (1671-1741), sus *Elementa philosophicae* (1776) fueron adoptados en Sevilla. En ocasiones reemplazó al Jacquier. De él afirma Funes que tiene la ventaja de ser más breve (que Jacquier) y más apropiado para los jóvenes. Aunque no está totalmente al día en materia científica, este inconveniente podía salvarlo el profesor.

agrega sobre el asunto y en elogio de esta obra aristotélica, la autoridad de Feijóo; pero como no era fácil obtener los ejemplares necesarios, vuelve a recomendar a Jacquier. Su lenguaje revela la nueva situación política: “Los jóvenes que ahora se educan han de tener una influencia directa sobre la suerte de los demás, y llegarán muchos de ellos a ver en sus manos el destino de la Patria” (*Plan*, pp. 48–49)<sup>13</sup>.

Además de la enseñanza sistemática es conveniente agregar nociones históricas, que den idea del proceso –muchas veces complejo y empedrado de errores– por medio del cual se ha llegado al saber actual. “A esta historia debemos el conocimiento de la prodigiosa variedad de opiniones que dividieron el mundo filosófico en otras tantas sectas...” (lug. cit.). Por eso “deseamos vivamente que los profesores de Filosofía adquieran una noticia fundamental de todas las revoluciones que ha

---

13 Cada curso debía durar ocho meses. Propone mantener el examen final en cada año. No confirma la práctica establecida de que los estudiantes filósofos tengan que defender, al fin del tercer año, doce cuestiones sacadas de la Lógica, la Metafísica, la Física y la Ética (“Actillo”), por considerarlo un recargo inconveniente dado que de todos modos se debe dar “al fin de este mismo año un examen general de toda la Filosofía” (*Plan*, p. 50). La extensión de las clases sería de hora y media por la mañana y otro tanto por la tarde, y no de dos horas por la mañana, como se acostumbraba. La primera media hora se utilizaría para tomar la lección y la hora restante para la enseñanza del profesor y un moderado ejercicio de los alumnos, que no se parezca a la tradición de las disputas tradicionales, a las que condena con una cita muy expresiva de Vives. Pero esto no quiere decir que las abandone por completo. En tanto “provechosa agitación, que da viveza y agilidad a las potencias de nuestra alma” (*Plan*, p. 51), puede haberlos cada dos semanas, más dos actos públicos anuales.

sufrido esta ciencia para que enterados en los sistemas, que han inventado los grandes ingenios, se hallen más en estado de preferir el que a su juicio se acerque más a la verdad” (lug. cit.). Por ello considera ideal disponer de una cátedra de “Historia Literaria”, como ocurre en algunas instituciones de Europa. No siendo esto posible, “sería de mucha utilidad a la juventud si la Academia de los jueves se destinase a sólo el estudio de la historia filosófica por alguno de los autores que la han tratado con más acierto” (*Plan*, p. 52). “Bruker, Launoi y Vernei se han distinguido en este género”, pero es muy recomendable la “Historia literaria del Abate Dn. Juan Andrés, ... quien logró la ventaja de unir el deleite a la instrucción” (lug. cit.).

## 2. 2 La Teología

La carrera de Teología tendría cuatro años de duración. La cátedra de *Locis*, que figuraba en el Plan Provisional, aquí no se incluye, aunque esta ausencia la llenaría el maestro. En cuanto a la Teología en general, dice, coincidiendo con los demás reformadores, que fue “de las que más se profanaron desde que se abusó de la filosofía de Aristóteles para explicar su contenido” (lug. cit.). Desde entonces, “una mezcla de profano y espiritual” mereció llamarse “teología escolástica”, “separada de la dogmática y positiva” (*Plan*, p. 53). A ese estado se llegó en tres etapas: al principio, la teología se basó en la Escritura. Luego, la aparición de herejías llevó a utilizar una dialéctica “justa, precisa y concluyente” y, con la asistencia de Aristóteles, se organizó la teología escolástica, que hasta ese punto no presentaba problemas, digan lo que quieran sus enemigos. Pero finalmente vino la corrupción y la decadencia:

“se abandonó el estudio de la Escritura y de los Padres, por dar lugar a cuestiones frívolas, curiosas e impertinentes” (*Plan*, lug. cit.). Predominó el espíritu de disputa, “porque ésta era la que daba mayor celebridad” (lug. cit.). Como dice Melchor Cano, “no tanto se buscaba lo que había escrito San Pablo y defendido San Agustín, cuanto lo que habían querido decir Aristóteles y sus intérpretes...” (*Plan*, p. 54). Los estudios en la Universidad fueron afectados por estos defectos, y todavía adolecen un poco de ellos. Tanto los profesores jesuitas como los franciscanos “adoptaron servilmente no pocos de los vicios que habían desfigurado estas ciencias” (lug. cit.), y se han adoptado las mismas sutilezas y las mismas cuestiones inútiles. Para evitarlas, debería elegirse un autor apropiado. Sobre Santo Tomás dice, aunque con gran respeto, que su sujeción al “Aristóteles árabe” no lo hace plenamente elegible. Luego menciona varios posibles autores y pondera sus ventajas e inconvenientes, para terminar considerando que “el Lugdunense”, sería el más adecuado para las clases, añadiendo que no había seguridad de obtener suficientes ejemplares de otros<sup>14</sup>. Con esto se cubriría el primer año de Teología.

El segundo año se dedicaría a la teología dogmática, que es la que da al teólogo la oportunidad de ser útil a la religión y al Estado. Especialmente en el momento que entonces se vivía: “Jamás el ateísmo, el deísmo, y la incredulidad se han presentado con frente más erguida que al presente” (*Plan*, pp.

---

14 LUGDUNENSE: Antoine de Malvin de Montazet (n. 1713). Arzobispo de Lyon, opositor a la bula *Unigenitus* e inclinado al jansenismo. Sus *Institutiones philosophicae* (1780) fueron muy utilizadas en España e Hispanoamérica. De simpatías cartesianas.

55-56)<sup>15</sup>. Es de temer que “afirmada nuestra Independencia y libertad [la nueva situación política en el Río de la Plata], veamos venir sobre nosotros un torrente de estas falsas doctrinas que inundan a la Europa, y que hagan mudar de faz nuestras Provincias si no nos apresuramos a ponerles un dique” (*Plan*, p. 56). La libre comunicación y comercio son muy loables, pero también abren la puerta a muchos males. De ahí la importancia de una cátedra de Teología Dogmática, para “refutar los delirios que ha producido la impiedad” (lug. cit.), y para combatir a los incrédulos, quienes “prometiéndolo al hombre quitarle de sobre los ojos la venda de las preocupaciones y llevarlos hasta la verdad misma, no hacen más que precipitarlos en el abismo de una duda pirrónica” (lug. cit.). Los errores de los tiempos presentes no son diferentes de los antiguos, que fueron refutados por nuestros Padres, pero se han reproducido con nuevos sofismas. Y este párrafo decisivo: “Cierto es que premunido un joven teólogo con lo que nos dejaron nuestros mayores, entrando en lid con los nuevos atletas debía estar asegurado de la victoria; pero esta seguridad será siempre mayor si se le enseñan los principios de la santa Doctrina, y se le dan deshechas en menudas piezas las armas con que han triunfado los *Hoveces*, los *Espinosas*, los *Rusoes* y los *Voltaires*” (lug. cit.)<sup>16</sup>.

---

15 Su fervor católico se exalta ante este problema: “Al abrigo de una filosofía favorable a las pasiones han hecho los incrédulos los últimos esfuerzos a fin de aniquilar los dogmas inmutables del cristianismo, y apagar la antorcha de la Revelación, que guía al hombre mortal por los caminos que Dios ha dispuesto conducirlo” (*Plan*, p. 56). Para este año elige la obra de Antonio Velveschi, *Fundamenta religionis*.

16 Tal vez no recordando el último pasaje del párrafo que acabamos de citar, en el cual por

El tercer año se destinaría a “las antigüedades y la disciplina eclesiástica”, que podrían verse por las “antigüedades del Selvagio” o “La policía de la Iglesia, de Peliccia”<sup>17</sup>.

Por último, el cuarto y último año “debe ser empleado en el estudio de la doctrina moral” (*Plan*, p. 57). En este punto, sostenía, deben evitarse las doctrinas laxas, pero también el rigorismo. Es decir, adopta una posición intermedia frente a la enconada polémica de la época entre “laxistas” (jesuitas) y rigoristas (“jansenistas”, lo que quiera que este nombre significara a comienzos del siglo XIX, más allá del uso que los jesuitas hacían de él para caracterizar a todos los que no coincidían

---

lo menos dos figuras que de un modo u otro podrían colocarse en la tradición contractualista (Hobbes y Rousseau) son vistos a una luz nada favorable, Funes, en sus posteriores “Apuntamientos para una biografía”, hizo de un texto suyo en la “Oración fúnebre” que escribió en 1789 con motivo de la muerte de Carlos III, y en el cual se refiere al contrato (o “pacto”) social, un anticipo de la ideología de la Revolución de Mayo. Varios autores se han referido a esta atribución que el deán hace a su párrafo de la “Oración”, para discutirla de un modo u otro, pero no la vincularon con el pasaje del Plan recién citado. Para nosotros tiene un interés incidental, porque no estudiamos aquí el pensamiento político de Funes, y señalamos la conexión por lo que pudiera valer. La “Oración” se encuentra en *Archivo del doctor Gregorio Funes*. Noticia preliminar de Raúl Quintana. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 1944. Los “Apuntamientos”, en Senado de la Nación. *Biblioteca de Mayo. Colección de obras y documentos para la historia argentina*. Tomo II. *Autobiografías*, 1960. Lo que Funes dice en el Plan es claro, insistente y de cierta extensión, más elaborado que el párrafo “contractualista” de la “Oración”. La cuestión de la “incredulidad” no pudo serle ajena, fuera por convicción o por su posición dentro de la Iglesia.

17 JUAN LORENZO SELVAGGIO (1728–1772). Profesor de derecho canónico. Obras: *Institutio-  
nem canonicarum libri III* (1770); *Antiquitatum ecclesiasticarum institutiones*, 1771.

con sus doctrinas). Serviría para este curso el compendio del P. Antoine<sup>18</sup>.

Como la clase de Teología ocuparía solamente una hora, durante los dos primeros años el resto del tiempo se podía utilizar para la Retórica. Funes atribuía gran importancia a esta disciplina (quizá por su condición de orador sagrado), y se extiende largamente sobre ella. Valiosa siempre, encuentra que donde es más ventajosa es “en los gobiernos republicanos”. “Nosotros hemos roto ya nuestras cadenas y aspiramos a establecer sobre bases firmes un gobierno enteramente libre. Véase pues aquí el motivo más poderoso para cultivar el arte que enseña a hablar en el propio idioma de la libertad” (*Plan*, p. 58).

Más importante es su propuesta de utilizar también el tiempo complementario a las lecciones de Teología en los dos últimos años para estudiar “el tratado ‘de jure naturae et gentium’”. “No es posible que los que son miembros de un pueblo soberano, cuando se dedican a otras ciencias ignoren los derechos del ciudadano y los que corresponden al cuerpo de su Nación” (*Plan*, p. 59). Porque a diferencia de las monarquías, “en las repúblicas y gobiernos libres como el nuestro no puede ser permitida a ningún hombre de letras esa ignorancia” (*Plan*, p. 60). “Ugo Grocio y Pufendorf son los corifeos en materia de

---

18 PAUL-GABRIEL ANTOINE (1679–1743). Jesuita, profesor de Teología y Filosofía. Autor de tratados de teología moral, no representó las doctrinas morales laxas frecuentes en su orden. Obras: *Theologia moralis universa complectens...* (1726), conocida como *Morale du P. Antoine*, que se usó en el Colegio de la Propaganda; *Theologia universa speculativa et dogmatica* (1735); *Lectures chrétiennes sur les grandes vérités de la foi* (1731).

Derecho público” (lug. cit.). Elogia “Del derecho de la guerra y de la paz”, de Grocio; y de Pufendorf, “Del derecho natural y de gentes”. Pero como estas obras están compendiadas “por el Heinecio”, se decide por este último para los estudiantes. (También encuentra conveniente que los alumnos conozcan, de Pufendorf, “Derechos del hombre y del ciudadano” (lug. cit.).

En cuanto a actos de conclusiones, cada quince días (los sábados) habrá “conclusiones privadas”, a los que concurrirán todos los profesores de Teología<sup>19</sup>. También habrá actos públicos. Considera estos últimos como muy importantes: un testimonio del resultado de la enseñanza en la Universidad. En Teología habrá uno cada año. “A este acto deberá asistir toda la Universidad, y los graduados maestros, bachilleres, licenciados y doctores que se hallen en el pueblo...” (*Plan*, p. 61). Pero al final del cuarto año habrá función pública para la recepción del grado, y por lo tanto no habrá el correspondiente examen anual.

Según las antiguas constituciones, los dos últimos años de Teología (de una duración de cinco y medio) se empleaban en “pasantías”, lo que significaba no asistir a clases, aunque se debía participar en cuatro “Parténicas” o funciones públicas. Esto era necesario para tener ocupados a los estudiantes en los dos últimos años; pero no resultaba ya requerido toda vez que

---

19 Una academia (jueves y días semifestivos) se dedicará a Historia Eclesiástica. A pesar de otros valores, no aconseja a “Gravezon” por ser adicto a las máximas ultramontanas. Mejor le parece el abate Ducreux. Gabriel Marin Ducreux, fue autor de *Les siècles chrétiens* (1775, 1783). En español: *Historia eclesiástica general, o siglos del cristianismo, que contiene los dogmas, liturgia, disciplina, concilios... hasta el año 1700*. Madrid, 1789; 1792; 1805-1808.

por el nuevo Plan se los obligaba a asistir a clases en ese período. Sin embargo, el grado de bachiller se obtendría después de los dos primeros años, y la asistencia a los dos últimos sería necesaria para obtener el doctorado y para hacer oposiciones a una cátedra de Teología en la Universidad. Para este grado de doctor sería requisito “una función pública que durará tres horas por la mañana y dos por la tarde, en la que se leerá por espacio de una hora sobre el punto que le haya tocado en suerte, ... gastando lo restante del tiempo en sostener en cada vez dos argumentos de cursantes, y cuatro réplicas...” (*Plan*, p. 62). Como se ve, el Plan da amplia cabida al sistema de disputas o de exámenes con arguyentes, separándose poco de la tradición, salvo en la intención de evitar el exceso de cuestiones.

### 2. 3 El Derecho

Igual que en Teología, habría cuatro cátedras, ocupadas por dos profesores. El primer año “se enseñará las instituciones de Justiniano”; el segundo, “las instituciones del Derecho Canónico”; el tercero, “las leyes que nuevamente forme el Estado”; el cuarto debería enseñarse “Derecho Público y de gentes”, pero ya vimos cómo se atendería a esta materia junto con los teólogos “en la media hora de los dos últimos años”; por lo tanto, este último año se dedicaría a ejercicios (lug. cit.).

Será requisito para ser admitido, haber cursado los cuatro años de Artes<sup>20</sup>. Aquí se extiende en consideraciones sobre el derecho romano, que también había sido tema de otros

---

20 Tradicionalmente, esta no había sido una exigencia generalizada. Es decir, no para Derecho, aunque sí para Teología.

reformadores. Los sabios de mayor autoridad han considerado el derecho de los romanos “como la fuente de donde se derivan las leyes civiles de todas las naciones cultas, porque sus principios ... están tomados de las fuentes más puras de la ley natural y la equidad, aplicables a toda clase de gobiernos” (*Plan*, p. 63). Por ello debe ser el inicio de la Jurisprudencia. Pero aclara que preferiría que él no se inclinara tanto hacia los tronos. “Por el voto general de los pueblos aspiramos a vivir bajo una Constitución libre que ponga un muro eterno de división entre el ciudadano y el poder arbitrario” (lug. cit.). Para comentario se ha usado a Vinnio, pero coincide con Gregorio Mayans y José Finestres en preferir “la paráfrasis de Teófilo, renovada por Daniel Galtier” (*Plan*, p. 64)<sup>21</sup>. Un año es suficiente para el derecho romano.

En un Estado católico es necesario unir el derecho civil con el canónico.

Las diferencias de origen y de campo de aplicación de estas dos ramas del derecho no impiden que deban estar unidas y verse como complementarias. De ese modo se refuerzan mutuamente la Iglesia y el Estado. Trasladando el espíritu regalista a la conveniencia del Estado independiente, pero con un sentido equilibrado, afirma:

Para lograr el acierto en tan importante punto, hemos creído ante todas [las] cosas de nuestra obligación, desechar aquellos escritores que, imbuidos en las máximas ultramontanas,

---

21 Daniel Galtier, profesor en Tolosa. Entre las obras sobre derecho romano recomendadas para Alcalá, además de Vinnio y Heinecio, estaba la *Paráfrasis* de Galtier.

están en oposición con los derechos del Estado; como también aquellos que demasiado adheridos a las del siglo, pretenden introducir la jurisprudencia temporal en el santuario y hacer que dicte reglas para la administración de los bienes espirituales (*Plan*, p. 65).

Otra vez, la psición equidistante en materias teológico-políticas. Aunque hay otras, se prefiere “la obra canónica de Devoti, en razón de su estilo más proporcionado a la comprensión de los jóvenes” (lug. cit.)<sup>22</sup>.

Como se dijo, el tercer año se dedicaría a la legislación nacional. Pero ya no como derecho de la Corona:

Nuestra Revolución ha hecho caducar las leyes que dieron los reyes de España para las Américas. En adelante ya no conservaremos estas leyes sino como un monumento de la degradación en que hemos vivido, y como un estímulo que nos excite a solidar más y más nuestra emancipación (*Plan*, p. 66).

Los ejercicios del cuarto año son de índole complementaria a la instrucción anterior. Muestra una vez más interés por la enseñanza de la Retórica, el estilo, el discurso que tenga que hacer el abogado, incluyendo traducciones de clásicos latinos. No serían, entonces, ejercicios de práctica de jurisprudencia concreta. Por eso, semejante a lo dicho para Teología, habrá media hora para retórica en los primeros dos años y media

---

22 JUAN DEVOTI (1744–1820). Teólogo italiano, profesor de derecho canónico. Obra: *Institutionum canonicarum libri IV* (1785).

hora para Derecho Público y de Gentes en los dos últimos. Las conclusiones privadas tendrán lugar cada quince días. Los juristas tendrán su Academia, todos los jueves y días semifestivos, dedicadas a los aspectos históricos de los derechos estudiados. Pueden ser autores a seguir Heinecio y “Selvagio” (*Plan*, p. 67)<sup>23</sup>. Al fin del segundo año recibirían el grado de bachiller. Se graduarían “in utroque jure”, pues se vuelve a encarecer la necesidad de que vayan juntos el derecho civil y el canónico. Como en Teología, habrá una Ignaciana, acto público y solemne, lo que supone elección de puntos, lección, sostenimiento de argumentos y réplicas. Por último, expresa el deseo de que se instituya alguna vez una cátedra de lengua griega.

Con motivo de la visita (revisión) a la Universidad llevada a cabo por el gobernador intendente Manuel Antonio de Castro en 1818, un miembro del claustro fue encargado de hacer un resumen del plan vigente, lo que nos interesa para ver cuál era la situación tres años después de aprobado el Plan. En la parte correspondiente a Filosofía dice: “El curso filosófico comprende cuatro años. En el primero se enseña Lógica y Metafísica por Altieri, en el segundo Aritmética, Geometría y Trigonometría por Fernández. En el tercero Física por Altieri, en el cuarto Filosofía Moral por Jacquier y la constitución del Estado”. Se abría curso cada dos años, habiendo por lo tanto dos

---

23 HEINECIO, JOHANN GOTTLIEB (1681–1741). Muy conocido en la Facultades de Leyes españolas por sus obras: *Historia iuris civiles Romani...* y *Elementa iuris civilis secundum ordinem Institutionum et Pandectarum*. Su obra sobre derecho natural: *Elementa iuris naturae et gentium* (1744) fue muy utilizada en Europa en general. Es autor también de una Lógica y de un manual de Filosofía Moral.

catedráticos. Teología se completaba en cuatro años. Sus respectivas materias eran: Teología Escolástica por el Lugdunense; Teología Dogmática por Velseschi; Antigüedades y Disciplina Eclesiástica por Selvaggio; Teología Moral por Antoine. La carrera de Derecho tenía igual duración, y las materias eran: en el primero “las Instituciones de Justiniano por la Paráfrasis de Teófilo renovada por Daniel Galtier”. En el segundo “Derecho Canónico por Devoti”. En el tercero “la legislación nacional”. El cuarto “se emplea en unos ejercicios prácticos del género judicial”, más lo que debe interpretarse como retórica o cultura latina. “En los dos primeros años de Teología y Jurisprudencia se enseña Retórica por Bateaux, concurriendo a una sola aula teólogos y juristas”. “El Derecho Natural y de Gentes se estudia en el tercero y cuarto año por los teólogos y juristas en una sola aula...”. “El autor destinado para este estudio es Heinecio, compendiador de Grocio y Pufendorf”<sup>24</sup>. Como resultado de la visita, en el caso de Filosofía se alteró el orden de los cursos anuales, de modo que Filosofía Moral pasó al segundo año, y consiguientemente Matemáticas al tercero y Física al cuarto<sup>25</sup>. El resumen muestra que el programa de Funes seguía en vigencia en 1818. Todavía hubo otra visita en 1823, siendo gobernador de la Provincia Juan Bautista Bustos, que no cambió el plan de Filosofía<sup>26</sup>.

Años después, en sus ya referidos “Apuntamientos para una biografía”, el deán rememoró su participación en la reforma de los estudios. Allí dice que mucho antes, “cuando todavía no

---

24 Garro, *Bosquejo* (nota 4), pp. 247–250.

25 Garro, *ibid.*, p. 259.

26 Garro, *ibid.*, p. 290.

había salido de las aulas”, se persuadió de que debía retroceder del camino andado para tomar una senda nueva, y “formarse una educación literaria que sólo se la debiese a sí mismo”. Para ello se hizo de una biblioteca “de obras amenas y de aquellas que sobre mejores principios habían tratado las ciencias serias a que se aplicaba”. “Con estos auxilios” emprendió la reforma de la Universidad, donde procuró “desterrar el estilo bárbaro del ergotismo” y dar “al entendimiento una dirección laudable que si no lo acercaba al punto en que pudiese ejercer con ventaja todas las facultades intelectuales, a lo menos lo sacaba del círculo oscuro a que se veía reducido y lo hacía entrar en la atmósfera de la razón sobre los objetos de su enseñanza”<sup>27</sup>.

También se refirió Funes a su Plan en su *Ensayo*. Tras recordar que Liniers había restaurado los derechos del clero secular a dirigir la Universidad de Córdoba, decía:

No teniendo entonces que respetar la barbarie de los tiempos góticos, a que con cuatro años de teología escolástica lo sujetaban los preceptos del ministerio, se propuso [se supone: el propio Funes] dar una mejor disciplina al hombre intelectual. A más de haberse introducido el estudio de la matemática, y mejorado del de las facultades mayores, se procuró también promover la cultura de las bellas letras y el renacimiento del buen gusto. Es innegable que bajo este método ha debido ganar mucho la educación, y que promete buenos frutos el árbol del saber<sup>28</sup>.

---

27 Gregorio Funes, “Apuntamientos para una biografía” (nota 16), pp. 1530–1531.

28 *Ensayo de la historia civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*. 2ª edic. Tomo II. (Bue-

El Funes colonial aparece en estos párrafos como advirtiéndolo –ya desde su época de estudiante– la necesidad de superar las condiciones del saber por entonces impuesto (o “el estilo bárbaro del ergotismo” y “la barbarie de los tiempos góticos”). Fuera el recuerdo real o embellecido, lo que dice del Plan es una razonable aproximación.

El Plan de Funes había tenido, en el Río de la Plata, un antecedente anterior en unos cuarenta años: el informe que el Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires elaboró en 1771, a pedido del gobernador Juan José de Vértiz (luego virrey) para decidir sobre el uso de los recursos que habían quedado libres debido a la expulsión de la Compañía de Jesús. El informe se supone elaborado por Juan Baltasar Maziel, quien luego sería cancelario del Colegio de San Carlos de Buenos Aires, y trazaba las grandes líneas de los estudios de Filosofía, Teología y Derecho para una futura universidad que no llegó a crearse durante la época colonial.

El informe-programa del Cabildo no recomendaba, como el Plan de Funes, estudios de Matemáticas previos a la Física, pero en cuanto a esta última decía de los profesores (en lo que posiblemente sea su pasaje más recordado):

No tendrán obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar o por los principios de Cartesio o Gassendo o de Newton o alguno de los otros sistemáticos, o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo

---

nos Aires: Imprenta Bonaerense, 1856), p. 353.

la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan útilmente trabajan las academias modernas.

En Teología, como era bastante generalizado, abogaba por evitar el exceso de “cuestiones puramente abstractas y especulativas”; y en teología moral, debido a que Maziel militaba en el bando antijesuítico, recomendaba apartarse de las doctrinas probabilistas. En cuanto a la enseñanza del Derecho, la propuesta acentuaba lo que se denominaba “derecho patrio” (el que se practicaba realmente en los tribunales), pero sin desconocer la importancia del derecho romano, por su cercanía a las fuentes del derecho natural. Por supuesto, la combinación del canónico con el civil era igualmente recomendada<sup>29</sup>.

### 3. El Plan en el contexto hispanoamericano<sup>30</sup>

Gregorio Funes no estaba solo en el intento modernizador. Antes bien, su Plan no se entiende plenamente sin situarlo entre otros esfuerzos renovadores que se dieron en Hispanoamérica, la mayoría anteriores al suyo y todos aproximadamente con las mismas características. Lo que ocurría en el Río de la

---

29 Para este asunto y las citas correspondientes, ver Juan María Gutiérrez, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires* (Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915), p. 248 ss.

30 La exposición que sigue se basa en un trabajo mucho más extenso sobre los planes de estudio aquí mencionados, y que hemos titulado: “La moderada rebelión: las reformas a la enseñanza de la Filosofía en el siglo XVIII hispanoamericano” (inédito). [N. de la Ed.: incluido en este libro].

Plata era parte de un clima de renovación que se enfrentaba a la tradición escolástica, aunque sin actitudes demasiado radicales y con variado éxito. Sabemos por lo menos que hubo intentos semejantes en el Nuevo Reino de Granada (1774, 1787, 1819), en Lima (1787) y en Quito (1791). El de Gregorio Funes, como se adelantó, fue preparado en 1813 y puesto en vigencia en 1815. Igual que en el caso del deán, los demás planes son posteriores a la expulsión de los jesuitas, y varios de ellos resultan de la oportunidad de utilizar los edificios y los bienes que quedaron disponibles con motivo del extrañamiento de la Compañía.

En Santa Fe de Bogotá, el fiscal de la Real Audiencia, don Francisco Antonio Moreno y Escandón (1736-1792) envió un memorial a la Corte en 1776, solicitando la creación de una universidad pública. Hacía esta solicitud a pesar de existir la llamada Universidad Tomística, de los dominicos, cuyo bajo nivel académico (y particularmente la forma de conceder los grados) criticaba duramente. Otro memorial del año siguiente lo dedicaba a la polémica con los mismos dominicos. Más importante, en 1774 preparó un plan de estudios, para la futura Universidad si el rey determinaba su creación o, en el interín, para ser aplicado a los dos Colegios Mayores de la ciudad. El título del Plan era el siguiente: “Método provisional e interino de los estudios que han de observar los colegios de Santa Fe, por ahora, y hasta tanto se erige universidad pública o Su Majestad dispone otra cosa”<sup>31</sup>. Proponía para Filosofía tres años

---

31 Los dos memoriales fueron publicados por Guillermo Hernández de Alba, en *Thesaurus*, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 16:2, (1961). Se reproducen también en *La Ilus-*

de estudio, que comprenderían Lógica, Matemáticas, Metafísica y Moral. De fuerte tono antiescolástico, al referirse a la Física decía que ésta nunca se había enseñado verdaderamente en las escuelas. El autor que prefería adoptar como guía para las clases era Fortunato de Brixia (Brescia), excepto en Filosofía Moral, para la cual recomendaba a Gregorio Mayans<sup>32</sup>.

Con apoyo de la autoridad virreinal, el Plan de Moreno y Escandón fue aprobado y comenzó a aplicarse; pero más tarde, por dificultades financieras, por no encontrar profesores para algunas cátedras, y sobre todo por la oposición tradicionalista de los dominicos y otros, se volvió a la modalidad anterior.

Siempre en Bogotá, don Antonio Caballero y Góngora (1723-1796), llamado el arzobispo-virrey porque ambas condiciones detentaba, vuelve en 1787 sobre los pasos del fiscal Moreno, después de haber restaurado la cátedra de Matemáticas en el Colegio del Rosario, acción a la que daba mucha importancia. Una vez más solicita la creación de una universidad pública –que tampoco él vería–, y para esa eventualidad preparó un plan de estudios: “Plan de Universidad y Estudios Generales que se propone al rey nuestro señor, para establecerse, si es de su soberano real agrado, en la ciudad de Santa

---

*tración en Colombia. Textos y documentos.* Selección y presentación de Teresa Houghton. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía, 1990. En esta misma obra se reproduce el Plan de Moreno y Escandón, que anteriormente se había publicado en el *Boletín de Historia y Antigüedades*, Bogotá, vol. XXIII, núm. 264-265 (1936).

32 Fortunato de Brixia (Brescia) (1701-1754), fraile capuchino, filósofo y teólogo, pero muy reconocido por sus estudios en ciencias naturales. Considerado por Gemelli pionero de la morfología de tejidos y órganos. Autor de *Philosophia mentis, methodice tractata* (1749).

Fe, capital del Nuevo Reino de Granada”<sup>33</sup>. También propone un curso de tres años, con Lógica, Metafísica, Ética (las tres en un solo año), Matemáticas y Física. Posiblemente por influencia del sabio Celestino Mutis, puso mucho énfasis en las ciencias naturales, incluida la botánica y la química. Para Física consideraba que debería seguirse a Musschenbroek y Nollet<sup>34</sup>.

Ya bien entrado el siglo XIX (1819), José Félix de Restrepo (1760–1832), también del Nuevo Reino de Granada, elaboró un plan de estudios para las escuelas de Antioquia: “Reglamento para las escuelas de la provincia de Antioquia formado por orden del gobierno”<sup>35</sup>. Graduado en Filosofía y Teología, Restrepo enseñó ambas materias en distintos colegios, y de un curso suyo de Filosofía se han conservado las partes correspondientes a la Lógica y la Física. También propone tres años para Filosofía, con las mismas materias antes mencionadas, pero con la parte de Física muy desarrollada. Estimaba tanto los estudios de Matemáticas, que llegó a afirmar que si éstos

---

33 El Plan de Caballero y Góngora lo reprodujo Guillermo Hernández de Alba, en *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, 2:2 (1946). También se encuentra en *La Ilustración en Colombia* (nota 31).

34 PETRUS MUSCHENBROEK (1692–1761), notable físico holandés, introdujo a Newton en Holanda. Profesor en Leyden. Se destacó por sus investigaciones sobre atracción magnética y refracción de la luz. Entre sus obras: *Epitome elementorum physico-mathematicorum* (1726), *Introductio ad philosophiam naturalem* (1762). JEAN-ANTOINE NOLLET (1700–1770) fue muy conocido por sus experimentos sobre electricidad.

35 El Plan se reproduce en *Obras completas de José Félix de Restrepo*. [Bogotá]: Ediciones Académicas, 1961. Hay otra edición de las mismas *Obras* publicada por la Secretaría de Educación y Cultura Departamental y la Fábrica de Licores de Antioquia, en 1978.

se desarrollaban apropiadamente, podría reducirse mucho el estudio de la Filosofía.

En Lima, uno de los más persistentes innovadores fue don Toribio Rodríguez de Mendoza (1750-1825), a quien Valcárcel considera entre los grandes educadores del Perú. Sacerdote y con grados en Filosofía y Teología por la Universidad de San Marcos, Rodríguez de Mendoza fue designado, en 1786, rector del Colegio de San Carlos de Lima. Desde esa posición elaboró un “Plan de Estudios” (1787), que los interesados en la reforma hubieran querido aplicar también a la Universidad de San Marcos, pero ésta siguió por carriles más tradicionales hacia esa época<sup>36</sup>. Por lo tanto, las innovaciones se aplicaron solamente al Colegio Carolino. En el Plan, la duración del curso de Filosofía sobrepasaba los tres años, pero ese tiempo dependía de los textos que se eligieran como manuales, y este autor manejaba varias alternativas al respecto. Heinecio, Jacquier y Genovesi se encuentran entre los sugeridos para ser utilizados. Las materias coincidían con las de los otros autores, pero se agregaba un interés especial por la Historia de la Filosofía<sup>37</sup>.

Rodríguez de Mendoza tuvo particular preocupación por los estudios de Matemáticas, y con el fin de sostenerlos llegó a crear estímulos especiales para los alumnos, no obstante lo cual hubo dificultades para mantenerlos. Incansable en su acción, este educador se prodigó en informes y memoriales a

---

<sup>36</sup> El texto puede verse en el libro de Rubén Vargas Ugarte (S.), *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminaires*. Lima: Carlos Milla Batres, 1970.

<sup>37</sup> Jacquier (nota 12); Heinecio (nota 23).

la Corona, que son, además de testimonio de su labor, fuente de gran interés para percibir la situación de la época<sup>38</sup>.

Otro Obispo, éste de Quito, José Pérez Calama (1740-1793), se cuenta también entre los reformadores. Se le encargó un plan de reformas para la Real Universidad de Santo Tomás de Quito, que completó en 1791. Su título era: “Plan sólido, útil, fácil y agradable de los estudios y cátedras que pueden y conviene poner en ejercicio desde el próximo curso de 1791 en la Real Universidad de Santo Tomás de esta ciudad de Quito”<sup>39</sup>. No es muy detallado en su descripción de la parte correspondiente a Filosofía, pero su orientación puede deducirse del texto que elige para organizar la enseñanza, que sería el muy utilizado de Jacquier. Pone especial interés en lo que llama “Política Educativa” y “Economía Pública”.

Para simplificar, de todos estos autores hemos omitido las propuestas y recomendaciones que daban para los estudios de Teología y Derecho, aunque luego haremos una referencia general.

¿En qué relación se encuentran estos planes con el que preparó el deán para la Universidad de Córdoba? Si recordamos lo expuesto sobre el plan de Funes en la parte correspondiente a Filosofía, podría reducirse a este esquema:

---

38 Para esto puede verse *Los ideólogos. Toribio Rodríguez de Mendoza*. Recopilación y Prólogo por Hno. Oscar Noé Cevallos Ortega. Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo I, vol. 2. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.

39 Se reproduce en *Pensamiento universitario ecuatoriano*. Estudio introductorio y selección de Hernán Malo G. Quito: Banco Central del Ecuador; Corporación Editora Nacional, s. f.

**Funes, 1813.**

Primer año:

Lógica y Metafísica

Segundo año:

Aritmética y geometría

Tercer año:

Física, general y particular

Cuarto año:

Filosofía Moral

Reducidos también a un esquema semejante los demás, y siempre exclusivamente para el caso de la Filosofía, ofrecen este cuadro:

**Moreno y Escandón, 1774.**

Primer año:

Lógica y Matemáticas

Segundo año:

Física General y Particular

Tercer año:

Metafísica (Ontología y Pneumatología) y Moral

**Caballero y Góngora, 1787.**

Primer año:

Lógica, Metafísica (Ontología y Pneumatología) y Ética

Segundo año:

Matemáticas y Física general

Tercer año:

Física particular

**Rodríguez de Mendoza, 1787.**

Primer año:

Historia de la filosofía, Lógica y Ontología

Segundo año:

Matemáticas y Física

Tercer año:

Física y Moral

Cuarto año

Teología natural, Pneumatología, Ética

(Como se anticipó, es difícil dar una síntesis en el caso de Rodríguez de Mendoza, porque la extensión varía según los manuales seleccionados. Dadas esas variantes, lo que interesa es el contenido, con una duración variable de tres años a tres años y medio).

**Pérez Calama, 1791.**

No indica expresamente materias por año, pero selecciona como guía de los estudios el texto de Jacquier, según se adelantó, por donde se puede deducir que esta enseñanza sería una combinación de la orientación tradicional con las nuevas ciencias de la naturaleza.

**Restrepo, 1819.**

Primer año:

Lógica y Matemáticas

Segundo año:

Física

Tercer año:

Metafísica y Filosofía Moral

Puede verse que el contenido del Plan de Funes (Lógica, Metafísica, Matemáticas, Física, Filosofía Moral) está, de un modo u otro, presente en los otros casos. Todos tienden, para comenzar, a la modernización de los estudios. El punto principal es el reconocimiento de que no puede sostenerse más la enseñanza de la física aristotélica, que era parte integral del curso de filosofía en la tradición escolástica. Como consecuencia, y por su necesidad para asimilar la física moderna, incluyen estudios de matemáticas en el currículo filosófico. Pero no pudiendo aumentar mayormente la extensión de la carrera de Artes o Filosofía, acortan la concedida a algunas disciplinas, especialmente la Lógica. También dan gran importancia a la Filosofía Moral como parte de la enseñanza filosófica. Comparado con el curso tradicional de Artes, ni la Lógica ni la Metafísica ocupan ya un año entero, sino que se combinan con otro curso o materia. La Metafísica no tiene variantes, y la Filosofía Moral es una relativa innovación.

Funes coincide también en otros aspectos con los autores mencionados. El razonamiento para disminuir el tiempo dedicado a la Lógica resultaba de considerarla como una disciplina que debía ser práctica, reducirse a preceptos claros, sin extenderse en cuestiones inútiles. Funes es el único que se apoya, para esto, en el criterio de Feijóo, que en su *Teatro crítico* había sido muy explícito sobre este punto. Pero todos son muy enfáticos en promover una lógica preceptiva y reducida a reglas para razonar correctamente. (En este aspecto coinciden con una tendencia de la época, pero los planes simplificaban más que los cursos que realmente se dictaban).

En lo que corresponde a la Física, una característica de

los innovadores es que no esperan mezclar la física tradicional con la moderna, sino que declaran a esta última como la única válida. En esto diferían de algunos cursos de Física contemporáneos, que sobre la base de la física aristotélica incorporaban referencias a la física más reciente. Funes es muy claro en desestimar la física especulativa. En Moreno y Escandón y en Rodríguez de Mendoza tiene una aceptación incuestionada Newton, que es eximido de la condición de “sistemático”, caracterización que todavía les cabía a Descartes y a Gassendi. Vale la pena destacar que en los planes hay menos interés en estos dos últimos autores de lo que se ve en los cursos contemporáneos de Filosofía<sup>40</sup>.

Como el virrey Amat en Perú y Caballero y Góngora en el Nuevo Reino, Funes fundó una cátedra de Matemáticas. Pensaba que la asistencia a esta cátedra debía ser obligatoria, a diferencia de Caballero y Góngora, que la consideraba optativa, seguramente para facilitar su adopción. Las dificultades para mantener esta enseñanza están bien ilustradas por el largo empeño de Rodríguez de Mendoza para sostenerla en medio de muchas dificultades, como él mismo relata.

Sobre la relación entre matemáticas y física había antecedentes europeos además de los que pudieran haberse dado en España en particular. En Francia, en los *collèges de pleine excercise*, la enseñanza de la Filosofía duraba dos años, y se

---

40 Funes no parece dar ese tratamiento especial a Newton, porque en una parte escribe: “Hace tiempo que los implacables sectarios de Newton y Descartes atravesaron el océano e introdujeron la discordia en estas aulas, donde combatido y desterrado Aristóteles de la Europa juzgaba dominar tranquilamente” (*Plan*, p. 47).

estudiaba Lógica, Metafísica, Física y Ética. En el siglo XVIII al estudio de la Física se unió el de las Matemáticas. Desde fines del siglo XVII la Física absorbió todo el segundo año y se convirtió en la parte más importante del curso. Los aspectos experimentales se cubrieron al principio con profesores itinerantes, que utilizaban sus propios instrumentos, pero entre 1720 y 1750 los principales colegios comenzaron a tener sus *cabinets de physique* y la enseñanza experimental estuvo a cargo de los profesores regulares<sup>41</sup>. No está muy claro cómo se cubrió el aspecto experimental en Hispanoamérica, si llegó a cubrirse.

Moreno y Escandón, Rodríguez de Mendoza y Funes pusieron mucho énfasis en la importancia que daban a la enseñanza de la Filosofía Moral. De poco serviría todo lo demás sin la coronación que da la ética a la formación del joven estudiante. Pero Funes habla también de la constitución del Estado (y el derecho público), lo que lo acerca a Calama, con su “política gubernativa” y “economía pública”.

La historia de la filosofía es algo en que Funes se interesa particularmente. En los cursos de Filosofía de la época, cuando la Historia de la Filosofía se atendía, precedía brevemente a la Lógica, en el primer año. Así fue, por ejemplo, en el caso de Agustín Caballero y Díaz de Gamarra. También Rodríguez de Mendoza le atribuye especial importancia. Funes piensa que podría enseñarse en forma complementaria, y que sobre el tema podría haber Academia una vez por semana.

Los temas del eclecticismo, del espíritu de partido y de

---

<sup>41</sup> L.W.B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*. Oxford: Clarendon Press, 1987, cap. 7.

las tradicionales disputas están estrechamente unidos, y son constantemente invocados por nuestros autores. Lo habitual del eclecticismo aplicado en esta época era considerar que todos los filósofos eran “sistemáticos” o todos representaban “sectas” (de ahí el considerarlos “sectarios”). Así los veía la historiografía filosófica por entonces. De esta condición resultaba que cada filósofo trataba de hacer predominar su punto de vista y se aferraba a su sistema más allá de cualquier justificación. A esto se llamaba espíritu de partido o de facción, que era necesario superar. El eclecticismo es reconocido como necesario para la práctica de la filosofía por Moreno y Escandón. Insistía en que mientras hubiera adhesión a una escuela no habría amplitud y se defendería la posición con un exclusivismo irrazonable. Para Funes, el espíritu de partido trajo el furor de las disputas.

Lo anterior nos lleva a la práctica de esas disputas en los actos de conclusiones. Tradicionalmente, los frutos obtenidos de la enseñanza se probaban, al fin del curso o de una parte de él, por el ejercicio de disputa, es decir, la elección de un tema que se exponía y a lo cual seguía la argumentación crítica por parte de alumnos, bachilleres o doctores presentes, es decir, los arguyentes. El expositor debía considerar estas argumentaciones y contestarlas. Además de realizarse para apreciar los conocimientos (equivalente de un examen), podía hacerse como simple gimnasia intelectual, o en forma pública para mostrar los adelantos de un colegio o universidad, y por lo tanto en este caso con asistencia de autoridades (incluido a veces el virrey). Estos ejercicios no siempre se habían mantenido en un nivel de certamen académico, y a veces se volvían intercambios violentos, razón por la cual los críticos

de la escolástica del siglo XVIII solían calificarlos de “griterías”. En los Planes examinados se tiende a disminuir el número y las cuestiones de las disputas, pero sin que desaparezcan del todo. Lo dicho está bien ejemplificado con la afirmación de Moreno y Escandón cuando pide que esos actos públicos no se conviertan en “tumulto de voces” y no vayan en detrimento de “la caridad cristiana y de la quietud pública”. También en Caballero y Góngora se conservan los actos de conclusiones como exámenes. Restrepo las admite pero en “estilo socrático”, sin la “jerigonza” escolástica. Rodríguez de Mendoza también acepta que los alumnos se ejerciten por ese medio, y que se dedique un tiempo a “cuestiones útiles”, según “el método de la escuela”. Funes, como se vio, critica las disputas tradicionales, pero tampoco quiere que se eliminen por completo. Es decir, esta práctica, que venía del régimen escolástico, no es abandonada del todo, aunque, como era de rigor, se pedía que se le podaran las cuestiones que se consideraban ociosas, además de que no recayeran en excesos verbales o en antagonismos personales. Calama ataca también los excesos tradicionales en estos actos, y se lamenta de haber participado en ellos en su época de estudiante.

Un cambio en que prácticamente todos los planes coinciden es la abolición del dictado, es decir, la práctica inveterada de que el profesor leyera su clase y los alumnos la copiaran. Pensaban que el tiempo que se gastaba en este pesado trabajo se podía utilizar en explicaciones del profesor y aumentar así los contenidos de la clase. En Córdoba, Funes adoptó ese criterio, pero hubo por lo menos un intento anterior fracasado de obtener y utilizar manuales de clase, y no se adquirieron

libros de texto sino hasta 1808, aunque la real cédula de 1800 ya ordenaba el fin del dictado<sup>42</sup>.

Algo muy importante es la relación de los reformadores con la escolástica. Aunque merecería considerarse con mayor detenimiento, digamos por lo menos que la crítica a la escolástica fue en ellos, en algunos casos, muy dura. Y al respecto dos notas resultan de interés: una, que los críticos se habían formado sin embargo en las aulas tradicionales, lo que daba al juicio una especial significación; la segunda, que el desapego por la escolástica no tenía nada que ver con falta de adhesión a la religión y la Iglesia. Moreno y Escandón hace del sistema anterior (escolástico) el “pestilente origen” del retraso en la enseñanza, y quiere purgar la lógica y la metafísica de “cuestiones inútiles y reflejas”. Lo mismo en el caso de Rodríguez de Mendoza, quien llega a decir que anteriormente a las vistas modernas existió un reino de tinieblas, y habla de cuestiones confusas, enredadas y ridículas. Funes también se refiere a las cuestiones vanas y ridículas, especialmente en relación con las disputas, cuya función ya indicamos. Pero es el único que se plantea abiertamente la cuestión de hasta dónde abandonar las creencias de “nuestros mayores” y abrazar lo que defienden los filósofos modernos. Su posición es de un cierto equilibrio entre ambas cosas, aunque resulta, por comparación, más “conservadora”<sup>43</sup>.

---

42 Alfredo Pueyrredón, “Algunos aspectos de la Universidad de Córdoba durante la regencia franciscana”. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, núm 3-4-5, julio-diciembre (1953), pp. 729-730. Marc Baldó Lacomba, (nota 2), p. 85. Garro, *ibid.*, (nota 4), pp. 162-163.

43 Esta posición del deán mostraría que, con motivo del cambio que aquí estudiamos, no hubo

Otro modo de ver los planes en su conjunto es observar su grado de concreción en la realidad, cuando llegaron a aplicarse. El de Funes fue de los más afortunados, porque estuvo un cierto tiempo en vigencia. Moreno y Escandón conoció un éxito efímero, y el de Rodríguez de Mendoza se aplicó por tiempo considerable aunque no para la Universidad de San Marcos, y aun en el Colegio Carolino tuvo sus dificultades.

Todos los planes se refieren también a los estudios de Teología y Derecho o Jurisprudencia. Sólo como complemento de la parte filosófica, veamos brevemente cuáles eran los elementos comunes en estos otros estudios.

En cuanto a la Teología, la idea básica que encontramos es hacer de ella algo más simple, y en cierto sentido, más genuino. La consecuencia inmediata es abandonar o limitar la teología escolástica. En lugar de la teología especulativa, de fondo aristotélico, se prefiere volver a las fuentes dogmáticas: las Sagradas Escrituras, el pensamiento de los Padres de la Iglesia, las decisiones de los Concilios, la Historia Sagrada. En esta contemplación o reconocimiento de fuentes consideradas incuestionables no había nada que pensar ni elaborar, sino, en todo caso, creer y reverenciar; y por eso Moreno y Escandón insiste en varias ocasiones en que son materias que deben ser

---

solamente la dicotomía entre los entusiastas de él y la cerrada reacción negativa de los tradicionalistas. También se dio la actitud de los que aceptaron, de ese cambio, una parte pero no la totalidad (siendo lo más fácil de aceptar las nuevas ciencias, por su obvio desarrollo). De esta situación ambivalente fue expresión también un informe del Protector del Colegio Carolino de Lima, don José Rezabal y Ugarte, quien aprobaba el plan de Rodríguez de Mendoza, pero tenía observaciones muy semejantes a las de Funes en el orden propiamente filosófico.

recibidas y acumuladas en la memoria. Rodríguez de Mendoza es muy duro en la crítica a los teólogos escolásticos. Pérez Calama aceptaba que la guía fuera Santo Tomás, pero con libertad. Para Restrepo, la teología debía reconducirse a la pureza de los primeros siglos. Funes da una explicación de cómo se llegó a la decadencia, según vimos antes. Fue muy crítico de la teología escolástica, y tomando en cuenta que la condición de países independientes pudiera intensificar la difusión de la incredulidad y las falsas doctrinas, consideraba importante la teología dogmática. Era muy enfático en el rechazo de la “impiedad”, y no expresó ninguna simpatía (en el Plan, por lo menos) hacia autores como Rousseau o Voltaire, como se vio. Consideradas todas las características de estos autores en relación al tema teológico, se observa que lo que se perdía en escolástica se ganaba en adhesión a la religión positiva.

Por lo que se refiere al Derecho, expresan mucho interés en el derecho patrio o leyes del reino, que era el que se aplicaba en la práctica concreta de la jurisprudencia. En general se combinaba el derecho civil con el canónico, mostrando la impronta de la Iglesia en la sociedad. Dos características se destacan: el regalismo y la crítica a la excesiva atención concedida al derecho romano. Moreno y Escandón se manifiesta muy regalista y Rodríguez de Mendoza se opone con larga argumentación al predominio del derecho romano. Pérez Calama coincide con él. Funes respeta más esta disciplina, pero destaca el derecho patrio que en su caso ya es “legislación nacional”, de país independiente. Como Rodríguez de Mendoza, se opone a los principios ultramontanos.

Como puede observarse, hay bastante homogeneidad en

el contenido curricular y las ideas generales básicas también en Teología y Derecho.

#### 4. Situaciones similares en España e Hispanoamérica

Como es natural, los intentos innovadores que rápidamente hemos examinado se dieron en medio de otras circunstancias, a veces favorables a los cambios y a veces opuestas a ellos. Por ejemplo, no podría pasarse por alto la influencia que pudo tener la situación en España, especialmente porque los borbones, por interés de cambiar el currículo, pero también de homogeneizar las universidades y centralizar el poder sobre ellas, promovieron reformas. Durante la Colonia, cuando los reformadores hispanoamericanos formulaban alguna propuesta, su argumento quedaba reforzado si podían mostrar que coincidía con la situación española, pero en particular con algo que hubiera decidido el monarca. Además, Funes, por ejemplo, había estudiado en Alcalá, y seguramente conocía las discusiones sobre reforma que se habían dado en ella. Sin profundizar en todos los aspectos del tema, puede servirnos como ejemplo la reforma de la Universidad de Salamanca, ocurrida en 1771.

Esta universidad fue requerida de realizar una revisión de la organización de sus estudios y presentar sus opiniones para la posible reforma. La parte que nos interesa principalmente es la Facultad de Artes, haciendo un paralelo mental con los criterios que encontramos en el recorrido histórico de los planes hispanoamericanos.

La Facultad de Artes tenía en Salamanca el currículo tradicional, con el primer año enteramente dedicado a la Lógica

en sus dos partes tradicionales. En el segundo curso se estudiaban “los Físicos de Aristóteles”. Admitiendo que esta física era lo que hoy llamaríamos especulativa (“toda esta enseñanza para en la pura especulación de estas verdades, sin reducir ninguna de ellas a su práctica averiguación”, dice el claustro, sabiamente)<sup>44</sup>, piensan los catedráticos que esa “práctica”, “que es trabajo de otra naturaleza muy distinta” (experimental, hay que suponer), podría darse en una cátedra especial, como luego veremos, o en una particular Academia. (Dentro del año, las “academias” podían ser usadas para complementar estudios con temas especiales). Aparentemente se quería reservar para el curso propiamente dicho los temas aristotélicos (movimiento, lugar, tiempo, vacío, etc.), y dejar para una actividad subsidiaria el aspecto experimental. De esto puede colegirse que se pensaba que la nueva Física podía yuxtaponerse al curso tradicional, sin afectarlo. A la vez, la decisión también servía para mostrar que no había desconocimiento de la física más reciente, aunque tampoco hubiera advertencia del significado que tenía su diferente naturaleza.

El tercer curso correspondía a “los Metafísicos de Aristóteles, con algunos libros de Anima” (Addy, p. 251). Consideraba el claustro que esta enseñanza era necesaria para todos, pero especialmente para los teólogos.

De este examen de la situación sacaban los profesores dos conclusiones. La primera: “En virtud de estos principios

---

<sup>44</sup> El Plan, en el original español, en George M. Addy, *The Enlightenment in the University of Salamanca* (Durham, N.C: Duke University Press, 1966), p. 251. En adelante, los números de página de esta obra se darán en el texto, después de la indicación: ‘Addy’.

juzgamos precisa la continuación de este estudio en todas sus partes” (Addy, lug. cit.). Es decir, ninguna alteración a la enseñanza tradicional. La segunda se hizo famosa y fue muchas veces citada o recordada (inclusive por Funes): “para dar la enseñanza de esta facultad [la Física], según lo que dejamos prevenido, no nos podemos apartar del sistema del Peripato” (Addy, p. 252). Desde esta plataforma tradicional se juzgaban las alternativas, que no eran, básicamente, sino las que ofrecían los modernos. De los cuales, Newton –decían– si bien dispone para ser un perfecto matemático, nada enseña para ser un buen lógico o metafísico. Gassendi y Descartes “no simbolizan tanto con las verdades reveladas como las de Aristóteles” (lug. cit.). Los sistemas de estos dos filósofos se basan en principios “voluntarios” (de arbitrio filosófico individual, hay que pensar), de los que se deducen consecuencias de igual naturaleza. No encontraban posible introducir esta novedad.

En lo que respecta a los textos o manuales por los cuales seguir u organizar los cursos, después de considerar varios, y excluir alguno por cartesiano, dicen también haber tenido noticia de Hobbes y de Locke. El segundo es oscuro y debe leerse con mucha cautela, por lo que no es muy recomendable para los estudiantes. Tampoco era aceptable Bacon. Se podría preferir la Lógica de Genovesi y la Física de Musschembroek. Pero de esta última dicen que, “sobre ser muy larga, no se puede entender sin estudiar antes la Geometría” (Addy, p. 255)<sup>45</sup>. Por fin, porque los libros anteriores son muy costosos, se podría adoptar el Goudin, “que es conciso y

---

45 Que esto se viera como un inconveniente no deja de ser definitorio.

tiene buen latín” (lug. cit.)<sup>46</sup>, (y era plenamente escolástico). Para el futuro la propia Universidad prepararía un curso sobre las bases recomendadas por “el Reverendísimo Feijóo”. Para Filosofía Moral los textos (como en Funes) deberían ser “los Éticos y Políticos de Aristóteles”, pero el catedrático se valdría del autor que le pareciera más conveniente, si bien “con la precisa condición de que han de dar razón puntual del texto del Filósofo” (Addy, p. 256).

Puede verse que la propuesta era muy conservadora, y así lo fue en Teología y Derecho, con Medicina como excepción. Los legistas declararon no estar interesados en innovar, recostándose en un pasado que estimaban glorioso. Los teólogos defendieron la teología escolástica, a la que consideraban necesaria para combatir las herejías, porque la teología positiva no era arma suficiente para esa batalla. La información sobre la historia de los dogmas, los Concilios, y los elementos de geografía y cronología (tan recomendada por nuestros reformadores) se veía como material muy denso para los alumnos.

Estas eran las grandes líneas que recibió el Consejo de Castilla de parte de la Universidad, y a las que contestó

---

46 ANTOINE GOUDIN (1639–1695), dominico, uno de los profesores de Filosofía y Teología más destacados de la segunda mitad del siglo XVII. Su *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomas dogmata...* (1671), tuvo varias ediciones. Todavía a comienzos del siglo XX el *Dictionnaire de Théologie Catholique* consideraba la obra como una excelente exposición de la escolástica. Esta es la razón por la cual la querían en Salamanca, y algunos innovadores (como Juan Baltasar Maziel en el Colegio Carolino de Buenos Aires, en 1785), querían reemplazarla.

Campomanes, como fiscal del Consejo. Restringiéndonos siempre a la Facultad de Artes, el fiscal aceptaba el currículo sugerido por el claustro, aunque dando Metafísica en el segundo año en lugar del tercero. Por lo tanto, los alumnos de Filosofía estudiarían, en el primer año, la Lógica dividida en sus dos tradicionales partes; en el segundo, la Metafísica y la “Animástica”; y en el tercero, la Física. En esencia, lo que se aprobaba para el curso de Artes no se separaba mucho de la propuesta del claustro. Además, el fiscal aceptaba también que el texto fuera el de Goudin, hasta que la Facultad preparara el suyo propio, eliminando, claro está, las cuestiones inútiles. Apoyaba mucho el curso de Metafísica, por ser una ciencia utilísima y casi necesaria para todas las facultades (nos recuerda a Funes); pero no ocurría lo mismo con la Física de Aristóteles, que si era buena para los teólogos escolásticos, no lo era tanto para los médicos, a quienes servía mejor la Física Experimental, lo que era una solución ambivalente. La cátedra de Filosofía Moral se daría por Aristóteles. Por último, como ni la Física Experimental ni la Medicina se podían tomar sin Matemáticas, se proveían recursos para este último estudio. Lo que importa es que no se produjeron, en esta oportunidad, grandes variantes en el curso de Filosofía.

Por eso dicen Mariano y José Luis Peset Reig, refiriéndose a este asunto: “Una mezcla de religión e incomprensión enfrentaba a los profesores de Salamanca con las nuevas vías del saber”. Pero –agregan– Campomanes “no llegará más que a una posición tibia para la entrada de las nuevas ciencias...”. No se abolieron las pruebas de disputa y no se establecieron los exámenes anuales (que algunos de nuestros reformadores

solicitaban). Finalmente afirman: “los ilustrados retocan, orientan, pero sin entrar hasta el fondo ni apresurarse...”<sup>47</sup>.

Aparte de lo ocurrido en España, algunas situaciones universitarias, así fueran transitorias, y algún plan semejante podían coincidir con el interés de los reformadores. Por ejemplo, importa el caso de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Allí, en 1782, Fray Antonio Liendo y Goicochea, franciscano, quien al parecer había introducido la física experimental en su enseñanza, preparó un plan de estudios para la Universidad (“Proyecto presentado por Fr. José Antonio Liendo y Goicochea, innovando los estudios universitarios, Año de 1782”)<sup>48</sup>. En su propio curso enseñó por Nollet, Fortunato de Brixia, Jacquier y Corsini, y dio a sus alumnos nociones de geometría, óptica, astronomía y geografía. Según su plan, en el primer año se estudiaría Lógica, Metafísica y Moral, según Brixia, Wolff, Leibniz, Corsini, Jacquier y Duhamel. En el segundo se enseñaría Matemáticas (geometría, óptica, mecánica, astronomía, esfera). Aquí se recomendaría a Wolff, Dechales, Cerant, Pluche y Tosca. En el tercero correspondería el estudio de la física experimental, por Nollet, Brixia, Pluche, François Bayle y Boyle. Esto suponía el uso del barómetro, el termómetro y las máquinas neumática y eléctrica, entre otros instrumentos<sup>49</sup>. De estar a estas noticias, la propuesta era bastante avanzada

---

47 Mariano y Luis Peset Reig, “Las reformas ilustradas”, siglo XVIII”, en *La Universidad de Salamanca. I. Trayectoria histórica y proyecciones* (Salamanca, 1989), p. 162, p. 172.

48 John Tate Lanning, *The Eighteenth-Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*. (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1956), p. 67.

49 Lanning, *ibid.*, p. 70.

en lo que respecta a la Física. Pero a la vez, es importante destacar que, según el autor que seguimos, el programa nunca fue oficialmente establecido, aunque hubo voluntarios que se ofrecieron al claustro para ponerlo en ejercicio, de modo que habría tenido alguna forma de puesta en práctica<sup>50</sup>. Su falta de aprobación oficial no deja de ser reveladora, y muestra la misma oscilación presente en otros casos.

Es interesante también que en 1788, es decir, antes que Pérez Calama en Quito y casi contemporáneo a Caballero y Góngora y Rodríguez de Mendoza (1787), Baltasar Marrero, en su curso de Filosofía en la Universidad de Caracas, acortó el estudio de la Lógica, que se daba como siempre en el primer año, para incluir la enseñanza de las Matemáticas. Esto le valió un juicio en su contra que lo llevó finalmente a abandonar la cátedra. Por los Estatutos, el curso de Filosofía era netamente escolástico: Súmulas y Lógica en el primer año, en el segundo la filosofía natural de Aristóteles, y en el tercero Metafísica y el *De Anima*<sup>51</sup>. Por lo tanto, la inclusión de aritmética, geometría y álgebra debió parecer una marcada anomalía.

Esta alusión a ciertas situaciones contemporáneas (a las que hay que agregar la de Juan Baltasar Mazziel, ya recordada), que sin duda deja fuera muchas otras, de igual interés, innovadoras o no, no tuvo aquí otro objeto que situar más concretamente el tema central del trabajo.

Los planes aquí referidos, si bien vinculados a la

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>51</sup> Ángel Muñoz García, "Baltasar Marrero, renovador de la Universidad de Caracas. Notas para una biografía". *Revista de Filosofía*, Universidad del Zulia, 35 (2000-2002), p. 95.

enseñanza, no pueden dejar de ser considerados, de alguna manera, como parte de la historia filosófica hispanoamericana. Y que sólo afectaran a la enseñanza no los disminuye, porque por entonces la filosofía (en el sentido tradicional) estaba representada principalmente por la labor de cátedra. Cualquiera haya sido su éxito (o falta de él) los planes de reforma son expresión del paso a la modernidad en filosofía, y revelan una voluntad de cambio dentro de un movimiento de transición. Aunque sin atisbo de secularización, en ellos la escolástica fue con frecuencia duramente criticada, bien por sí misma, bien por ser terreno donde se encontraban muchas “cuestiones inútiles”, tema este último que fue una obsesión para nuestros representantes del siglo XVIII, aunque su origen venía de mucho antes. (Se puede encontrar en Fray Alonso de la Veracruz en el siglo XVI). Por su parte, el peso ya incuestionable de la ciencia moderna fue ampliamente reconocido. En algunos aspectos nuestros planes estuvieron más “adelantados” que el claustro salmantino –sin tomar a éste como plenamente representativo de la situación española en su totalidad.

Por último, en cuanto al proyecto de Gregorio Funes, creemos que el ejercicio realizado, que combinó el análisis de su Plan con su pertenencia a un clima compartido por otros, nos permite conocerlo mejor. Sin observar el contexto al que perteneció, se correría el riesgo de atribuirle un grado de singularidad que no correspondería a la realidad histórica. (Tal ha sido la interpretación más generalizada). Esto, sin embargo, no lo relativiza. El mérito de modificar una circunstancia concreta buscando una mejora social no pierde nada porque tenga

parecido con lo que ocurre en otras partes. Cada uno de los reformadores estaba en su lugar, tenía dificultades que vencer, se propuso un cambio para mejor y dio su batalla. Ningún clima general, si no lo acompaña la acción decidida, tiene virtudes mágicas para cambiar las cosas ni vencer obstáculos. La vetusta y mediterránea Universidad de Córdoba tuvo su cuota de modernización, de la que no se benefició, en las mismas fechas, la enseñanza filosófica en la ciudad del puerto, abierta sin embargo a todos los aires intelectuales que provenían del Atlántico. Y como quiera que se mida lo que la Universidad cordobesa recibió, lo debió al reconocido y también discutido deán de su catedral, cuya moderada actitud no le impidió decidirse por un cambio que, en lo esencial, apuntaba al porvenir en la dirección correcta.



# LA MODERADA REBELIÓN: LAS REFORMAS A LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XVIII HISPANOAMERICANO

## I. LOS PLANES Y SUS CIRCUNSTANCIAS HISTORICAS

La revolución científica del siglo XVII no fue sólo una cuestión de ciencia, sino también de visión del mundo. España no estuvo en el centro de esa transformación, pero tuvo algunas manifestaciones de ella, ignoradas por algunos críticos y exaltadas *à la* Menéndez y Pelayo por otros. Ciertos intelectuales de la Colonia hispanoamericana de finales del siglo XVIII tomaron conciencia del cambio y trataron de que la región lo asimilara. Lo que más se ha destacado son las declaraciones antiescolásticas, frecuentes e inequívocas, y que sin duda constituyeron un rompimiento con el pasado; pero el fenómeno estuvo lejos de ser simple: hubo acción y reacción, audacias y acomodamientos, aunque de todas formas apuntando hacia una profundización de la reforma en el futuro. A pesar del progreso de las ciencias naturales, la enseñanza de la época no necesariamente adoptaba por completo la nueva situación. Los cursos de Filosofía podían referirse a manifestaciones modernas (un autor, una teoría), a veces mezclado con el enfoque tradicional, pero no siempre había una total superación de la

física aristotélica. Lograr este objetivo sería la intención de algunos innovadores que contrariaron –en ocasiones tras duro combate– la tradición vigente. En el proceso, la escolástica (la escolástica, no la religión que ella apoyaba racionalmente) fue víctima propiciatoria, y por eso la crítica sonaba más radical de lo que realmente era el conjunto del movimiento.

De ahí el interés que presentan las reformas de planes de estudio que en la época se diseñaron para universidades y colegios reales. Seguiremos ese asunto en instituciones de varios lugares (Santa Fe de Bogotá, Popayán, Quito, Lima, Córdoba), sin olvidar lo acontecido en algunas otras partes de Hispanoamérica y España. El interés radica principalmente en los estudios de Filosofía, pero atenderemos también a los cambios sugeridos para la enseñanza de la Teología y el Derecho. Los estudios filosóficos, continuando una tradición medieval, eran sólo preparatorios para las carreras mayores y se impartían a estudiantes muy jóvenes; pero la inquietud por reformarlos constituye una legítima expresión de nuestra historia de las ideas. El solo intento representaba la conciencia de una necesidad, una visión distinta, que es lo que importa para nuestro asunto.

Por último, es muy importante aclarar que la búsqueda no es aquí de historia institucional o de la educación en general, sino sólo de las vicisitudes de la filosofía (adicionalmente, de la teología y el derecho) en un momento de transición. El propósito es mostrar la misma reacción en diferentes lugares de Hispanoamérica, más o menos hacia la misma época y con resultados bastante semejantes, aunque sin aparente vinculación entre los protagonistas, lo que revelaba un clima

común. Parte del interés reside, precisamente, en el enfoque de “historia comparada”, porque individualmente los casos han sido estudiados, pero no sabemos de un tratamiento a la vez detallado y de conjunto<sup>1</sup>.

## 1. Intentos de cambio en Nueva Granada

En Nueva Granada encontramos por lo menos tres intentos de reforma de la enseñanza de la filosofía, dos de ellos incluyendo el pedido de fundación de una universidad pública, solicitud que no fue satisfecha durante el período colonial. A falta de la universidad que tanto se deseaba, las modificaciones trataron de aplicarse a los dos reales colegios que por entonces existían en Santa Fe de Bogotá: el del Rosario y el Colegio Seminario de San Bartolomé. Elaboraron los planes mencionados el fiscal de la Real Audiencia, don Francisco Antonio Moreno y

---

1 La única contribución que conocemos referente a los planes en general es la de Joseph Pérez, “La reforma universitaria y los planes de estudio en torno a 1780”. Este artículo coincide con el presente trabajo en el tratamiento del antiaristotelismo y en el hecho de que los innovadores no sacaran de esa actitud consecuencias extremas para su posición religiosa, pero pone énfasis en el autoritarismo borbónico, en ciertas doctrinas de los jesuitas y otros asuntos relacionados con la Independencia. Encontramos también algunas coincidencias de temas en *Pensamiento universitario latinoamericano. Pensadores y forjadores de la universidad latinoamericana*, aunque esta obra se refiere a la historia de las universidades según grandes panoramas nacionales. Para España, puede verse Antonio Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*.

En las citas, cuando así ha sido conveniente, hemos modernizado la ortografía, y alguna vez la puntuación, si fue necesario. Los datos bibliográficos completos se dan en las Referencias, al final.

Escandón, el arzobispo y virrey Antonio Caballero y Góngora, y un poco más tarde y para la zona de Antioquia, José Félix de Restrepo. Estas propuestas se extienden en el tiempo entre 1768 y 1819.

Como en otras partes de Hispanoamérica y España, una de las causas ocasionales para revisar el estado de la educación superior fue la situación creada por el extrañamiento de los jesuitas en 1767. Los recursos de esta orden, que en general no fueron pocos y quedaron en disponibilidad con su ausencia, se pusieron bajo la vigilancia de Juntas especiales, llamadas de Extrañamiento, de Aplicación o de Temporalidades, las cuales tenían autoridad para aprobar su utilización en nuevos emprendimientos de enseñanza superior.

Hacia 1768 existía en Santa Fe de Bogotá, ante todo, la “Universidad Tomística”, a cargo de los dominicos. Su origen se remontaba a la autorización de Gregorio XIII en 1580. Pasó por muchas vicisitudes, incluidas las eternas disputas con los jesuitas. Sus estudios declinaron hacia la época que nos ocupa, pero de todos modos la orden obtuvo la confirmación de sus derechos en 1798. En palabras de Guillermo Hernández de Alba:

La Universidad Tomística de los dominicos no venía siendo otra cosa sino el lugar donde se otorgaban los grados académicos; no había en ella una sola cátedra donde los estudiantes laicos pudiesen oír el derecho o la medicina ni ejercitarse como profesores. Reducíase el instituto a enseñar filosofía y teología a los miembros de la misma comunidad [dominica]...<sup>2</sup>.

---

2 Hernández de Alba, “El Plan de Estudios del arzobispo–virrey”, p. 289.

El juicio de este historiador muestra que las críticas dirigidas a dicha Universidad por parte del fiscal Moreno y Escandón, como enseguida veremos, no eran exageradas, aunque naturalmente no las admitieran sus dirigentes. Por su parte, desde la expulsión de los jesuitas había dejado de existir la Universidad Javeriana. Funcionaba asimismo la Universidad Agustiniense de San Nicolás de Bari, creada por concesión del papa en 1694 y pase regio de 1703. El cuadro se completaba con los dos Colegios Mayores: el de Nuestra Señora del Rosario, y el Colegio Seminario de San Bartolomé. El primero remontaba su origen a mediados del siglo XVII. Se enseñaba en él filosofía, teología, derecho y medicina. Tuvo buenas relaciones con la Universidad Tomística, y se ha afirmado que hacia fines del siglo XVIII y por influencia de Celestino Mutis, hubo en este Colegio enseñanza de las ciencias experimentales. El de San Bartolomé, fundado en 1615, había estado a cargo de los jesuitas. Los estudiantes de estos dos colegios recibían sus grados en la Universidad Tomística, aunque no cursaran en ella. También existía en Santa Fe el Colegio de San Buenaventura, de los franciscanos, fundado a comienzos del siglo XVIII<sup>3</sup>.

### 1. a. El Plan de Moreno y Escandón

“La primera reacción de tipo general contra las tendencias tradicionales de la enseñanza y contra la filosofía escolástica

---

3 Sobre universidades y colegios en la época: Pinzón Garzón, *La filosofía en Colombia*, pp. 92-98.

[en Nueva Granada]” ha escrito Jaime Jaramillo Uribe, “la encontramos en el proyecto de *Plan de Estudios* redactado en 1774 por el fiscal de la Real Audiencia Francisco Antonio Moreno y Escandón, por encargo del virrey Guirior”<sup>4</sup>.

Moreno y Escandón (1736–1792) había estudiado en el Colegio de San Bartolomé, en manos entonces de los jesuitas, y obtuvo sus grados en Filosofía, Teología y ambos Derechos en la Universidad Javeriana, también de la Compañía. Además de otros cargos y de desempeñarse en la cátedra, en 1762 fue designado abogado fiscal de la Real Audiencia y fiscal Protector de Indios desde 1766. Entre 1764 y 1766 residió en España. Paradójicamente, el antiguo alumno de los jesuitas fue encomendado por el virrey De la Cerda para ejecutar la orden de la expulsión, tras lo cual formó parte de la Junta que decidía sobre los bienes de los expulsos.

Antes de elaborar su plan Moreno preparó, en 1768, un “Proyecto [...] para la erección de Universidad Pública en el virreinato de Nueva Granada, con sede en la ciudad de Santa Fe de Bogotá”<sup>5</sup>. Esta propuesta era resultado del encargo que le había dado la Junta de Extrañamiento para resolver sobre el uso de los recursos de la Compañía. Por lo tanto, en este memorial, gran parte de la argumentación se refiere a las posibilidades de financiamiento de la Universidad pública cuyo establecimiento se proponía.

Lo que más nos interesa es el número y naturaleza de las cátedras que en este proyecto sugería Moreno y Escandón:

---

4 Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, p. 363.

5 Moreno y Escandón, *Proyecto del fiscal...*

dos de Teología especulativa (de prima y de vísperas), una de Moral, una de Escritura, dos de Cánones (prima y vísperas), una de prima de Leyes, una de Instituta, una de prima de Medicina, una de Artes y dos de Latinidad: doce cátedras en total. Como puede observarse, en cuanto a la estructura de cátedras no se presentaba mayor innovación frente a los estudios tradicionales, posiblemente porque el propósito central era obtener del rey la universidad tan anhelada, y no hubiera sido inteligente agregar elementos que pudieran prestarse a polémica y a dilatar por eso mismo la decisión sobre el asunto principal. Piensa el autor que tanto los dos colegios de la ciudad como las órdenes religiosas pudieran interesarse en fundar y dotar algunas cátedras en la universidad proyectada. (Así ocurría en el Carolino de Lima con respecto a la Universidad de San Marcos, según luego veremos).

Como era previsible, los dominicos, que tenían autoridad para conferir grados, objetaron la iniciativa y se dirigieron al rey; pero Moreno afirmaba que este interés, por su carácter privado, no debía predominar frente a la idea de una institución pública. 'Pública', claro está, quería decir también bajo directa autoridad de la Corona, como fue de rigor en la época borbónica. Buena parte del interés en la renovación de los estudios estuvo en sujetarlos al control del Estado, y terminar con la independencia que tenían los regulares, muy en particular los jesuitas<sup>6</sup>.

---

6 Para la injerencia de la Corona en la enseñanza en el caso del Nuevo Reino, puede verse el buen trabajo de Juan Manuel Pacheco, S., *Ciencia, filosofía y educación en Colombia (siglo XVIII)*, pp. 104-107. En este libro (pp. 115-116), se hallará más detalle sobre la reacción de los

Un segundo memorial elevado por Moreno y Escandón al año siguiente (1769) ya no es “académico”, sino más bien político, porque sale al paso de una presentación que había hecho en Madrid un representante del convento dominico, contradiciendo los argumentos en que se había basado la primera propuesta de Moreno y Escandón, de 1768. En este segundo memorial nuestro fiscal denuncia que en toda la región sólo se conceden grados en Santa Fe (por los dominicos), en Quito y en Popayán; pero encontraba que en Santa Fe el procedimiento es muy deficiente, porque se conceden [los títulos] “sin el riguroso examen que es debido y en no pocos casos se reduce a mera ceremonia, sin indagar el tiempo que se ha cursado, el aprovechamiento y demás previas escrupulosas diligencias que debieran preceder...” (Segundo Memorial, 486)<sup>7</sup>. Además, critica duramente la “falta de método con que se estudia en los colegios y conventos religiosos [...] como que sólo se manejan aquellos autores triviales, que más fácilmente contribuyen al estilo silogístico y modo peripatético”. Tras cursar poco más de un año la teología o cánones en el convento de Santo Domingo, el candidato es admitido para dar examen, con tal de que

---

dominicos. El Colegio del Rosario también se opuso a la idea de la nueva universidad (*ibid.*, pp. 117-118).

7 Como se señala en las Referencias, los dos memoriales fueron publicados por Guillermo Hernández de Alba en *Thesaurus*, Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Los números de página del Segundo Memorial de Moreno y Escandón se indican entre paréntesis en el texto tras la referencia: “Segundo Memorial”, que corresponde a la edición de Hernández de Alba. (Los memoriales se reproducen también en *La Ilustración en Colombia*).

pague las correspondientes propinas, “y con esta ceremonia [se] confiere el grado, quedando el que le recibe igual en el premio y privilegios al literato más consumado” (Segundo Memorial, p. 487). La solución, insiste, es la Universidad no confesional. La enseñanza debe estar en manos de “seculares hábiles”, y sólo por excepción en las de los religiosos. “Desdoro sería, no sólo del Estado secular, sino de la monarquía, depositar en una sola comunidad religiosa el tesoro de las ciencias de todo el Reino...”, dice Moreno y Escandón (Segundo Memorial, p. 490). Y no se debería permitir al convento dominico que asuma la enseñanza pública, si se quiere lograr la calidad necesaria, ausente en aquel momento en dicho convento. Este segundo memorial es, por lo tanto, de defensa contra la presentación dominica, pero asoma ya en él la crítica al “modo peripatético”, que se acentuará en su Plan de Estudios de 1774. Sobre la enseñanza de los dominicos en la época de las declaraciones de Moreno y Escandón que se han citado, conviene reproducir una vez más el testimonio de Hernández de Alba:

No movió al Fiscal Moreno el menor espíritu de partido ni menos maligna intención o animadversión por la universidad privada de los Padres Dominicos; planteó su ineficacia e inexistencia como cuerpo universitario, hecho histórico e indiscutible pues sólo se ejercitaba un privilegio, privativo del Pontificado, reducido en Santa Fe de Bogotá a un cuerpo examinador, tantas veces sin autoridad para aprobar o reprobar los estudios hechos en los dos Colegios Mayores de la capital, el Rosario y el San Bartolomé, pues a las aulas de la [Universidad]

Tomística solamente concurrían como estudiantes los novicios de la Orden de Predicadores<sup>8</sup>.

En el documento principal, es decir, el Plan de 1774, vuelve a insistir en la necesidad de crear la Universidad secular; pero mientras ésta no existiera, las reformas podrían aplicarse a los dos principales colegios de la ciudad. Moreno, dice Jaramillo Uribe,

... no era un espíritu racionalista en el sentido moderno, ni un heterodoxo. Como funcionario de la monarquía estaba imbuido de las ideas dominantes en España en la época de Carlos III, lo que quiere decir que era regalista –esto es, partidario de un fuerte control de la Iglesia por parte del Estado– y que participaba de las tendencias hacia la modernización de la enseñanza que dominaban en Madrid. Había viajado por España y visitado la Universidad de Alcalá, donde seguramente se enteró de los planes de reforma de los estudios teológicos que se fomentaban desde ese centro docente en que la tradición erasmista había echado tan fuertes raíces<sup>9</sup>.

El título del Plan de 1774 era el siguiente: “Método provisional e interino de los estudios que han de observar los colegios de Santa Fe, por ahora, y hasta tanto se erige universidad pública o Su Majestad dispone otra cosa”. Advertía en él nuestro fiscal que “el buen gusto de la filosofía moderna no ha

---

8 Hernández de Alba, en la edición de Moreno y Escandón, *Proyecto del fiscal*, p. 474.

9 Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano*, p. 364.

llegado al paladar de los jóvenes, y aun se les aparenta como fantasía vana, e inútil vanidad, opuesta a la autoridad de los mayores que nos precedieron” (*La Ilustración*, p. 261)<sup>10</sup>. En cuanto a la aplicación restringida a los colegios mientras no se fundara la universidad, requería, con frases inequívocas, que “se necesita vigilancia continua, para que no se infesten los colegios con los perniciosos espíritus de partido, y de peripato o escolasticismo, que se intenta desterrar, como pestilente origen del atraso y desórdenes literarios...” (*La Ilustración*, p. 262). Con el típico y particular eclecticismo de la época, señalaba que siempre que haya adhesión a una determinada escuela habrá parcialidad y defensa de la correspondiente posición, sin la necesaria objetividad. Al referirse al sistema de disputas como parte de la enseñanza (que había sido muy criticado por algunos autores), invita a los dos colegios a “solemnizar” los actos públicos de conclusiones, y si asisten a ellos lectores de los conventos, debe asegurarse “que no se convierta el acto en tumulto de voces y empeño de parcialidades con encono de las voluntades y detrimento de la caridad cristiana y de la quietud pública” (*ibid.*).

---

10 El Plan se reproduce en *La Ilustración en Colombia*, con el título: *Método provisional de estudios de Santa Fe de Bogotá para los Colegios* (1774). De esta publicación tomamos los números de página correspondientes a las citas, después de la referencia ‘*La Ilustración*’. Anteriormente el Plan se había publicado en el *Boletín de Historia y Antigüedades*, Bogotá, vol. XXIII, núm. 264–265 (1936).

### *Filosofía*<sup>11</sup>

Adentrándose en el plan para la parte correspondiente a la filosofía, escribe Moreno y Escandón:

Si en todo el orbe sabio, ha sido necesaria la introducción de la Filosofía útil, purgando la lógica y metafísica de cuestiones inútiles y reflejas, y sustituyendo a lo que se enseñaba con nombre de Física los sólidos conocimientos de la naturaleza, apoyados en observaciones y experiencias; en ninguna parte del mundo parece ser más necesaria que en estos fertilísimos países, cuyo cielo, y suelo, convidan a reconocer las maravillas del Altísimo depositadas a tanta distancia de las sabias academias, para ejercitar en algún tiempo la curiosidad de los americanos (*La Ilustración*, p. 264).

Los dos colegios tenían sólo una cátedra de Filosofía, lo que significaba aguardar al fin del trienio para poder comenzar nuevo curso. Y lo mismo era válido para Teología y Jurisprudencia. En consecuencia, recomendaba el Plan que cada año se pudiera comenzar y terminar un curso de filosofía, aplicándose lo mismo a las otras dos facultades, lo que suponía tres cátedras en cada caso.

El curso de Filosofía duraría tres años. El primero se repartiría entre la Lógica y las Matemáticas. En Lógica -propone- se darán “unos elementos claros y concisos”. Es decir, se ofrecerán las reglas “de dirigir el entendimiento” para pensar bien, pero

---

11 Dividiremos la exposición de los planes en apartados correspondientes a Filosofía, Teología y Derecho o Jurisprudencia.

se eliminarán muchas cuestiones que se incluían antes, y se evitarán las tradicionales disputas, es decir, “el mal método introducido en nuestras escuelas en que se acostumbra disputar todas las materias con cavilaciones y sofisterías inútiles” (*La Ilustración*, p. 266). La lógica debe ser preceptiva, “cuyas reglas tomen bien de memoria los estudiantes” (*ibid.*). El texto que parece más apropiado para su estudio es el de “Fortunato de Brechia” (*ibid.*)<sup>12</sup>. En cuanto a la segunda parte del primer año, después de Navidad “se dará principio a los elementos de aritmética, álgebra, geometría y trigonometría de Wolff”. Esta enseñanza sería preliminar a la “física útil”. Con esta formación, que combinaría la lógica con el razonamiento matemático, se podría permitir a los estudiantes “que vayan ordenando algunas proposiciones, formando silogismos, sobre las dificultades que ocurren en estos tratados” (*La Ilustración*, pp. 266-267). Así preparados –piensa Moreno– los estudiantes sabrán más en el primer año del nuevo sistema, que en el trienio completo del anterior (el escolástico), “cuyo carácter es la tenacidad del propio dictamen y el origen de la facción” (*La Ilustración*, p. 267).

---

12 FORTUNATO DE BRIXIA (Brescia) (1701-1754). Fraile capuchino. Filósofo y teólogo, pero muy reconocido por sus estudios en ciencias naturales. Autor de *Philosophia mentis, methodice tractata* (1749). Como en este caso, en los siguientes trataremos de proporcionar breves datos de los autores recomendados para la enseñanza, especialmente de los que son poco conocidos hoy, o no es fácil encontrar en las historias generales de la filosofía. Estos datos provienen de distintas fuentes, impresas y *on line*. A veces la fuente se menciona (un autor particular, por ejemplo), pero no así cuando se trata de enciclopedias, diccionarios y otras obras de referencia. Es una simple tarea de asistencia al lector, para la cual el autor no reclama originalidad alguna.

El segundo año se dedicaría a la Física: Física General y la mayor parte de la Física Particular. Pero declara el autor: “Nada tiene de física cuanto hasta aquí se ha enseñado en nuestras escuelas, con ese nombre; parece que de propósito se ha olvidado el examen de la naturaleza, y contentándose con algunas expresiones generales, se fue introduciendo un lenguaje filosófico totalmente opuesto al de la verdadera filosofía, y sin tratar de la naturaleza, que es el instituto de la Física” (*ibid.*). El resultado era una física inútil para los teólogos, y muy perjudicial para los estudiantes de otras carreras. Al teólogo le interesa conocer la buena física, para no caer en “la superstición y credulidad en que fácilmente cae el vulgo” (*ibid.*). La carrera más común de los eclesiásticos es la de los curatos, y desde ellos los curas pueden “dirigir a los demás hombres en sus parroquias”, especialmente “en un país cuya geografía, su historia natural, las observaciones meteorológicas, el ramo de agricultura y el conocimiento de sus preciosos minerales está clamando por la instrucción...” (*ibid.*). (Sin los curas, es el mismo argumento que usarán otros, pero especialmente Caballero y Góngora: la necesidad que tienen tierras ricas, pero inexploradas, de ser conocidas para arrancarles sus frutos).

Muy al tono de la época, afirma: “Queda ya prevenido que en la filosofía debe prevalecer el eclecticismo” (*ibid.*). Y en ninguna parte más necesario que en la física, donde hubo varios sistemas “hasta el siglo presente”, pero ahora se reconocen como determinantes “la experiencia [y las] observaciones”. “Este es el plan que se proponen los físicos de nuestros siglos, renunciando a todo espíritu de sistema, y parece el mismo que siguió Fortunato en su Física”, si bien hay que leerlo con

cuidado en lo referente a Newton (*La Ilustración*, p. 268). Sobre Newton tiene la misma alta opinión que veremos en Toribio Rodríguez de Mendoza: “Ya está fuera de toda controversia que la doctrina de este filósofo no entra en la clase de los sistemáticos, como abiertamente confiesan las Academias de Europa” (*ibid.*). Es decir, mientras en física, Descartes o Gassendi se considerarían todavía “sistemáticos”, miembros de escuela sobre los que recae la desconfianza del espíritu de partido, Newton sería la verdad científica comprobada.

En cuanto al tercer año, los cinco primeros meses se ocuparían en la Metafísica. Estos asuntos “podrán comprenderse bajo los tratados generales de Ontología o doctrina del ente en general, y Pneumatología o doctrina de los espíritus. Esta última se subdivide en Psicología, esto es, doctrina del alma racional, y Teología natural o conocimiento de Dios por la luz natural” (*ibid.*). “En este mismo orden dispuso su Metafísica el referido Fortunato” (*ibid.*), que vuelve a ser el autor preferido.

El resto del tercer año se dedicaría a la Filosofía Moral. “Son indecibles los daños que se han originado de haber estado desterrado de nuestras escuelas el estudio de la Ética” (*ibid.*), que es esencial para los teólogos y los juristas, pero también “para todos los hombres literatos [...] [que] influyen [...] sobre el resto del pueblo” (*ibid.*). La ética completa la formación del filósofo, porque de nada serviría todo el resto del saber si se ignorara “en qué consiste la suma felicidad del hombre” (*La Ilustración*, p. 269), dice con palabras muy semejantes a las que emplearán Rodríguez de Mendoza y Funes. Naturalmente, se reitera el *leit motiv*: para que este estudio rinda sus frutos, “se deben evitar las cuestiones estériles y puramente especulativas,

que no dejan jugo alguno en el corazón del hombre” (*ibid.*). Entiende el autor que este estudio, que ocupará los últimos cuatro meses del año final del curso, se podrá llevar a cabo “instruyéndose bien a fondo en los principales capítulos de la filosofía moral de don Gregorio Mayans, y leyendo con atención los del libro primero” (*ibid.*)<sup>13</sup>.

Estos eran los tres cursos o años de Filosofía. “Ilustrados los estudiantes con los tres cursos de una filosofía útil [...], lograrán hacer sus estudios con mayores ventajas” (*ibid.*), es decir, aprovecharán este nuevo enfoque filosófico para seguir las carreras mayores.

Entre las reglas generales estaba la recomendación de que los alumnos no copiaran al dictado la exposición del profesor, contrariando así una costumbre muy arraigada. En su reemplazo deberían seguirse textos o manuales para cada curso. Como muestra de interés en la física experimental, se consideraba conveniente que los rectores de los dos colegios aportaran alguna suma para comprar instrumentos, “ya que por ahora no sea asequible por falta de medios una colección de máquinas” (*La Ilustración*, p. 278).

### *Teología*

En teología, coincide Moreno y Escandón con los otros reformadores en dos rasgos principales: la escasa utilidad de la teología al uso (escolástica o especulativa), y la necesidad de volver a las fuentes de la Escritura y a la historia eclesiástica.

---

13 Brixia no incluía la Ética en su manual, una de las razones por las que no fue adoptado en Alcalá.

Veía la teología que se estudiaba entonces como abundante en cuestiones “reflejas, inútiles e interminables”. Por basarse en la filosofía peripatética, olvidaba “los Lugares Teológicos, de donde deberían sacar las verdaderas pruebas para afianzar sus conclusiones” (*La Ilustración*, p. 269). Si en un momento fue necesario usar el lenguaje de la filosofía de Aristóteles, después del Concilio de Trento “volvieron los teólogos a tratar esta ciencia [...] con la majestad y pureza con que [se] había enseñado en los primeros siglos, señalándose entre nuestros españoles Melchor Cano, en su obra *De locis...*” (*La Ilustración*, p. 270). De tal modo, los estudiantes salían “destituidos de la lección de los libros sagrados, de las decisiones de los Concilios, del conocimiento de la Historia Eclesiástica y de las enseñanzas de los Santos Padres” (*ibid.*). Se requería cambiar de método y tener una teología “purgada de cavilaciones y sofisterías, libre de todo espíritu de partido, y tratada con la reflexión y el decoro que corresponde a su alto objeto” (*ibid.*).

Como hizo con la filosofía, detalla las materias a seguir en los cinco años del estudio de la Teología. Los grandes temas serían: Lugares Teológicos por Melchor Cano; el “Psalterio”; los Evangelios (más cronología bíblica y geografía de lugares sagrados); Hechos de los Apóstoles; los Concilios, incluidos los realizados en América; cartas de San Pablo. Ya en el cuarto y el quinto año, asimilados “los verdaderos principios de la teología fundamental” en los primeros tres, comenzarán los alumnos

... a hacer buen uso de ellos, exponiendo e ilustrando las conclusiones que se pretende probar en Teología, [...] y sin mezclarse en las inútiles cuestiones que se han introducido

con nombre de Teología especulativa, sabrán refrenar la desmedida curiosidad del entendimiento humano, reconociendo sus estrechos límites, sujetándose humildemente a lo que Dios se ha dignado revelar, y la Iglesia ha decidido, bebiendo en los demás puntos la doctrina pura de los Santos Padres (*La Ilustración*, p. 272).

En todos estos asuntos hace mucho hincapié en que los alumnos fijen de memoria ciertos aspectos de las fuentes indicadas.

Da diversos autores además de Cano para Lugares, entre ellos: el “aparato bíblico” de Bernardo Lamy, complementado con Pedro García Galarza y Martínez Cantalapiedra; el curso teológico del “ilustrísimo Juan Claudio de la Poipe” para los dos últimos años; también Abelli, y para Concilios, Carranza. Para los alumnos que después de concluidos sus estudios permanecieran en los colegios para mayor perfeccionamiento recomienda un año de estudio de Historia Eclesiástica por Alejandro Natal y el abad Fleury<sup>14</sup>.

---

14 LAMY, Bernard (1640–1715). Oratoriano francés, sacerdote y profesor, defensor del jansenismo. Tuvo dificultades en su enseñanza debido a sus preferencias cartesianas. Su tratado *De l'art de parler* (1675), ampliado en 1688 con el título de *La rhétorique ou l'art the parler*, ha sido considerado como “la retórica de Port-Royal”. También escribió *Apparatus ad Bibliam Sacram* (1687), traducido como *Introduction a la lecture de l'Écriture Sainte* (1689) y reeditado en 1696 como *Apparatus Biblicus*. GARCÍA DE GALARZA, Pedro (c. 1539–1604). Obispo de Coria. Escribió *Institutionum evangelicarum libri VIII*. MARTÍNEZ DE CANTALAPIEDRA, Martín (m. 1579). Cumplió pena de la Inquisición. Obra: *Hipotiposi in Sacram Scripturam*. LA POYPE DE VERTRIEU, Jean-Claude (1655–1732). Obispo de Poitier. Escribió *Compendiosae Institu-*

### *Derecho*

En materia de derecho, nuestro fiscal es marcadamente regalista, y abundan las referencias al derecho real y al “derecho absoluto y universal que compete a nuestro soberano como patrono y como conquistador de este nuevo mundo, que introdujo en tan remotas distancias la religión católica, con beneficio de la universal Iglesia y propagación de la fe” (*La Ilustración*, p. 276). En consonancia con esto, llama a descartar muchos principios de canonistas ultramontanos.

Por no haber posibilidad de enseñar separadamente el Derecho Civil y el Canónico, se estudiarían juntos.

Los estudios de Jurisprudencia durarían cinco años. Se comenzaría con el Derecho Romano (los cuatro libros de la *Instituta* de Justiniano con los comentarios de Arnaldo Vinnio) y

---

*tiones Theologicae* (1708). ABELLY o Abelli, Louis (1603–1691). Teólogo francés. Obra: *Medulla theologica ex Sacris Scripturis* (1650). También escribió una vida de Vincent de Paul, con muchos pasajes contra los jansenistas, suprimidos en ediciones posteriores. Autor asimismo de una *Defensa de la jerarquía de la Iglesia* (1659). CARRANZA, Bartolomé (1503–1576). Dominicano, arzobispo de Toledo. La Inquisición lo cuestionó y sufrió prisión por sus *Comentarios al catecismo cristiano* (1558). La obra que ahora interesa es *Summa Consiliarum et pontificum* (1546). NATAL ALE]ANDRO. Conocido con este nombre en español, se trata de Alexandre Noël (1639–1725), dominico, galicano y jansenista. Se opuso a la bula *Unigenitus Dei Filius*, de Clemente XI, que condenaba la obra de Pasquier Quesnel por considerarla adherida al jansenismo. “Su *Historia eclesiástica* fue incluida en el Índice Romano en 1684”. FLEURY, Claude (1640–1723). Eclesiástico francés, fue secretario de Bossuet. La obra más conocida: *Histoire ecclésiastique*. Muy influido por el galicanismo. Su *Catecismo histórico* fue puesto en el Índice. Igual suerte corrieron sus *Institutiones juris ecclesiastici* y sus discursos sobre las libertades de la Iglesia galicana. Véase Pacheco, *Ciencia, filosofía y educación*, pp. 108–110.

notas de Heinecio. Esto se compensaría con la debida atención al “Derecho Patrio”, incluyendo Leyes de Indias (Instituta de Torres). Se continuaría con el Derecho Canónico, para el cual la guía sería Van Espen, “complementado con la importante, piadosa y sólida doctrina” del “Abad Fleuri”. Recomendaba tener mucho cuidado para cumplir con la obligación del juramento de no enseñar nada que sea contrario a la regalía.

Los juristas que permanecieran en la escuela para profundizar estudios (caso semejante al de los teólogos después de los estudios regulares) se dedicarían a los temas del Estado, según el tomo primero “de las instituciones políticas del Barón de Bielfled [*sic*], traducido a nuestro idioma” (*La Ilustración*, p. 274)<sup>15</sup>.

Puede concluirse que en Moreno no hay el rechazo del derecho romano que se encontrará en Rodríguez de Mendoza y en Calama; que dedica gran atención al derecho canónico, aunque consideraba que para entonces se enseñaba mal; y que muestra gran preocupación por defender el derecho de la

---

15 VINNEN (Vinnius, Vinnio), Arnoldo (1588–1657). Jurisconsulto holandés, protestante, profesor de Derecho Romano en Leyden. Fue muy utilizada en España su obra *Comentarios a la Instituta*, reeditada por Heinecio con comentarios. VAN ESPEN, Zeger Bernhardt (1646–1728). Canonista belga, profesor en Lovaina. Tuvo problemas por sus ideas jansenistas y galicanas, y debió expatriarse. Su obra principal: *Jus canonicus universum* (1701). También recomienda Moreno y Escandon a Antonio AGUSTÍN (1517–1586), jurisconsulto, canonista, humanista y filólogo, de actuación destacada en Trento. Escribió varias obras sobre derecho romano. FLEURY (nota 14). BIELFELD, Jacob von. Su obra *Instituciones políticas* tuvo dos traducciones españolas, versiones del francés. Su tema era la sociedad civil, las leyes, la real hacienda y en general todo lo que pertenece al gobierno (Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma*, p. 123).

Corona. Toma muy en cuenta la organización de la Universidad de Alcalá en estos aspectos.

Después de los detalles de las tres carreras, termina con consideraciones generales. El número de catedráticos de la Universidad que se proponía sería de 13: tres de Filosofía, cinco para Teología, e igual número para Jurisprudencia. Los exámenes deberían ser rigurosos. Todos los domingos “se tendrá un acto de dominicales”, pero durante el curso “no se admitirán actos públicos de conclusiones, pues la experiencia acredita el mucho tiempo que inútilmente se pierde con estas asistencias” (*La Ilustración*, p. 280). Las conclusiones se llevarían a cabo después del fin del curso lectivo, como se ha establecido para las universidades de España. Aunque se siga principalmente a un autor como modelo, el maestro deberá exponer las opiniones de otros, “sin formar contención ni preferencia entre opiniones” (*La Ilustración*, p. 281).

En el mismo año de 1774 la Junta de Temporalidades aprobó el Plan y lo comunicó a los rectores de los dos colegios para que lo adoptaran. En 1776 el virrey Guirior mostraba su satisfacción por los resultados del nuevo tipo de enseñanza: “.. en sólo un año que se ha observado este acertado método se han reconocido por experiencia los progresos que hacen los jóvenes en la aritmética, álgebra, geometría y trigonometría, y en la jurisprudencia y teología...” (*La Ilustración*, p. 290). Y la emprendía contra el convento de Santo Domingo, por su tenaz oposición, “apoyado en el clero secular”.

Mas tarde, sin embargo, se vio que faltaban recursos para sostener todas las cátedras, y que en el caso de algunas (posiblemente matemáticas y la nueva física) no había maestros

preparados para su cometido –lo que no extraña, puesto que se trataba de una innovación. Más importante, el Plan creó resistencias por parte de los dominicos y de algunos doctores. Los dominicos se dirigieron al rey en julio de 1778, “para lamentarse del desmedro de los estudios con el nuevo plan, en el que en lugar de la lógica, física, metafísica, teología escolástica y cánones, se mandaba enseñar aritmética y geometría”, “y una aparente filosofía moral”<sup>16</sup>. No fueron éstas las únicas quejas, pero la inconformidad con el cambio resultaba evidente y, además, sintomática.

Como consecuencia, en julio de 1779 “se resolvió adoptar un [nuevo] método [es decir, plan] provisional, más acorde con el seguido antiguamente, para evitar los malos efectos de un cambio radical”<sup>17</sup>. De acuerdo con él, en Filosofía se seguiría, como antes, la modalidad escolástica, volviendo al texto anteriormente utilizado, el de Antoine Goudin, aunque recortándole, a juicio del maestro, algunas cuestiones<sup>18</sup>. “La filosofía, en este nuevo [es decir, viejo] plan, se cursaría en tres años: el primero dedicado a la dialéctica y a la lógica, el segundo

---

16 Pacheco, *Ciencia, filosofía y educación*, p. 112.

17 *Ibid.*, p. 112.

18 GOUDIN, Antoine. Dominico, m. 1695. El *Dictionnaire de Théologie Catholique* lo considera uno de los profesores de Filosofía y Teología más destacados de la segunda mitad del siglo XVII. La obra que se utilizaba era *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata tom. IV comprehensa* (1671), que tuvo ediciones hasta fecha tan tardía como 1859. El mismo *Dictionnaire* considera que era “una excelente exposición de las teorías fundamentales de la filosofía escolástica”. Goudin fue también motivo de disputa en el Río de la Plata. Véase más adelante: (3. Las reacciones negativas), la crítica de Juan Baltasar Maziel a Goudin.

a la metafísica y a la filosofía moral, y el tercero a la física”<sup>19</sup>. Es decir, se anulaba toda reforma, y la física volvía a su cauce aristotélico. Otras modificaciones se hacían para Teología y Derecho, que aquí omitimos.

Ante esta circunstancia, los alumnos del Colegio de San Bartolomé expresaron su disgusto de volver al texto de Goudin. Consideraron la última decisión de la Junta de Estudios como “poco conforme al espíritu del siglo, al gusto del público y a las bellas ideas que se nos inspiraron en las primeras clases” (*La Ilustración*, p. 377). Inclusive estuvieron dispuestos a pagar ellos mismos un profesor de filosofía “que nos instruya en los elementos de la física y de matemáticas, que nos de algunas ideas de botánica y de historia natural, en una palabra un profesor que nos haga conocer el suelo que habitamos y las riquezas que nos rodean” (*ibid.*). Entre tanto –decían–, el profesor oficial del nuevo Plan podía seguir enseñando “el rancio peripato”. Ellos no querían “dar entrada [...] a esa filosofía delirante...” (*ibid.*). Por su parte, algunos profesores del Colegio del Rosario se negaron a enseñar por Goudin. Pero nada de esto impidió que así muriera el Plan de Moreno y Escandón.

El *Plan Moreno* no era, como se ha creído habitualmente, un plan revolucionario, ni representaba un brote del racionalismo moderno, ni de la cultura enciclopedista que se difundía desde Francia. Era un proyecto de reforma que intentaba unir la tradición con algunos progresos del pensamiento moderno. La base de los estudios seguían siendo las disciplinas clásicas

---

<sup>19</sup> Pacheco, *Ciencia, filosofía y educación*, p. 112.

de las universidades coloniales, a saber, lengua latina, gramática, filosofía, teología y derecho. Se contemplaban como nuevas materias la física, la ética y las matemáticas<sup>20</sup>.

Todavía en 1806 se vuelve a retomar el tema de la universidad pública, con su correspondiente plan. Pero ya en 1798 el rey había confirmado en sus derechos a la Universidad de los dominicos<sup>21</sup>.

### **1. b. El Plan del arzobispo-virrey, Caballero y Góngora**

Otro plan de tendencia modernizante fue preparado en Nueva Granada por Antonio Caballero y Góngora en 1787, siempre apuntando a la creación de una universidad pública, la cual tampoco en ese momento se concretó.

Antonio Caballero y Góngora (1723-1796) es conocido como el arzobispo-virrey, porque ya era arzobispo (desde 1779), cuando fue nombrado virrey del Nuevo Reino de Granada en 1782. Tuvo una extensa y destacada actuación en España, a donde regresó después de su virreinato. Había sido anteriormente obispo de Chiapas y de Mérida de Yucatán. Tuvo una

---

20 Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano*, p. 364. Aunque el juicio expresado es correcto en general, que se tratara de las mismas materias no quiere decir que tuvieran el mismo contenido. En cuanto a la física, no era nueva sino reorientada. Más adelante (pp. 366-368) recuerda otras opiniones dadas sobre Moreno y Escandón en relación con el pensamiento de la época y frente a la Iglesia. Indica asimismo que los autores que este último seleccionaba eran, con alguna excepción, católicos; pero católicos franceses y galicanos.

21 Pacheco, *Ciencia, filosofía y educación*, pp. 120-122, da cuenta de las vicisitudes posteriores que sufrió el plan de la universidad pública.

controvertida actuación frente a la revuelta de los comuneros de 1781, al aceptar las condiciones impuestas por aquéllos, y más tarde declarar nulo lo acordado. Fue sin embargo promotor de medidas modernizadoras, posiblemente en parte por su estrecha relación con el sabio Celestino Mutis, cuya influencia debió reflejarse en el Plan que preparó.

Antes, en 1786, había restablecido la cátedra de Matemáticas en el Colegio del Rosario, en una acción semejante a la que el virrey Amat realizó en Lima en 1771. Así lo informa a Celestino Mutis, que había regentado esa cátedra, “en diversas temporadas, como catedrático perpetuo” (*La Ilustración*, p. 298)<sup>22</sup>. De su inclinación hacia las ciencias y sus consecuencias prácticas dice:

El particular amor con que he mirado siempre las ciencias útiles, y los vivos deseos que me han abrazado por su propagación en este Reino, esperaban sólo el feliz instante que pudiese amanecer en esta América el dichoso y deseado día de ver planificados, apoyados y sostenidos dignamente los utilísimos conocimientos de las matemáticas, física, astronomía, mecánica, etc. (*La Ilustración*, p. 297).

---

22 Con respecto a esta cátedra de Matemáticas, una nota previa del fiscal interino daba a entender que sería necesario pedir recursos al rey para sostenerla, y que por circunstancias jurídicas sólo quedaría establecida como “estudio supernumerario y sin que por él puedan optar grados los jóvenes...” (*La Ilustración*, p. 295). Es decir, la innovación tenía alcances limitados. También señalaba este fiscal que no se aplicaría a la Universidad existente (la “Universidad Tomística” de los dominicos), lo cual, conociendo la historia anterior, no extraña.

Y si bien esas materias no habían estado ausentes por completo anteriormente, el virrey se sentía su restaurador, “y quien las ha revocado como de un destierro largo y vergonzoso a que las había obligado la ignorancia, y el indiscreto celo por la antigüedad” (*ibid.*). La expresión: “el indiscreto celo por la antigüedad”, que significaba lo contrario de la modernización, representaba precisamente el obstáculo que debía removerse para lograr el triunfo de las ciencias útiles.

El Plan de Caballero y Góngora llevaba por título: “Plan de Universidad y Estudios Generales que se propone al rey nuestro señor, para establecerse, si es de su soberano real agrado, en la ciudad de Santa Fe, capital del Nuevo Reino de Granada”<sup>23</sup>. No pretendía ser un “código completo de constituciones, reglas y arbitrios” (*Boletín*, p. 293), porque eso hubiera insumido más tiempo y estudio; pero sí determinaba que las normas existentes caducarían cuando fueran contrarias al nuevo Plan. La Universidad que una vez más se proponía tendría por nombre el de “Real Mayor de San Carlos, en obsequio del Sabio y Augusto Monarca su fundador” (*Boletín*, p. 294).

El Plan, que en general no es muy detallado, tiene consideraciones sobre autoridades, modalidades de enseñanza y cátedras específicas. En cuanto a autoridades, se destaca el Director de Estudios, que sería de hecho el Presidente de la Universidad, y su Protector. Entre sus atribuciones se menciona:

---

<sup>23</sup> Nos hemos servido de la reproducción del Plan realizada por Guillermo Hernández de Alba en *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, 2:2 (1946). Los números de página que aparecen a continuación de cada cita en el texto van precedidos de la referencia: “*Boletín*”.

Usará de medios suaves pero eficaces a fin de que los hijos de los artesanos, labradores y personas miserables así dentro como fuera de la capital se apliquen al estudio de las artes industriales si no tienen proporción para seguir otra carrera (*Boletín*, p. 295).

Aunque la expresión reflejaba todavía el prejuicio de la época, la decisión implicaba una oportunidad social, pero sobre todo un interés en campos prácticos y utilitarios (“artes industriales”), necesarios para la economía y la sociedad, más allá de las carreras tradicionales.

Sobre la enseñanza en general, se refiere al tratamiento que deberá darse a los alumnos para su mejor aprovechamiento, y el modo de impartir los conocimientos. Como, igual que en los demás planes, se aprueban autores de manuales a los cuales seguir, considera que ya no se justifica el dictado. Respecto de los idiomas, estima que si bien en Teología y Escritura debe mantenerse el uso del latín, “las facultades relativas a la humanidad y sociedad política” deben explicarse en la lengua nativa (*Boletín*, pp. 304-305).

En los tiempos destinados por la costumbre para los actos públicos de conclusiones se elegirán tres discípulos de los más sobresalientes para dar testimonio al público, que es el objeto de la institución de estos actos del aprovechamiento de los discípulos y del desempeño del maestro en gloria y lucimiento del Colegio (*Boletín*, p. 307).

Sostenía que los exámenes debían ser rigurosos.

### *Filosofía*

Las indicaciones sobre cátedras son breves. Filosofía se enseñaría en tres cursos o años. El primero estaría ocupado por la Lógica (“reducida de puros preceptos con las reglas fundamentales de la crítica”); la Metafísica, en sus dos partes de Ontología y Pneumatología; y la Ética, “usándose para todo esto de las obras del Genuense” [Genovesi] (*Boletín*, pp. 310–311). (Puede observarse cuánto queda recargado el primer año, para dedicar casi el resto del curso a la Física). A diferencia de lo que dicen Moreno y Escandón y Rodríguez de Mendoza, en este Plan se permite que con los elementos del primer año de Filosofía se pueda pasar al estudio del Derecho.

En el segundo año se darían algunas nociones de aritmética, geometría, trigonometría y álgebra, las necesarias para el estudio de la física. Física General se enseñaría en los ocho últimos meses de este segundo año, “reduciendo todas las lecciones al conocimiento del cuerpo en todas sus relaciones y leyes naturales, por los mejores autores: Musschenbroeck, Nollet y Mr. Siguard de la Fond, traducido al castellano” (*Boletín*, p. 311)<sup>24</sup>.

El tercer año estaría ocupado con la Física Particular o experimental “por los autores citados con sus explicaciones de

---

24 MUSSCHENBROECK, Petrus van (1692–1761). Holandés. Profesor en Utrecht y Leyden. Físico muy reconocido, perteneció a varias Academias de Ciencias europeas. Introdutor de Newton en Holanda. Autor, entre otras obras, de *Epitome elementorum physico-mathematicorum* (1726) e *Introductio ad philosophiam naturales* (1762). NOLLET, Jean-Antoine (1700–1770). Célebre científico francés de la época. Se interesó principalmente por el problema de la electricidad, especialmente los fenómenos de su conducción.

Newton, algunos principios de Astronomía, Geografía y Cronología, lo más indispensables por los mismos” (*ibid.*). No se podrá graduar de bachiller o maestro quien no haya atendido los tres años, además de examen de cada una de las tres partes.

Caballero y Góngora es quien proyecta más cátedras de ciencias naturales, y su orientación práctica es evidente. Agregadas a la de Matemáticas, habría la de Botánica y la de Química. El estudio se orientaría según los asuntos que tengan mayor relación con la industria y el comercio, como la mecánica, la estática, la hidrostática y la hidráulica. En Matemáticas habría dos tipos de alumnos: de asistencia obligada y de concurrencia voluntaria. Los primeros estudiarán por “la obra grande de Bails” y los segundos por su compendio (*ibid.*).

En la cátedra de Botánica, además de los principios de esta ciencia, se darían lecciones de historia natural. Se enseñaría por Linneo. “Para la historia natural se podrá hacer un compendio o curso sacado de las obras de Mr. Vallmont de Bomaré y del famoso conde de Buffon” (*Boletín*, p. 312)<sup>25</sup>. Se proveerían recursos para el Jardín Botánico, el Museo de Historia Natural, el Laboratorio químico, el teatro anatómico y el fomento de artes industriales. En cuanto a la Química, se explicarían los principios de esta ciencia, tanto los que pertenecen a la “teórica” como a la práctica, y se harán las correspondientes aplicaciones a las artes industriales.

---

25 Valmont de Bomaré, Jaime Cristóbal (1731–1807). Naturalista francés, realizó largos viajes de estudio por Europa. Fue corresponsal de Rousseau y de Linneo. Escribió: *Catalogue d'un cabinet d'histoire naturelle* (1758); *Extraite nomenclatur du système complet de mineralogie* (1759); *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle* (1765), con varias reediciones.

### *Teología*

Las cátedras de Teología serían: Lugares Teológicos; Historia y Disciplina Eclesiástica y Concilios; Sagrada Escritura; Teología Moral; Teología de Prima; Teología de Vísperas (las dos últimas en base a Santo Tomás). A diferencia de Moreno y Escandón, Caballero hace lugar, en algunas cátedras de Teología, para que sean ocupadas por un representante de la orden franciscana, o dominica, o agustiniana. Para cada cátedra da los textos o manuales que se seguirían: Cano para Lugares, y el “Aparato Teológico” de Pedro Annato; Berti, Alejandro Natal y Fleury para Historia Eclesiástica y Concilios; los “aparatos” de Lamy, más “las Disquisiciones de Fraser” y “las Disertaciones” de Calmet” para Sagrada Escritura; el Catecismo de “Puguet”, más Concina y Cunigliati para Teología Moral; el compendio de Berti y Santo Tomás para Teología de Prima<sup>26</sup>. El curso

---

26 ANNATO es un autor que en las reformas españolas se encuentra entre los posibles textos para Lugares Teológicos o Sagradas Escrituras. BERTI, Giovanni Lorenzo (1696–1766). Teólogo italiano, agustino. Desde 1748 ocupó la cátedra de Historia Eclesiástica en Pisa. Por una obra sobre la enseñanza teológica de San Agustín fue acusado de jansenismo, aunque Benedicto XIV no concordó con ese juicio. Entre otras obras, escribió una *Historia eclesiástica* (1753), que en edición abreviada (1760) fue reeditada varias veces (inclusive en 1872). ALEJANDRO NATAL, FLEURY, LAMY (nota 14). CALMET, Agustín (1672–1757). Benedictino francés. Exégeta bíblico, entre los primeros en utilizar la exégesis literal. Autor de *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1707–1716), con reediciones. También: *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes a l'écriture Sainte* (1720), reeditada como *Trésors d'antiquités sacrées et profanes* (1722). CONCINA, Daniello (1687–1756). Teólogo moral dominico, famoso como predicador. Generó controversia su *Storia del probabilismo e rigorismo* (1743), contra la que reaccionaron los jesuitas. Igual efecto ocasionó su *Theolo-*

total insumiría entre cuatro y medio y cinco años: 18 meses para Lugares e Historia Eclesiástica, 18 meses para Escritura y Moral, y el resto para las dos de “Teología especulativa”, lo que indica que era menos radical en la simplificación de los estudios teológicos. Para licenciado o doctor se requerirían otros 18 meses de pasante.

### *Derecho*

En Derecho las cátedras y la extensión de su correspondiente estudio serían las siguientes. Derecho Canónico: se extendería por 18 meses. Derecho Civil (tres años), incluyendo historia de este derecho, “aprovechándose de los opúsculos de Gradita [sic] o Godofredo”; Leyes del Reino; y Derecho Público. La duración total sería de cuatro años y medio, y nadie podría graduarse en Cánones sin aprobar Derecho Civil. Valen también, como en Teología, los 18 meses adicionales para obtener la licenciatura o el doctorado<sup>27</sup>.

---

*gia christiana dogmatico-moralis* (1749–1751). CUNIGLIATI (Cunilati, Cuniliati), Fulgencio (m.1759). Teólogo dominico, intervino en los debates sobre el probabilismo. Autor de *Universae theologiae accurata...*. FRASSEN, Claude (1620–1711). Franciscano. La referencia de Caballero y Góngora podría ser a *Disquisitiones biblicae* (1682). Contra esta obra escribió Noël Alexandre (nuestro NATAL ALEJANDRO), *Dissertatio ecclesiastica ... adversus Claudium Frassen*, pero esta última obra fue condenada por Inocencio XI. Autor también de una *Philosophia academica...* (1668), y de *Scotus academicus* (1672–1677). PUGUET: véase Pouguet, nota 63.

27 GRAVINA, Juan Vicente (1664–1740). Jurisconsulto italiano. Obra: *Opera seu originum juris civilis* (1704, 1737). Fue llamado por el papa a enseñar a Roma, a pesar de sus ideas jansenistas. “La obra, por su contenido, está más en la línea de las obras de derecho natural que de las rigurosamente históricas” (Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma*, p. 123).

También habría dos cátedras de Medicina, de prima y de vísperas.

La intención general de la propuesta de Caballero y Gón-gora puede apreciarse por lo que expresó en la relación de actividades cumplidas durante su virreinato:

Todo el objeto del plan se dirige a sustituir las útiles ciencias exactas en lugar de las meramente especulativas, en que hasta ahora lastimosamente se ha perdido el tiempo; porque un Reino lleno de preciosísimas producciones que utilizar, de montes que allanar, de caminos que abrir, de pantanos y minas que secar, de aguas que dirigir, de metales que depurar, ciertamente necesita más de sujetos que sepan conocer y observar la naturaleza y manejar el cálculo, el compás y la regla, que de quienes entiendan y discutan el ente de razón, la primera materia y la forma sustancial<sup>28</sup>.

### **1. c. José Félix de Restrepo**

José Félix de Restrepo (1760-1832) estudió en el Colegio de San Bartolomé (Santa Fe de Bogotá), donde se graduó en Filosofía, materia que enseñó en el mismo Colegio desde 1778. En esta cátedra agregó, al contenido tradicional, conocimientos de matemáticas, acorde con la tendencia que ya vimos en casos anteriores y veremos en los siguientes. En 1780 se doctoró en Derecho en la Universidad Tomística. También enseñó Filosofía en el Colegio-Seminario de Popayán, donde tuvo por discípulos a figuras de la ciencia y el pensamiento del

---

<sup>28</sup> Citado por Guillermo Hernández de Alba, "El Plan de Estudios del arzobispo-virrey", p. 293.

país, como Francisco José de Caldas y Francisco Antonio Zea, entre otros. Desde 1813 desempeñó el mismo magisterio en Medellín, y a partir de 1822 nuevamente en el San Bartolomé. De los promotores que hemos seleccionado en este trabajo fue el único que desarrolló por escrito un curso completo de Filosofía, del cual por lo menos hay noticias de su Lógica y su Física. Fue parte del movimiento de Independencia y se opuso a la institución de la esclavitud.

En un “Reglamento para las escuelas de la Provincia de Antioquia formado por orden del Gobierno”, de 1819, Restrepo propuso algunas directivas para la creación de un “Colegio Seminario en que se enseñen Filosofía, Teología Dogmática y Moral”<sup>29</sup>.

### *Filosofía*

En la propuesta de Restrepo el estudio de la Filosofía tendría una duración de tres años. En el primero se comenzaría por “una lógica clara, al mismo tiempo que concisa, que contenga los preceptos del raciocinio en todas sus especies...” (*Obras*, pp. 202–203). Considera que la enseñanza debiera impartirse en castellano, “pero cuidando de añadir en latín los pasajes escogidos de los autores, a fin de que se perfeccione el estudio de un idioma tan necesario” (*Obras*, p. 203). La Lógica tomaría dos meses. “Luego que estén impuestos

---

<sup>29</sup> El Reglamento se encuentra en las *Obras completas* de Restrepo. Los números de página van en el texto, después de la referencia: ‘*Obras*’. Hay otra edición publicada por la Secretaría de Educación y Cultura Departamental y la Fábrica de Licores de Antioquia, de 1978. Por la naturaleza del documento, no se refiere a los estudios de Derecho.

en las reglas del raciocinio, [...] [los alumnos] comenzarán a disputar, teniendo a la vista las reglas que habrán fijado en la memoria..." (*ibid.*). De todas maneras, se evitará "la sutileza o jerigonza escolástica tan enemiga de la claridad; y las disputas se harán en estilo socrático..." (*ibid.*). El resto del primer año se empleará en los elementos de Aritmética, Geometría, Trigonometría, Algebra y parte de secciones cónicas. Se trataría de obtener por lo menos los preceptos principales para la necesaria comprensión de la física.

El segundo año se destinaría a la Física, que atendería a los tratados siguientes: "propiedades generales de los cuerpos; leyes del movimiento; leyes de la gravedad, que comprenden el movimiento de los péndulos y de los proyectos [¿proyectiles?] con los principios de la balística o artillería; la estática y mecánica; la hidrostática e hidráulica; la óptica, dióptrica y catóptrica; la geografía con los principios de astronomía, y el sistema del mundo; la aerometría, con la descripción, uso y experiencias de la máquina pneumática, termómetro, barómetro, etc., y el tratado de los meteoros" (*Obras*, p. 204). Agrega además los puntos de física "que tanto se han cultivado en los últimos tiempos, como la electricidad, el galvanismo, y aires facticios" (*ibid.*), no omitiendo la botánica. Como puede verse, el cuadro es muy amplio para un año de estudios, pero es muestra del interés por el asunto. En el tercer año se estudiaría Metafísica (el ente y sus propiedades; las causas; Dios "en cuanto autor natural"; inmortalidad del alma "y su comercio con el cuerpo"); y Filosofía Moral. En el estudio de la Filosofía (y desde luego, en general) se evitarán las cuestiones inútiles, "como por ejemplo: si la lógica es ciencia especulativa o práctica, y otras de aquella clase",

prefiriendo siempre las cuestiones útiles, y entre éstas, “las que tengan más relación con las necesidades del hombre” (*Obras*, p. 205). A fin de año habrá conclusiones públicas, presididas por el maestro. Se invitará al vecindario y asistirá el Cabildo.

### *Teología*

El primer artículo de la parte correspondiente a Teología es del siguiente tenor:

Ya conoce el mundo literario la inutilidad de la teología escolástica, que se enseñaba en las escuelas del Reino, y sólo tenía el nombre de tal. La teología no es otra cosa que la inteligencia de los dogmas sagrados de la religión por la Escritura Santa, tradición y Padres. Todo lo demás es una jerga inútil con que se ha mantenido la ignorancia y pervertido el ingenio, causándose a veces disputas escandalosas que han turbado la paz de la Iglesia. Ella [la teología] debe restituirse a la pureza de los primeros siglos, y tratarse con la dignidad que corresponde a su sagrado objeto. Los teólogos, según el método que se observaba, no sacaban la menor tintura de los libros sagrados, que es la fuente de la teología; se quedaban sin historia eclesiástica; y después de haber obtenido grados eran enteramente peregrinos en el país de la teología (*Obras*, p. 206).

Sobre este artículo dice Restrepo que es “sacado casi a la letra del que formaron los celosos patriotas don José Celestino Mutis y don Francisco Moreno y Escandón por orden del ilustrado Virrey don Manuel Antonio Flórez, y que no fue aprobado por el Gobierno español” (*Obras*, p. 205).

El curso de Teología duraría cuatro años. En ellos se estudiarían: los *Locis* de Cano; el “Psalterio”; los evangelios de San Mateo y San Marcos; los de San Lucas y San Juan; los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles; los Concilios (sin omitir los de América); las cartas de San Pablo y, a lo largo de los cursos, el Antiguo Testamento. Para este último se aprovechará “la Biblia de [...] Agustín Calmet”. Para el Nuevo Testamento, el “aparato bíblico” de Lami, más García Martínez y Cantalapiedra; y Bartolomé Carranza para los Concilios.

Debería fundarse un Colegio Seminario, para instrucción del futuro clero. “Allí deben aprender una buena suma de moral, como la de Concina, Grosin u otra que señale el Ordinario Diocesano; el Concilio Tridentino, las Sinodales de Caracas y las conferencias del señor Masillon” (*Obras*, p. 208)<sup>30</sup>.

En un Apéndice Propone también “una escuela de medicina, química y anatomía reunidas bajo un solo maestro” (*Obras*, p. 209). En cuanto al plan en general, reconoce que por el momento no había maestros capaces de ejecutarlo completamente, lo que era indicativo de la situación. Vuelve a señalar la falta de una universidad no confesional, años después del reclamo de Moreno y Escandón y Caballero y Góngora. “Tres siglos han corrido desde el descubrimiento de las Américas, [y] no tenemos en la Nueva Granada, y quizá en la América

---

30 CALMET (nota 26). LAMY, CANTALAPIEDRA, CARRANZA (nota 14). CONCINA, Daniello (nota 26). La alusión a GROSIN pudo referirse a que Francisco Santos Grosin reeditó con cambios y agregados, en 1801, la obra *Prontuario de teología moral*, originalmente escrita por el dominico Francisco Larraga. La referencia a ‘Masillon’ pudo ser a Jean-Baptiste MASSILLON (1663–1742), oratoriano francés, célebre como predicador y orador sagrado.

toda, una sola Universidad bien establecida; aun las de Lima y Méjico, según el testimonio de la Enciclopedia metódica, no merecen este nombre” (*ibid.*)<sup>31</sup>. Y concluye:

Sería de suma importancia que hubiese una cátedra destinada a enseñar a fondo las matemáticas. Su estudio debería durar dos años, y el resto de Filosofía quedaría reducido a uno. Las matemáticas son la parte más útil y necesaria de las ciencias, y en ellas están depositados casi todos los conocimientos humanos (*Obras*, p. 210).

Se ve, pues, que Restrepo, catedrático de Filosofía, habría restringido su asignatura a un breve resumen para intensificar el conocimiento de las matemáticas. Tal era el empeño de ponerse al día en lo que se veía como el futuro del saber.

De Restrepo se conservan, además, tres discursos u oraciones que abundan en la posición que adoptó en su Plan o Reglamento. La más significativa y la que más interesa por la fecha es la “Oración para el ingreso de los estudios de Filosofía, pronunciada en el Colegio Seminario de la ciudad de Popayán, en el mes de octubre de 1791”. (Las otras dos son: una de 1822, inaugurando la cátedra de Filosofía en el Colegio de San Bartolomé, y otra de 1825, clausurando el mismo curso en dicho Colegio).

---

31 La referencia podría ser a la *Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières*, etc., obra monumental que apareció entre 1782 y 1832, y que estaba basada en la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert. Es posible imaginar la indignación de don José Eguiara y Eguren si hubiera conocido el juicio citado sobre la Universidad de México.

En la primera “Oración” (la de 1791) afirma que todavía hay “espíritus superficiales” que piensan que “las matemáticas y [la] física moderna[s] están reñidas con la religión”<sup>32</sup>. Por eso en el curso espera mostrar que la filosofía natural “es el estudio y averiguación de las obras de Dios, como autor de la naturaleza”, y lejos de ser contraria a la religión, le es útil, favorable y necesaria. Además de que trae “innumerables bienes a la sociedad, y que es el feliz origen de todas las buenas artes y descubrimientos útiles”<sup>33</sup>. En cuanto al curso mismo que bosqueja la Oración, se comenzaría con la Lógica, que enseña a pensar, pero, una vez más, “no una lógica erizada de la inútil jerigonza de la escuela”, sino acompañada “de las reglas de la crítica”<sup>34</sup>. Luego seguirían la aritmética, la Geografía, la Astronomía, la Metafísica y la Filosofía Moral<sup>35</sup>.

“La filosofía que emprendemos”, afirma en otro lugar, “no es cartesiana, aristotélica ni newtoniana. Nosotros no nos postramos de rodillas para venerar como oráculos los caprichos de algún filósofo. La razón, y no la autoridad, tendrá derecho a decidir nuestras disputas. Tampoco nos detendremos en examinar cuestiones que no tengan verdadera relación con los intereses del hombre y sea preciso olvidar al salir del estudio,

---

32 La Oración de 1791 se encuentra en Hernández de Alba, *Vida y escritos del doctor Félix de Restrepo*. La última cita, *ibid.*, p. 137.

33 *Ibid.*, p. 138.

34 Este último tema (la crítica) era parte de los manuales de Lógica de la época, y se desarrollaba dentro de la cuestión del método. La misma indicación vimos más arriba en Caballero y Góngora.

35 Hernández de Alba, *Vida y escritos*, pp. 144–148

como son casi todas las celebradas en la escuela peripatética”<sup>36</sup>.

Por último, y como es común en nuestros innovadores, la búsqueda de los rasgos modernos en la enseñanza se detiene en el umbral del respeto por la religión. Así, se refiere Restrepo severamente a ciertos filósofos, y habla de “las impías máximas de Lucrecio, Espinosa, Bayle y otros nombres execrables”<sup>37</sup>.

## 2. Toribio Rodríguez de Mendoza y el Colegio de San Carlos de Lima

En Lima, las innovaciones se dieron en el Colegio de San Carlos, ya que la Universidad de San Marcos se mostró poco permeable a ellas. El principal impulsor de los esfuerzos modernizadores fue el abogado, sacerdote y doctor en Teología don Toribio Rodríguez de Mendoza, considerado por Daniel Varcárcel como “el más eminente educador” de Perú<sup>38</sup>.

El punto de partida, también aquí, fue la expulsión de los jesuitas (1767) que, al igual que en el resto de Hispanoamérica, dejaba un vacío educacional que trataba de llenarse utilizando tanto los antiguos claustros de la Compañía como sus recursos financieros (“Temporalidades”).

En 1735 se había reunido el conjunto de las constituciones (“antiguas, añadidas y modernas”) de la Universidad de San Marcos. Pero, como todo a lo largo de la América hispánica, es la segunda mitad del siglo XVIII la que trae propuestas de

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 148–149.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>38</sup> Valcárcel, *Historia de la Universidad de San Marcos*, p. 81.

cambio y las consiguientes resistencias. El conde de Aranda solicitó al virrey Amat (1771–1776) que dictara nuevas constituciones para la Universidad de San Marcos. Estas constituciones estuvieron listas en mayo de 1771 (coincidiendo en fechas con la reforma salmantina). Valcárcel afirma que “el novísimo Reglamento trajo tal confusión en la vida administrativa de San Marcos que su aplicación fue diferida”<sup>39</sup>, lo cual es una versión suavizada de lo que realmente ocurrió, a saber, que además de alguna razón económica hubo resistencia a su aplicación y los cambios no se concretaron. De todos modos, por este documento se sugería la creación de cátedras nuevas y, en particular, se trataba de remozar la de Matemáticas, que al parecer no funcionaba. La Universidad continuó “en situación de interinidad y precariedad, gobernada por unas antiguas constituciones y retazos de las nuevas”<sup>40</sup>. En 1783, quince años después que el virrey Amat comenzara su esfuerzo renovador, continuaba esa empresa don José Baquijano y Carrillo, uno de los más destacados reformistas. Pero en ese mismo año perdió Baquijano la elección del Rectorado de la Universidad ante un candidato tradicionalista, y con ello se frustró la posibilidad de su acción.

El espíritu innovador se trasladaría entonces al Colegio de San Carlos, que había resultado de la fusión que el mismo Amat realizara, en 1769, de otros dos: el colegio de San Martín, que había sido de los jesuitas, y el de San Felipe.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>40</sup> Ten, “El Convictorio Carolino y la introducción de la ciencia moderna en el Perú colonial”, p. 521.

Don Toribio Rodríguez de Mendoza (1750–1825) estudió en el Seminario de Santo Toribio. Es dato interesante que de su rector (Agustín Gorrochátegui) se haya dicho que “introdujo el buen gusto en las escuelas, desterrando las cuestiones inútiles, las sutilezas vanas y las cavilaciones sofisticas, y sustituyendo en su lugar el uso de la Escritura Sagrada, de la Historia Sagrada, de los Concilios y los Padres”<sup>41</sup>. Continuando su formación, y después de ordenarse como sacerdote en 1770, Rodríguez de Mendoza recibió en San Marcos sus grados en Filosofía y Teología. Esas dos “facultades” las enseñó en el mismo Seminario, agregando, en el caso de Filosofía, la enseñanza de Moral, antes no incluida, y que sólo se adoptó en la Universidad en 1784.

Rodríguez de Mendoza fue nombrado rector del Carolino en 1786. En 1787 ya había elaborado un nuevo plan de estudios, “cuya falta se hacía notar por la inadecuación de la enseñanza real [la del Colegio] con la seguida en la universidad y la consiguiente falta de una guía oficial para los estudios”<sup>42</sup>. La vida de don Toribio fue más compleja de lo que indica este resumen, llegando hasta compartir las vicisitudes de la lucha por la Independencia<sup>43</sup>. Inclusive, además del Plan, y en

---

41 Vargas Ugarte, S.J. *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares*, p. 10.

42 Ten, “El Convictorio Carolino”, p. 525.

43 Una apreciación de la obra educativa de Rodríguez de Mendoza y de la función del Carolino en relación con el movimiento de Independencia peruano puede encontrarse en Alejandro Rey de Castro Arena, *El pensamiento político y la formación de la nacionalidad peruana, 1780–1820*, pp. 94–97. Este autor afirma que entre las ideas de la época “ilustrada”, que fueron parte del “clima propicio para la reforma educativa de Rodríguez de Mendoza”, se dio el “rechazo a la autoridad de la revelación, [y] de las sagradas escrituras” (*ibid.* p. 90). Sin prejuizar

el mismo espíritu, fue autor de otros documentos, de los que más adelante daremos noticia.

Hacia 1816, cuando ya los recursos del Convictorio eran muy escasos y por ese motivo declinaba su influencia, Rodríguez de Mendoza recordaba mejores tiempos y afirmaba que el Convictorio había sido “luz que alumbr[ba] a todo este continente”<sup>44</sup>.

El Plan de Rodríguez de Mendoza queda muy determinado en su naturaleza y extensión por las decisiones sobre posibles autores de manuales o compendios que pudieran adoptarse. En la Introducción se daban razones para recomendar que los alumnos estudiaran por esos compendios y no por las obras originales de esos u otros autores, más extensas y complejas, y para las cuales supuestamente no tendrían bastante concentración<sup>45</sup>. La idea no era sacar de los estudios grandes filósofos, teólogos o juristas, condición que es “obra de los años”, sino enseñar “el camino de las letras y las guías seguras que pueden conducirlos a su término” (*Real Convictorio*, p. 71). Indica también que no convienen los exámenes globales, sino los de cada materia por separado. Está constantemente preocupado porque las exigencias se adapten a las posibilidades de intelección de los alumnos, en general muy jóvenes.

---

sobre las ideas de la época, eso no ocurrió con Rodríguez de Mendoza ni con ninguno de los reformadores.

44 *Los ideólogos. Toribio Rodríguez de Mendoza*, tomo I, vol. 2, p. 173.

45 Seguimos el texto del Plan de Rodríguez de Mendoza en la edición de Vargas Ugarte, *El Real Convictorio Carolino*. Los números de página se dan en el texto, después de la referencia: “*Real Convictorio*”.

Ante todo, la buena educación de esos estudiantes importaba mucho para la religión y el Estado. Se la propone como el “medio más eficaz y más corto para formar hombres de bien, buenos socios y buenos republicanos y ponerlos en aptitud de ser buenos fieles, piadosos cristianos y a cubierto de la superstición y libertinaje” (*Real Convictorio*, pp. 71-72). Pero en América no se ha conocido la buena filosofía. Hasta la expulsión de los jesuitas “ocupó despótico el imperio literario de este nuevo mundo el famoso Aristóteles” (*Real Convictorio*, p. 72). El resultado, dice Rodríguez de Mendoza anticipando juicios desmedidos del siglo XIX, fue “un reino de tinieblas”:

El sofisma, la preocupación, el prejuicio: ideas abstractas que tuvieron su origen en el cerebro de algunos ilusos y que pasaron a otros más fanáticos, sin poder jamás conciliarlas con la realidad de las cosas; cuestiones metafísicas, confusas, enredadas y ridículas eran el fútil entretenimiento de las aulas y el único miserable patrimonio de la juventud estudiosa (*ibid.*).

Descartes, Gassendi y Newton sólo se conocían para abjurar de ellos. “Si alguno por fortuna había logrado tomar algunas ligeras nociones de filosofía moderna, vivía aislado y no se atrevía a sacarla del corto recinto de su gabinete por no padecer la infamante censura de hereje o libertino” (*ibid.*). Algo hicieron los jesuitas para mejorar esa situación, pero fue la Junta de Temporalidades la que dio un paso adelante con el plan de estudios que se preparó para la Universidad de San Marcos, el cual sin embargo sólo se aplicó al Carolino, “a pesar

de las muchas y muy crueles persecuciones que ha experimentado [el Colegio] en esta parte” (*ibid.*).

### *Filosofía*

Dentro del Plan de Rodríguez de Mendoza, el primer período de estudio de la Filosofía correspondía a la Lógica, precedida de nociones de historia de la filosofía. Para estas materias prefiere el texto de lógica de Heinecio, porque “tiene las mismas ventajas que su historia” (*Real Convictorio*, p. 74)<sup>46</sup>. “Nada omite de lo que tratan los mejores dialécticos, y tiene cien preciosidades que le son propias” (*ibid.*). Estos no son los únicos elogios que tiene para la Lógica de Heinecio, además de la virtud de aprenderse, junto con su historia de la filosofía, en la mitad del tiempo del que se usaría para Arnauld, Genovesi o Verney. Las dos materias de Heinecio se podrían concluir en seis meses.

Examinados los alumnos en la Lógica, deberán pasar a la Ontología, “que propiamente hablando no es más que un apéndice de la Lógica” –afirma, sin que esté claro por qué (*ibid.*). Para Ontología prefiere, de Verney, *De re metaphysica*. “Este excelente tratadito es una llave maestra para entender y hablar

---

46 HEINECIO, Johann Gottlieb (1681–1741). Muy conocido en la Facultades de Leyes españolas por sus obras: *Historia iuris civiles Romani...* y *Elementa iuris civilis secundum ordinem Institutionum et Pandectarum*. Sobre derecho natural fue autor de: *Elementa iuris naturae et Gentium* (1744). “Según P. Hazard, el éxito de su obra en toda Europa fue enorme” (Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma*, p. 122). Es autor también de una Lógica y de un manual de Filosofía Moral, “que eran conocidos en nuestras Universidades y que aconsejan algunos planes de estudio” (*ibid.*).

con propiedad el lenguaje facultativo de las ciencias y evitar mil disputas inútiles y otras tantas cuestiones de nombre” (*Real Convictorio*, p. 75). Tiene también –otra vez– la ventaja de poder compendiarse fácilmente. Los alumnos podrían examinarse de esta obra en cuatro meses, con lo que se tendrían diez del primer año, quedando dos “para estudiar algunas cuestiones útiles y curiosas escritas en método de escuela, para que los niños se ejerciten en la disputa y en el silogismo que no deben abandonar del todo” (*ibid.*).

Después de la ontología se pasaría a la Física, pero forzosamente a ésta deberá preceder el estudio de las matemáticas (aritmética, álgebra, geometría, trigonometría, secciones cónicas y cálculo infinitesimal). Para ello se seguiría el libro de “Benito Ballis” [¿Bails?], que considera muy bueno además de ser muy claro y estar escrito en castellano. Esto último “no es poca ventaja, pues este es un estudio que se debe hacer en lengua propia” (*ibid.*), dado que exige mucha atención, y estudiado en latín se sumaría el problema del idioma. Estos elementos se podrían dividir en tres exámenes: el primero, aritmética y álgebra, en tres meses; el segundo geometría, dos meses; el tercero en otros tres meses, es decir, ocho meses en total<sup>47</sup>.

Al pasar a la física le importa al autor del Plan eliminar el espíritu de partido. Para ese propósito es lo mismo ser cartesiano o gassendista que aristotélico: son los autores los que deben acomodarse a la naturaleza, y no ésta a determinadas

---

<sup>47</sup> En un documento de 1816 tiene más amplias consideraciones sobre la enseñanza de las matemáticas, la física y otras disciplinas en el idioma vernáculo, especialmente para los que seguían la carrera eclesiástica o del foro. (*Los ideólogos*, pp. 167–168).

teorías. Con ese criterio elimina a algunos por cartesianos y a otros por seguir a Gassendi. Pero –nota fundamental– este criterio no se aplica a Newton, como vimos antes en Moreno y Escandón. Ofrece su justificación: “El sistema del sabio inglés no está fundado como los demás en hipótesis arbitrarias sino en principios incontestables...” (*Real Convictorio*, p. 76). Por eso Diderot y D’Alembert lo miraron como verdadero y demostrado, y todos los sabios de Europa se han declarado por su partido. “El matrimoniado con vínculo indisoluble con las matemáticas y tan conforme a la demostración y al cálculo le da un realce tan sublime que lo pone a cubierto de la sospecha de falsedad o principio” (*ibid.*). Por ese motivo no se puede omitir su enseñanza a la juventud. Sólo restaría entonces la cuestión de por cuál autor se expondría el sistema de Newton. Considera que Leseur, Jacquier y Musschenbroek son los mejores, pero prefiere el último, por haber sido adoptado en Alcalá y en los reales estudios de Madrid, lo que significa que fue aprobado por el soberano. Lo recomienda por muchas razones: “la claridad de las ideas, la exactitud en los cálculos, la eficacia en la demostración y el raciocinio, y la destreza en aplicar la experiencia para probar sus asuntos” (*Real Convictorio*, p. 77); y finalmente porque explica “con admirable propiedad” el sistema (*ibid.*). Otra razón:

... estos elementos están sueltos: no dependen de nociones preliminares de lógica u ontología [...] y de las cuales suele depender la inteligencia de ciertas expresiones o voces facultativas como sucede por lo regular con los autores que escriben curso completo, que para estudiar su física es necesario antes

haber estudiado su dialéctica, tal vez poco digna aun de ser consultada (*ibid.*).

Además, se podría estudiar en un año y medio, dividido en seis o siete exámenes.

De no ser este autor, se preferiría el Jacquier, que es muy sencillo y muy acomodado a “la escuela” [escolástica]. Además de que Alcalá lo incluye entre los que se pueden seleccionar, por él se estudia en Valencia y Toledo y, sobre todo, en Roma en el Colegio de la Propaganda de la Fe, “por la seguridad de su doctrina”. “Se podría acabar en un año y cuatro meses, más corto que el otro, y en cuatro exámenes (seis meses para la física general y diez para la particular); pero tiene el inconveniente de que supone el conocimiento de su lógica y su metafísica”, que “son muy largas y no muy buenas” (*Real Convictorio*, p. 78)<sup>48</sup>.

“Concluida la física, pasarán a estudiar la teología natural, pneumatología, que trata de los espíritus, Dios y el alma...” (*ibid.*). Esta parte puede exponerse en compendio “por los elementos metafísicos del Genuense” [Genovesi], para lo que

---

48 JACQUIER, François (1711–1788). Matemático y físico francés, de la orden de los Mínimos. Enseñó Sagradas Escrituras en el Colegio de la Propaganda, en Roma. Tuvo la cátedra de Física Experimental en el Colegio Romano, y en 1773, la de Matemáticas. La obra que se utilizaba en Hispanoamérica era *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodata*, 1757, y varias ediciones posteriores. En español se publicó en Valencia en 1787 y 1815; en Alcalá, 1786; en Madrid 1795. Esta obra contenía dos volúmenes de Lógica y Ontología, tradicionales, y otros dos de aritmética, álgebra, geometría, física, astronomía, geografía y filosofía moral. Fue autor de una obra sobre Newton, muy reconocida en su época.

alcanzarían tres meses, de modo de “pasar a la ética con que deben concluir el curso” (*ibid.*).

La ética es “la parte más interesante de todas, como que es el fin del estudio de la filosofía dirigido a rectificar el corazón para formar hombres de bien...” (*ibid.*). La obra de texto que se propone es otra vez la de Heinecio, “que en su clase campea como inimitable, como la mejor y más completa...” (*ibid.*). Por ser muy compendiosa y pequeña, la duración sería de tres meses. Es conveniente además porque el derecho natural y de gentes lo estudiarán por el mismo autor. Debe recordarse que el currículo escolástico incluía, por lo general, la lógica, la física y la metafísica, por donde la inclusión de la ética era una innovación del Plan, como lo había sido en Moreno y Escandón<sup>49</sup>.

Estas son las líneas de un plan de tres años y medio de duración, quedando medio año para un repaso general antes de los exámenes o actos públicos, que no deben dispensarse.

Hay una recomendación final para que en la escuela de gramática se instruya “en la doctrina de Jesucristo”, porque de otro modo aquellos que se dedicarán al estudio del Derecho sin pasar por Teología “se quedan toda la vida como si fueran paganos con bautismo” (*Real Convictorio*, p. 79).

Después de elaborado el Plan, llegó a manos de su organizador la obra sobre Lógica y Metafísica de Juan Augusto Ernesto, hecha en Madrid por orden del rey, es decir, que tuvo “la aprobación del soberano” (*ibid.*), algo que siempre importa a estos autores. Esta obra le merece tan elevado concepto (in-

---

49 Vargas Ugarte, *El Real Convictorio*, p. 11.

cluido el hecho de ser breve), y la encuentra “tan acomodada a nuestras ideas, según lo que tenemos establecido en nuestra introducción”, que no le importa alterar un poco el orden de la enseñanza. Pero encuentra muy feliz la circunstancia de que en el texto de Ernesto se encuentren expuestas la lógica, la ontología, la teología natural, y la historia de la filosofía, esta última redactada por D. Manuel Joaquín de Condado (*ibid.*). De tal modo, puede reemplazar a Heinecio (en Historia de la Filosofía y Lógica), a Verney (en Ontología) y al “Genuense” (en Pneumatología y Teología Natural). La historia de la filosofía de Condado es un gran acierto, por la cual da a su autor “mil gracias en nombre de la juventud estudiosa y otras tantas y muy rendidas al Excmo. Sr. Conde de Floridablanca, protector de las letras y los sabios” (*Real Convictorio*, p. 80). Con el libro de Ernesto se ahorraría tiempo de enseñanza: en lugar de 15 meses se podría hacer en ocho o nueve. Si se dedicaran tres en “algunas cuestiones útiles escritas en el método de escuela”, de todos modos se ahorrarían tres “que son muy preciosos para ocuparlos en otras materias” (*ibid.*). En síntesis, después de haber estudiado la historia de la filosofía por Condado y la Lógica y Metafísica por Ernesto, podrán seguir con las matemáticas de Bails, la física de Musschenbroek y la ética de Heinecio.

Agrega otra aclaración: para aprovechar bien el libro de Ernesto será preciso asegurarse que los estudiantes pasen por un año de latinidad, la mitad del tiempo ocupados en Cicerón o en composiciones, y la otra mitad traduciendo precisamente la obra de Ernesto, que verán en el siguiente año. La duración del curso, por lo tanto, estaría sujeta a los autores que se uti-

lizaran en Física y a que una buena parte de él se diera por Ernesto o no. Se puede estimar en tres años o más<sup>50</sup>.

### *Teología*

Como vimos en casos anteriores, las declaraciones sobre la Teología forman parte de una tendencia de la época entre los renovadores: indiscutida la religión, se desea volver a una teología dogmática, basada en las fuentes de la Escritura, y se critica acerbamente la teología propia de la escolástica. Para Rodríguez de Mendoza, el objeto de la teología es “Dios y Jesucristo, sus misterios y doctrinas” (*Real Convictorio*, p. 81). El objetivo de una teología tal es conducir al hombre a “una felicidad sobrenatural y eterna” (*ibid.*). De esta senda se apartaron los teólogos escolásticos, a quienes juzga muy negativamente.

Olvidados enteramente de la Escritura y de la tradición y entregados a los raciocinios capciosos de una mala, sutil y perjudicial dialéctica, todo lo abismaron en una miserable, confusa y ridícula metafísica, cuyo lenguaje tosco, impropio, bárbaro y grosero, sustituyen al estilo respetable y majestuoso de los libros santos y de los padres y doctores de la Iglesia (*ibid.*).

De ese modo, en ocho o diez años de teología se sabía menos de la religión cristiana que con un superficial catecismo. Y continúa: “Las cuestiones de puro alambicadas en los

---

50 HEINECIO (nota 46), JACQUIER (nota 48). MUSSCHENBROEK (nota 24). ¿ERNESTI, Johans August? (1707–1781). Filólogo y teólogo, promotor del neohumanismo en Alemania. Como teólogo favoreció la interpretación filosófica e histórica. Autor de *Clavis ciceroniana* (1777).

fogosos delirios de una imaginación desacertada, fundados en los principios arbitrarios de la secta y probados por las sofisticas sutilezas de una razón ciega, desprevenida, ignorante y deslumbrada, hacían sus delicias” (*ibid.*). Era el Diablo que traía a América “la peste de la teología peripatética” que se desterraba en Europa. Tal pareciera que Dios permitió esto para que, tras el error, se recuperara la verdadera teología, gracias a Carlos III. Se trata de un juicio todavía más duro que en otros reformadores.

La carrera de Teología duraría cinco años. El texto que prefiere es el compendio de Duhamel<sup>51</sup>. Este autor acomodó la filosofía moderna al uso de la escuela, y en su obra de 1691, que “acordó la teología y [la] escolástica” (*Real Convictorio*, p. 85), mereció muchos elogios. Hizo un compendio en 1694. Rodríguez de Mendoza lo considera excelente, sobre todo en lo que toca a la moral, esencial para el ciudadano y el sacerdote. Después de la historia sagrada y eclesiástica y los Lugares Teológicos, se estudiará el Duhamel por el resto de la carrera, más algunos autores complementarios. En otra parte aclara que los estudios de estos asuntos en el Carolino “son completos y en

---

51 DUHAMEL Jean-Baptiste (1624–1706). Científico, filósofo y teólogo francés. Por un tiempo miembro de la Congregación del Oratorio. Fue el primer secretario de la Académie des Sciences. Entre sus obras: *Philosophia moralis christiana* (1652); *De consensu veteris et novae philosophiae* (1663), tratado de filosofía natural donde los filósofos griegos y medievales se comparan con Descartes; *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata* (1678); *Theologia speculatrix et practica* (1690); *Institutiones biblicae* (1698); *Biblia sacra Vulgatae editionis* (1705). Muy apreciado por Fontenelle y Brucker, interesado en las ciencias empíricas pero sin desestimar las especulaciones de sus predecesores.

todo conformes a las ideas de la Corte, *defendiendo en toda su extensión los artículos del clero galicano*" (*Real Convictorio*, p. 88). (No siempre se expresaba tan directamente esta independencia con respecto a Roma).

### *Derecho*

El estudio del Derecho es, si no el más importante, sí "el que más interesa a la sociedad en común" (*Real Convictorio*, p. 89). En la Corte se han tomado muy sabias medidas "para desterrar los abusos que se han introducido en la enseñanza de esta facultad" (*ibid.*). El contenido propuesto es claro: se deben estudiar las leyes naturales comunes a todos los hombres (derecho natural), las leyes del Estado (derecho español) y las leyes de la sociedad sagrada a que se pertenece (derecho canónico). El estudio del derecho comenzará después de concluir los de filosofía.

Explica el sentido del derecho natural ("trata de las leyes primitivas y originales que promulgó Dios al género humano...") (*Real Convictorio*, p. 90), y su importancia para la carrera del foro y para practicar la legislación positiva. Se estudiaría en el primer año, y el autor preferido sería Heinecio ("adoptado en la corte"), complementado por otros que un tanto profusamente indica Rodríguez de Mendoza. Complementariamente será bueno que el maestro dicte doce disertaciones "en método de escuela para los actos y ejercicio de silogismo" (*Real Convictorio*, p. 94). A pesar de la preferencia por Heinecio, aprecia mucho "el tratado de los principios del orden esencial de la naturaleza, por D. Antonio Javier Pérez López", que tiene la ventaja de "estar aplicados y explicados los principios comunes

del derecho natural y de gentes por el derecho español” (*ibid.*). “El ser una obra escrita en nuestra España y por un hijo de ella, le da un especial derecho a la preferencia, pues sólo en la necesidad de no tener un regnícola de quien echar mano es justo mendigar las luces de los extranjeros. Estos siempre miran a nuestra España con emulación, [y] no descuidan de zaherirla en sus conquistas y establecimientos. Son además de esto sospechosos en punto de religión y es preciso leerlos con cien ojos para no dejar escapar sus deslices sin notarlos o advertirlos” (*ibid.*). No es éste el caso de Pérez López. “Su precioso tratado respira religión y veneración a nuestros soberanos” (*Real Convictorio*, p. 95). Que esté escrito en castellano no es un inconveniente insuperable. También es apropiado en virtud del tiempo que toma su estudio, que es siempre una consideración importante para el reformador peruano.

Es imposible seguir a Rodríguez de Mendoza en lo que se refiere al derecho civil, porque dedica al asunto una extensión desproporcionada con respecto a los demás temas. Encuentra erróneo que el derecho romano ocupe tanta extensión en relación con el derecho español, y sobre este asunto se extiende por páginas. Pese a órdenes expresas de la Corona, los profesores no abandonan el derecho romano, para no adentrarse en un nuevo estudio, caso parecido al de los escolásticos con las ciencias modernas (*Real Convictorio*, p. 106). Tiene muy claro que el derecho español debe estudiarse en la lengua vernácula y no en latín, para lo cual aduce abundantes razones. Son, pues, notas destacadas en este aspecto: que no se debe enseñar en las escuelas el derecho romano, y que el derecho patrio se debe dar en español.

En cuanto al derecho canónico, le dedica poco espacio y recuerda que su importancia no requiere demostración. El texto que mejor cumpliría la función de ayuda sería el de Lorenzo Selvaggio, que combina su obra con las antigüedades cristianas, y ha sido acomodado a las leyes eclesiásticas de España por autores peninsulares<sup>52</sup>.

Al final del Plan hay consideraciones especiales. El número de cátedras sería de catorce: 4 de Filosofía, 5 de Teología, 5 de Derecho, más la labor de tres vicerrectores que enseñarían un curso cada uno. A lo que debía agregarse uno que enseñara latinidad. Los recursos existentes no eran bastantes para el pago adecuado a los maestros, y recuerda que el estudio de la Jurisprudencia no comenzó hasta el cuarto año de fundado el Colegio.

El Plan, aprobado y aplicado provisoriamente, fue enviado para revisión del rey, pero nunca llegó respuesta definitiva.

Tres cátedras de la Universidad de San Marcos eran “propiedad” del Colegio de San Carlos, por lo que hay que suponer que éste las sostenía financieramente y a ellas podían optar sus egresados. Eran dichas cátedras: una de Filosofía, otra de Maestro de las Sentencias y otra de Digesto Viejo. Ahora bien, para optar a la cátedra de Filosofía de la Universidad los carolinos enfrentaban el problema de que debían hacer sus oposiciones en base a la física de Aristóteles, que regía todavía en San Marcos, en tanto ellos habían estudiado por autores modernos. Tenían, por lo tanto, que mostrar conocimiento en

---

52 SELVAGGIO, Juan Lorenzo (1728–1772). Profesor de Derecho Canónico. Obras: *Institutio-num canonicarum libri tres*, 1770, y *Antiquitatum ecclesiasticarum institutiones*, 1771.

algo que no habían estudiado, y que, además, consideraban sobrepasado. Rodríguez de Mendoza dice sobre este particular:

La filosofía que se cultiva en este convictorio es la que comúnmente se llama moderna; sin embargo las oposiciones que se han hecho hasta hoy para optar la cátedra de artes se han continuado con el pie antiguo, picando puntos en los físicos de Aristóteles. ¿Y quién no ve que es una monstruosidad muy ridícula obligar a los carolinos, que hacen profesión de estudiar la nueva filosofía, a que defiendan la doctrina aristotélica? Para ser consecuentes será necesario ordenar que esta cátedra sea de filosofía moderna y que el catedrático todo el tiempo que la posee, enseñe en el convictorio un curso completo de esta facultad conforme a nuestros planes (*Real Convictorio*, p. 120).

Para corregir este inconveniente, propuso otro método de selección de temas en el examen, que habría consistido en una especie de listado de puntos de toda la filosofía, y no sólo de la Física aristotélica.

Agrega que si “nuestro amable soberano” aceptara estas ideas y quisiera aplicarlas a la Universidad (proyección más allá del Colegio) la aplicación no sería difícil. Y dice algo de cuáles deberían ser las cátedras y sus correspondientes títulos, pero son puntos que toca “ligeramente” porque no son centrales a su asunto.

Al final de la transcripción del Plan, en la edición de Vargas Ugarte que hemos utilizado, hay un apartado de “Conclusión”, aparentemente resumido por este último autor. En ella se dan noticias de lo que parecería ser la aplicación del

proyecto. Se afirma que los resultados habrían confirmado lo que se esperaba (*Real Convictorio*, p. 124). Dice asimismo que los alumnos presentaron un examen de historia de la filosofía por Heinecio, que superó todas las expectativas. En cuanto al texto de Ernesto para la Lógica, habría habido un nuevo cambio, volviéndose a adoptar el de Heinecio. En el estudio de las matemáticas se logró progreso, pero se advirtió que el tiempo destinado a él no era suficiente. La acotación siguiente con respecto a este punto es del mayor interés: “Muchos enemigos tenía este estudio y algunos se habían propuesto retraer de los mismos a los jóvenes, dándoles a entender que con ello perdían el tiempo” (*ibid.*). Para contrarrestar cualquier posible desaliento se dieron premios a aquellos alumnos que optaron por esta materia.

En Metafísica sí finalmente se adoptó el texto de Ernesto. En Lugares Teológicos se utilizó un libro escrito por el propio Rodríguez de Mendoza. El Duhamel no llegó a aplicarse por falta de ejemplares. Da también noticias de lo logrado en derecho natural y de gentes, en derecho “español” y en conocimiento de la religión cristiana, asunto este último con el que “más servicio hacemos al mismo Dios, al rey y a la Iglesia y al Estado, al público y a los particulares” (*Real Convictorio*, p. 127). El Plan, por lo tanto, se habría aplicado en el Colegio Carolino, y a esto debe corresponder la noticia de que lo propuesto para este colegio fuera remitido por el virrey a la Corte en mayo de 1792, “cinco años después de su efectiva puesta en vigor”<sup>53</sup>.

---

53 Ten, “El Convictorio Carolino”, p. 530. Es interesante que el Seminario Conciliar de San Jeró-

Como la exposición de Rodríguez de Mendoza es extensa y compleja, conviene resumir los principales puntos del Plan: (1) la introducción de las matemáticas en el curso de Filosofía, en lo cual, como hemos visto, no estaba solo el autor; (2) la inclusión de la Ética; (3) el giro dado a la Teología, abandonando su carácter especulativo, que también comparte con los otros autores que estudiamos aquí; (4) la reducción del estudio del derecho romano para aumentar el de derecho civil o patrio, y el énfasis en el derecho natural y de gentes; (5) la eliminación del dictado y la enseñanza en español del derecho civil y las matemáticas.

No todo fue éxito para el rector del Carolino en sus ideas y propuestas. “Muchas de estas reformas fueron mal recibidas por los antiguos catedráticos de San Marcos, que languidecían en la inactividad”, y carecían de experiencia en ciertos campos<sup>54</sup>. Pero sin duda tuvo el apoyo de algunas autoridades.

Más tarde el Convictorio, por falta de financiamiento, entró en decadencia y nuestro rector renunció a sus funciones<sup>55</sup>.

Rodríguez de Mendoza redactó otros documentos relacionados con su largo empeño por mejorar los estudios del

---

nimo, en Arequipa, adoptó un plan de estudio similar al de San Carlos, al cual se refiere como fuente.

<sup>54</sup> Vargas Ugarte, *El Real Convictorio*, pp. 27–28.

<sup>55</sup> Una buena síntesis biográfica y apreciativa de Rodríguez de Mendoza se hallará en el libro de Vargas Ugarte, *El Real Convictorio Carolino*, ya utilizado. También puede verse Noé Zevallos, *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual*. Para las próximas citas de Rodríguez de Mendoza utilizamos nuevamente el libro ya recordado: *Los ideólogos*.

Colegio. Por ejemplo, en un informe de 1791, vuelve a referirse a la forma en que se realizaban las oposiciones a ciertas cátedras, a saber, manejando tesis aristotélicas, según observamos anteriormente. El objetivo de este informe era insistir en que se evitara la anomalía de estudiar por una fuente y medir los resultados por otra. El Informe contiene una afirmación sobre el Colegio que ha sido muy citada y revela amplitud de criterio: “Sus alumnos cultivan según sus particulares y autorizados estatutos una Filosofía libre, y se hallan dispensados de la obligación de adoptar sistema alguno, y el que hasta ahora han preferido es opuesto al Peripatético” (*Los ideólogos*, p. 89). Al reiterar una vez más su queja sobre los exámenes aristotélicos, dice que en la inconsecuencia influyó “la veneración a la antigüedad de nuestros establecimientos escolásticos, y el fastidio con que miraron los profesores antiguos el nuevo plan de Estudios” (*Los ideólogos*, p. 90). Aun en España, no sólo los colegios seculares, sino también los regulares, y algunas de sus universidades, han mudado de faz a sus estudios:

... y sobre todo, hoy que en esta misma capital no sólo el Real Convictorio, sino lo que es más, los Reverendos Padres Agustinos, y los de la Buena Muerte siguen otros sistemas opuestos al antiguo sin escándalo de los demás cuerpos regulares, [...] ¿qué cosa hay que nos embarace? ¿qué más debemos esperar? (*Los ideólogos*, p. 93).

En otro documento, éste de 1794, Rodríguez de Mendoza se dirige al rey para poner a su consideración “un breve resumen de sus meditaciones sobre el importante Estudio de las

Matemáticas en la capital de la América Meridional”, que así denomina a Lima. Dice en él que esta cátedra de la Universidad de San Marcos, aunque había sido ocupada, nunca se había provisto por concurso. Al Carolino “se le prescribió en su reforma por la Real Junta de Aplicaciones de Temporalidades el estudio de las Matemáticas como preparación para la Física”, pero su importancia no fue suficiente para “disipar la contraria preocupación, de lo que dimanó que insensiblemente fue decayendo su enseñanza, y acaso se hubiera ya olvidado” de no haber insistido el rector en su sostenimiento. “Y aunque en esta virtud florezcan en el día las Matemáticas en el Real Convictorio, y en vez del tedio, y desprecio con que se miraban haya sucedido su aprecio y afición, con todo si la juventud estudiosa no es estimulada con algún premio y honor, es de temer [...] que al fin se dejen de cultivar, y sufran el abandono anterior” (*Los ideólogos*, p. 112). Entre las alternativas propone que la cátedra de Matemáticas se transfiera al Carolino, para que en su día pueda proveerse por oposición. Debe concluirse que las dificultades para sostener esta cátedra eran un relevante dato histórico sobre la situación. Si se lograba su establecimiento, de todos modos la falta de aprecio por su valor la ponía en peligro.

Finalmente, tiene otro argumento para lograr la voluntad real en el sentido de su solicitud, y es el argumento utilitarista que ya encontramos en Moreno y Escandón y en Caballero y Góngora, es decir, lo que pueden aportar las matemáticas y la física en el orden práctico:

Es muy feraz el suelo americano, y encierra un inmenso tesoro no conocido; y cuántos hallazgos no se harán así en los

objetos propios de la historia natural como en la geografía del Reino con las facilidades que suministran la física y [las] matemáticas? La falta de estos conocimientos ha formado hasta el día un obstáculo invencible al progreso de estos dos ramos... (*Los ideólogos*, pp. 113–114)<sup>56</sup>.

Sobre el tema de la enseñanza de las Matemáticas vuelve todavía en 1795, reiterando lo dicho en las dos comunicaciones de 1794, que al parecer se habrían perdido, pues no tuvieron respuesta. Ahora narra la historia del asunto desde la época del virrey Amat y su esfuerzo por activar la cátedra de Matemáticas (en la Universidad). Pero lamentaba que “como sobre las preocupaciones [prejuicios] no hay poder humano” (*Los ideólogos*, p. 104), la cátedra quedó sin ejercicio por falta de oyentes. Teme que lo mismo pueda ocurrir en el Carolino, porque los jóvenes no se sienten inclinados a esa enseñanza por cuanto en otras instituciones se estudia la física sin ese requisito.

Esta repugnancia es sostenida por las sugerencias de muchos que por ignorar las aplicaciones de las matemáticas a infinitos objetos relativos no sólo a las comodidades sino

---

56 Insiste sobre el tema en carta de 1816, dirigida al visitador del Colegio Carolino: “Inmensas riquezas se encierran en las entrañas de los cerros, llanuras, y montañas de nuestro continente, y casi todo está por conocerse. Cuánto no se adelantaría en la Botánica, Química, Mineralogía y otros conocimientos en que debíamos ser los maestros de la Europa. [...] ¿Y qué razón hay para ignorar la Geografía e Historia del suelo que pisamos?” (citado por Rey de Castro Arena, *El pensamiento político*, p. 97). Este tema era de la mayor importancia en la época.

también a las necesidades de la vida y conservación del hombre, se arrojan a condenarlas de inútiles y superfluas (*ibid.*).

En 1786 –relata– el estudio se encontraba desacreditado, “débil y superficial” y fue necesario vencer las resistencias que se le oponían y dar alicientes especiales a los alumnos. La preferencia dada a Newton reforzó la justificación de las matemáticas (*ibid.*), pero nuestro reformador continuaba temiendo por el futuro de esos estudios en virtud de los prejuicios existentes. La insistencia en el tema refuerza la impresión de los obstáculos que debían vencerse, y es la razón por la cual hemos vuelto a la exposición del problema, a riesgo de ser reiterativos.

También de 1794 es otra comunicación al rey, ahora sobre Teología y Cánones. Consideraba Rodríguez de Mendoza que estas dos disciplinas no podían avanzar sin un buen conocimiento de las Antigüedades cristianas, particularmente de los primeros siglos de la Iglesia. Entre otras cosas, solicitaba que la cátedra de Maestro de las Sentencias se convirtiera en una de Antigüedades cristianas, tal como se estudiaba en la Universidad de Valencia, con el título de Antigüedades Eclesiásticas.

Todavía en un documento de 1816 recordaba Rodríguez de Mendoza los orígenes y vicisitudes del Plan, que había requerido determinación y persistencia para ser puesto en práctica. Afirma allí que ese intento “se recibió con desagrado, y aun con detestación, porque se creía que separarse de las ideas escolásticas, sean filosóficas, sean teológicas, era ignorar lo que únicamente debía saberse, y esta ignorancia podía traer graves perjuicios a la religión” (*Los ideólogos*, p. 163).

### 3. Pérez Calama y la enseñanza en Quito

En la época que nos interesa existían en Quito la Universidad de San Fulgencio, de los agustinos, fundada en 1586 y extinguida en 1786; la de Santo Tomás, de los dominicos, fundada en 1681; y la de San Gregorio, que fundaron los jesuitas en 1621 y desapareció en 1769. Después del extrañamiento de la Compañía, la Corona creó una universidad pública, la Real Universidad de Santo Tomás de Quito, para la cual se redactaron estatutos o constituciones en 1788<sup>57</sup>. No debieron ser de mayor calidad los estudios en la Universidad, porque en 1791 el obispo de Quito, José Pérez Calama, se dirigía al rey lamentando la decadencia de ellos y la falta de buena organización. Como consecuencia, le fue encargado al obispo un nuevo plan de estudios, que completó en el mismo año de 1791.

Antes de ser designado obispo de Quito, Calama había desempeñado cargos eclesiásticos en la Nueva España (en Puebla y Valladolid de Michoacán), desde 1765 hasta su designación como obispo en 1789. Su paso por Quito fue mucho más breve. Tras desembarcar en la costa del Pacífico en 1790, llegó a su sede en febrero de 1791, y en noviembre de 1792 le

---

57 "Las universidades monacales habían entrado ya en crisis en la primera mitad del siglo XVIII y la de los jesuitas, la de San Gregorio, posiblemente la única que se mantenía vigorosa, fue cerrada cuando se produjo la expulsión de la orden. Bien pronto, en 1788, el estado se hizo cargo de la enseñanza universitaria, eliminando las antiguas universidades eclesiásticas en las que de alguna manera se había mantenido el antiguo espíritu misionero, creando la primera universidad 'pública', la de Santo Tomás". Roig, *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, I, p. 45.

era aceptada su renuncia varias veces reiterada. Murió en el viaje de regreso, al naufragar el barco en el que regresaba a España. Enfermedades e inadaptación al medio humano, que consideraba en buena medida hostil, apresuraron su salida. (Alguna inestabilidad emocional le es atribuida por uno de sus biógrafos). A pesar de la brevedad de su ministerio, su acción fue intensa, tanto en la reforma educativa del clero como de la sociedad. Se vinculó al grupo ilustrado del *Mercurio Peruano* y se unió a la Sociedad de Amigos del País de Lima. Luego fue director de la de Quito, que había fundado Santa Cruz y Espejo en 1791. Espejo apoyó la Sociedad con el periódico *Primicias de la Cultura de Quito*, de breve vida, como la Sociedad misma, que duró unos dos años. No fueron ajenas a su desaparición la salida de Calama y la muerte de Espejo<sup>58</sup>.

El título del Plan, según la fuente que seguimos, era: “Plan sólido, útil, fácil y agradable de los estudios y cátedras que pueden y conviene poner en ejercicio desde el próximo curso de 1791 en 1792 en la Real Universidad de Santo Tomás de esta ciudad de Quito”. Se publicó en setiembre de 1791<sup>59</sup>.

---

58 De hecho, es posible seguir parte de la actuación de Calama a través del *Mercurio Peruano*, entre abril de 1791 y enero de 1792, es decir, aproximadamente el período que cubrió el obispado. Estos documentos los presenta Ernesto de la Torre Villar, en su edición de *Escritos y documentos* de José Pérez Calama.

59 Se reproduce en *Pensamiento universitario ecuatoriano*, pp. 177–203. Pueden verse también: Rodríguez Cruz, “La reforma ilustrada de José Pérez Calama en Quito”. *Claustros y estudiantes*, vol. II, pp. 301–320, y *Pensamiento pedagógico ecuatoriano*. Rodríguez Cruz parece basarse en otro manuscrito del Plan de Calama, existente en la Biblioteca Nacional de Bogotá, y abunda en detalles sobre las partes correspondientes a Teología y Derecho.

### *Filosofía*

Poco dice específicamente sobre Filosofía el Plan del obispo Pérez Calama: solamente que se enseñará por Jacquier, lo que significaba una combinación entre lo tradicional y lo moderno. Pero es mucho más explícito en lo que corresponde a Teología y Jurisprudencia, y lo más importante está en los comentarios que hace a lo largo de su exposición. Estos comentarios reflejaban los defectos que percibía en la enseñanza de la época, y que él mismo había experimentado directamente en la Universidad de Salamanca como estudiante.

El Plan se ocupa principalmente de las cátedras que se proponen, del modo de desempeñarlas, y de cuestiones de método, horarios y autores a seguir. Sin embargo, es importante lo que expresa sobre los estudios filosóficos en una carta a *Mercurio Peruano* (1791):

Hace más de veinte años que el Supremo Consejo de Castilla trabaja incesantemente en mejorar los estudios de la nación. Con este fin se han escrito excelentes tratados y nuevos métodos, particularmente para la filosofía, que despejándola de muchas cuestiones abstractas que no eran necesarias, se le han añadido los elementos más precisos de matemáticas y física experimental; fuera de esto se han traducido a nuestro idioma y andan en manos de todos el Arte de pensar de Arnold, la Lógica de Condillac y otros muchos libros excelentes en esta línea; de que se deduce que si sigue la epidemia y el mal gusto, es porque subsisten muchos de los que estudiaron por el método antiguo, y de aquellos que quaecumque ignorant blasphemant; pero no porque el gobierno haya dejado de poner los medios

convenientes a adelantar y perfeccionar la ilustración y la enseñanza pública<sup>60</sup>.

Otra referencia a la cátedra de Filosofía dice: “Cátedra de Filosofía por Jacquier en castellano con los agregados de *Geografía*, *Geometría* y *Algebra*; y algo de *Historia Sagrada* por Pintón; pues suelen los muchachos filósofos en su trienio olvidarse mucho de la Religión y Doctrina Cristiana” (*Pensamiento universitario*, p. 200)<sup>61</sup>. Como puede verse, el tipo de Física que se enseñaría estaría determinada por la adopción del manual del mencionado Jacquier<sup>62</sup>.

Un aspecto interesante, como se adelantó, es que Pérez Calama atribuye a su formación salmantina las deficiencias de que adolece en filosofía, teología y ciencias. Así dice:

Es verdad que los libros y autores que en el siglo pasado y el presente han servido de norte y guía no podían ser más groseros en invención, disposición y elocución; esto es, que los asuntos y materias de que trataban eran nada útiles; la disposición y organización con que estaban escritos era muy descoyuntada, y la elocución y estilo era muy tosco y de un lenguaje mozárabe. Esta infelicidad y enunciados prejuicios sufrí yo desde los primeros años de mi carrera. Es cierto que los reyes Nuestros Señores, desde el señor Felipe V no han

---

60 Pérez Calama, *Escritos y documentos*, p. 51.

61 Las páginas de las citas se indicarán dentro del texto, según la edición del Plan en *Pensamiento Universitario ecuatoriano*, después de la referencia: “*Pensamiento universitario*”.

62 JACQUIER (nota 48).

omitido providencia oportuna para mejorar los estudios. Desde el año de 1741 se mandó que en las universidades se enseñe la jurisprudencia española. Con todo, aquella tan sabia providencia quedó frustrada. Son increíbles los debates que ha habido en las universidades de España sobre arreglar los estudios; pero el tirano dominio de la preocupación, y la posesión injusta de muchos en llamarse y tener título de sabios y doctores con el barniz de una falsa literatura, han gritado muchísimo, y han impedido en gran parte los progresos de la verdadera ciencia (*Pensamiento universitario*, p. 185).

Pero en el mismo lugar en que reconoce esta debilidad de su formación advierte que no obstante ello está seguro de conocer el correcto camino: sabe cuáles son los libros y autores a seguir, y cuál el verdadero método. Y esto es lo que se siente obligado a transmitir a sus queridos diocesanos. En cuanto a la falla original, no fue culpa de sus maestros: en la época “era epidemia estudiar cosas inútiles y ridículas” (*Pensamiento universitario*, p. 196).

Una de sus características generales es que no se refiere sólo a materias sino también a catedráticos, a los que menciona por nombre y sugiere modos de enseñar, o se ofrece personalmente para colaborar con ellos.

### *Teología*

Las cátedras de Teología serían: una de prima, una de vísperas, una de Teología Dogmática y una de Historia Sagrada, Eclesiástica y Civil. Esta última debe incluirse porque un teólogo sin historia es, cuando menos, tuerto, según nuestro

obispo. También al mismo teólogo le es útil estar instruido en “la Política Personal, y Gubernativa, y en la Economía Pública” (*Pensamiento universitario*, p. 177). De todos los que elaboran planes de estudio, Calama se distingue por poner gran énfasis en esta última y particular instrucción. Para Teología Dogmática se usará “el tomito de los lugares [teológicos] que escribió el sabio agustiniano Geronimo María Buzi, compendiador del erudito Berti”. Dentro de la misma cátedra se usarán “las Instrucciones Católicas o Dogmáticas del sabio Pouguet” que Calama recomienda altamente (*Pensamiento universitario*, pp. 186–187)<sup>63</sup>.

Aunque en Teología se seguirá a Santo Tomás, lo que el Santo haya dicho se tomará como opinión muy fundada, pero no como verdad absoluta. Uno es el Santo Tomás en sus escritos; otro es “el que ha formado partido, o sistema, que se ha llamado de Escuela” (*Pensamiento universitario*, p. 183). Se debe estudiar a Santo Tomás en sí mismo: el agua es más clara en las fuentes que en los arroyos, dice.

### *Derecho*

La carrera de Jurisprudencia se compondría de las siguientes cátedras: Prima y Vísperas de Cánones; Prima de Leyes; Instituta de Castilla; Derecho Público; Política Gubernativa y Economía Pública.

En la de Prima de Leyes, se destinará solamente un cuarto

---

63 BERTI (nota 26). POUGET, François-Aimé (1666–1723), oratoriano francés, autor de *Catéchisme de Montpellier* (1702), “dont le succès fut grand”, dice *La grand encyclopédie*. Edición latina: *Institutiones catholicae* (1725). De Pouget recomienda también su *Política cristiana*.

de hora para el Derecho Romano (utilizando a Gravina sobre el origen de ese derecho)<sup>64</sup>, y el resto a “Recopilación de Castilla”, jurisprudencia indiana, y otros cuerpos del Derecho patrio. Como Rodríguez de Mendoza, Calama aboga por un estudio limitado del Derecho Romano, y se opone a la extensión que esa materia tenía en su tiempo. Se apoya en un juicio de Sempere y Guarinos en el mismo sentido, y en lo que había escrito en “una obrilla o juguete de literatura, que titulé *Tra-tado de estudios*”, y que había compuesto cuando residía en Puebla de los Ángeles (*Pensamiento universitario*, p. 191). Allí se había referido a la inconveniencia de que después de dos o tres años de “Filosofía silogizante” los jóvenes estudiaran por largo tiempo los comentarios de Vinnio sobre la Instituta de Justiniano. Su juicio es terminante: “¿De qué nos importa a los españoles, e indianos, el derecho de jurisprudencia por donde los antiguos romanos se gobernaron?” (*Pensamiento universitario*, p. 190). Por eso en la cátedra de Instituta no se estudiará a Vinnio sino el Derecho Civil de Castilla. Promovía, en el mismo escrito, la organización de “un compendio (en latín o castellano) de nuestras peculiares Leyes” (*Pensamiento universitario*, p. 192).

En la de Cánones se utilizará a “Douyat” en sus “Prenociones Canónicas”, al muy utilizado van Espen, y a las “Instituciones Canónicas” de Selvaggio<sup>65</sup>.

---

64 GRAVINA (nota 27).

65 DOUJAT, Jean (1609–1688). Jurisconsulto y hombre de letras francés, miembro de la Académie Française. Obras: *Histoire du droit canonique* (1677); *Prenotionum canonicarum libri V* (1687); *Historia juris civiles Romanorum* (1678). SELVAGGIO (nota 52). VAN ESPEN (nota 15).

En la de Política Personal y Gubernativa, y Economía Pública, se usará al “sabio Calleres”, autor de “Ciencia del Mundo”, traducida al español. Para la Política Gubernativa el texto recomendado es “[el] primer tomo de las Instituciones Políticas de Bielfeld” (*Pensamiento universitario*, p. 186)<sup>66</sup>. No queda claro a quién se seguiría para *Economía Pública*, pero se enseñará también “el Comercio Científico por las Lecciones de Genovesi”. A estas últimas clases deben concurrir no sólo los teólogos y juristas jóvenes, pero también, de ser posible, cualesquiera ciudadanos sin distinción de edad (*ibid.*). Y agrega algo muy significativo: “Esta cátedra en el modo expresado, viene a ser principio, o ensayo para la *Sociedad Económica de Amigos del País*” (*ibid.*), es decir, se supone que trataría los asuntos propios de una sociedad de esa naturaleza. (Pérez Calama, como dijimos, presidió la de Quito).

Por último, legistas y canonistas deben asistir a la cátedra de Derecho Público, que es “la guirnalda o el capitel al sólido estudio de la Jurisprudencia Civil”, de España y América. (*Pensamiento universitario*, p. 192). Sobre el asunto recomienda la obra, en castellano, de Joseph Olmeda y León (*Pensamiento universitario*, p. 193)<sup>67</sup>.

También establece que debe haber una cátedra de Medicina.

Por último, queda la cátedra de Moral y Liturgia, a la que

---

66 CALLIÈRES, François (1645–1717), diplomático francés, relevante por sus muchas misiones y negociaciones. Autor de *La manière de négocier avec les souverains* (1716) y *De la science du monde* (1717). BIELFELD, Jacobo von (nota 15).

67 OLMEDA Y LEÓN, José, *Elementos de derecho público de la paz y de la guerra* (1771) (Rodríguez Cruz, “La reforma ilustrada”, p. 316).

llama Cátedra del Refugio, “asilo de tanto clérigo sin carrera literaria” (*Pensamiento universitario*, p. 201). Es decir, Cátedra de “sagradas ceremonias y rezo divino” (*ibid.*), para comprender lo que está escrito en latín y tener conferencias teóricas y prácticas de Sagradas Ceremonias. Se refiere, no sin piedad cristiana, a los que llama “curas de misa y olla”, tan necesitados de alimento terreno como divino. Parece que ha fundado a su costa esta cátedra en el Seminario de San Luis, pero es cátedra perpetua y diaria en la Universidad. Quienes no hayan pasado por esta enseñanza “no tendrán licencia para celebrar misa, y por consiguiente, ni para poner olla” (*Pensamiento universitario*, pp. 194-195)<sup>68</sup>. Estas exigencias para el clero común no dejaron de traerle dificultades, porque alteraban costumbres mucho más laxas y muy arraigadas. Entre las recomendaciones de procedimiento o método, pide caridad para las discusiones.

El tratado práctico de esta virtud jefe, ha sufrido muchos borrones en las academias del *Ergo Aerostático*, con sus gritos, bramidos, patadas, palmadas y furioso torneo de brazos. Nada de esto debe haber ya en Quito. Me pesa muy de corazón haber argüido y defendido en mi infancia, y pubertad literaria, con estilo tan soez, tan grosero, y tan contrario a la urbanidad cristiana y civil (*Pensamiento universitario*, p. 188).

El tema de la lengua vernácula también se encuentra en

---

68 “Frailes de misa y olla” llamaba José Ingenieros a los representantes de la escolástica. Seguramente no conocía el antecedente del obispo de Quito en el siglo XVIII, que la aplicaba a los clérigos de poca instrucción.

Calama. Tanto la lección o conferencia del día del catedrático, como algunas exposiciones de los alumnos teólogos se darían en castellano. Recomienda mucho el estudio previo de los profesores en sus casas para el éxito de la clase: el catedrático debe formar “una disertación analítica con elocuencia brillante castellana del punto [...] [que se trata]” (*Pensamiento universitario*, p. 197).

Afirma hacia el final que el Plan es el resultado de:

... la lectura frecuente en el Barbadiño, en Rolin, en los apatistas de Verona, en Luis Vives, en la República Literaria de Saavedra, en Mavillon, en Fray Luis de Granada, y en mi Santo Tomás, pues en algunas partes trató el santo del verdadero y legítimo método de adquirir la *verdad científica* (*Pensamiento universitario*, p. 196).

De especial interés es la modesta función que espera del profesor: “En el día ya no se necesitan maestros y catedráticos de invención, sino maestros de infusión”: el profesor se hará perfecto discípulo del autor al cual sigue en el curso, y lo presentará a los discípulos (*Pensamiento universitario*, p. 197). Coincide, en el orden de los profesores, con el modesto resultado que Rodríguez de Mendoza esperaba de los alumnos.

Días antes de la fecha que lleva el Plan, Pérez Calama dio un “Edicto Exhortatorio” sobre un “Auto de buen gobierno” (Político y Económico) que había publicado días antes el Presidente de la Real Audiencia. El Edicto de Calama incluía “la definición o idea de la Política Gubernativa y Economía Pública”, y “el índice de los principales autores (españoles y

extranjeros) que han tratado tan útiles ciencias” (*Pensamiento universitario*, p. 161). Estas últimas, decía, no se enseñan “en las universidades y colegios ni de España ni de Indias, a excepción del muy ilustrado y moderno colegio que la Sabia Sociedad Bascongada ha establecido en Vergara, y también en los Estudios Reales de San Isidro de Madrid” (*Pensamiento universitario*, p. 162)<sup>69</sup>. En esta parte menciona obras de su biblioteca, de “autores políticos y económicos” que van desde Tácito y Aristóteles a Saavedra Fajardo, Bielfeld, “el sabio Juan Cabrera”, José del Campillo, Genovesi (*Lecciones de comercio o economía civil*), Filangieri (*Ciencia de la legislación*), traducida al español en 1787) y varias más<sup>70</sup>. Y después de elogiar otros aspectos del Edicto de Buen Gobierno, se dirige a “los queridos jóvenes quiteños” para que pidan a sus padres que “en lugar de libros ergóticos de filosofía aerostática, de teología adiafóra y de jurisprudencia romana” les compren “los libros políticos y económicos atrás expresados” (*Pensamiento universitario*, p. 173). En el Edicto tiene palabras muy claras sobre la armonía

---

69 Calama estaba bien al tanto de lo que ocurría en la Sociedad de Amigos del País de la región vasca, por cuanto el colegio de Vergara se ha considerado la más notable creación de la Sociedad. Allí enseñó Valentín de Foronda, quien escribió sobre economía política en el *Espíritu de los mejores diarios*. Al respecto: Robert Jones Shafer, *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*, pp. 12-13, 39-40.

70 SAAVEDRA FAJARDO, Diego de (1584-1648), autor de *Empresas políticas o idea de un príncipe cristiano*. CABRERA, Juan de (1658-1730). Jesuita, lector de Filosofía y director de varios colegios. Escribió *Crisis política* (1719). CAMPILLO Y COSIO, José del (m. 1744). Ministro de Felipe V. Autor de *Nuevo sistema económico para América...*, que trata también de España (escrito en 1743, pero publicado 1789). También: *Tratado de los intereses de la Europa*.

entre el Estado y la Iglesia: la Iglesia está en el Estado, y el Estado está en la Iglesia. Vuelve a insistir en que él era doctor pero no sabía qué era política gubernativa y economía científica. E insiste:

... decimos llorando: que en nuestras universidades y colegios académicos de España y de Indias (en el siglo pasado y en el presente) se ha estudiado *mucho inútil y muy poco de lo útil*. Todo ha sido disputar, y ergotizar sobre puntos de mera imaginación; y entre tanto los franceses e ingleses han puesto en grande elevación su comercio, su agricultura, su industria y manufacturas (*Pensamiento universitario*, p. 176).

Estos últimos eran los temas que en sus aspectos más prácticos interesaban a las Sociedades de Amigos del País, tanto en España como en América.

Con frecuencia, a lo largo del Plan Pérez Calama anuncia que él mismo preparará guías o ayudará a los catedráticos, y en varias ocasiones pone a disposición los libros de su biblioteca para que sean utilizados por los alumnos. Así en el caso de la Filosofía:

El detalle, o asignación individual del cómo se ha de enseñar la Filosofía por Jacquier en castellano [...] es campo muy dilatado para formar su mapa por escrito. Con algunas conferencias verbales que yo tendré con los tales catedráticos, les impondré a fondo, y les daré vencidas todas las dificultades, que los fantasmones *ignorancia, preocupación, mala costumbre, envidia, pereza y etiquetas, suelen aparentar, cual Coco o es-*

*pantajo para con los niños*. Y también les formaré su peculiar cuadernito, o código. Yo mismo iré a las cátedras a deshacer con valor tales fantasmas (*Pensamiento universitario*, p. 195).

Este intenso deseo de participación personal no se compadecía con su rápido pasaje por el obispado, anticipado casi en los comienzos del mismo.

Por último, del mismo modo que los alumnos bogotanos apoyaron el Plan de Moreno y Escandón, los jóvenes estudiantes de Quito se dirigieron al presidente de la Real Audiencia para agradecerle, entre otros elogios a su actuación política y administrativa, el establecimiento del nuevo Plan de Estudios. Decían en ese mensaje que anteriormente se encontraban

... con el descrédito y sanbenito de que aunque en Filosofía, Teología y Jurisprudencia poseíamos algunas luces, pero que éramos muy cortos y escasos en las noticias políticas, en las históricas, y en las otras ciencias naturales que contribuyen al mayor cultivo de los entendimientos, y a la verdadera utilidad de la Patria (*Pensamiento universitario*, p. 207).

Agradecían, por lo tanto, “la muy ilustrada educación política y literaria” con la que ahora se beneficiaban (*ibid.*). Es digno de notar que ponían énfasis en lo que trascendía a la enseñanza tradicional, y que destacaban las “noticias” políticas e históricas que tanto interesaban a Pérez Calama,

El Plan de Calama no es el mejor organizado en cuanto a su estructura y exposición, y no es fácil volcar su contenido en un esquema que facilite la intelección del lector; pero el obispo,

aun con toda su idiosincrasia, es una de las figuras más interesantes del grupo estudiado, y de nuestro siglo XVIII en general.

#### 4. El Plan de Gregorio Funes para la Universidad de Córdoba

La Universidad de Córdoba fue establecida sobre la base del Colegio Máximo de los jesuitas, al cual se otorgó el privilegio de conceder grados universitarios por breve de Gregorio XV en 1621, y aprobación de Felipe III en 1622. Con la expulsión de la Compañía, pasó a ser dirigida por los franciscanos, aunque la intención de la Corona en aquel momento había sido que pasara a manos del clero regular. En 1800 el rey fundó formalmente la Universidad, concluyendo con ese acto la regencia franciscana y cumpliéndose con el postergado acceso del clero secular a su dirección. La real cédula ordenaba la erección de ciertas cátedras, instruía sobre los antecedentes en que debía basarse su organización y, entre otras cosas, daba por abolido el dictado en las clases. En el mismo año en que Gregorio Funes fue nombrado rector de la Universidad, el claustro de la misma le solicitó un nuevo plan de estudios. Funes lo presentó en marzo de 1813, y fue aprobado en 1815.

Gregorio Funes (1789-1829) estudió en la misma Universidad de Córdoba, en parte durante la época jesuítica (había aspirado a ingresar a la orden) y en parte durante la regencia franciscana. Graduó de maestro en Artes en 1770 y de doctor en Teología en 1774. En la Universidad de Alcalá se hizo bachiller en ambos derechos, y en Madrid obtuvo su habilitación como abogado. Fue deán de la Catedral de Córdoba y se unió al movimiento de Independencia del Río de la Plata.

Formó parte, como diputado, del Congreso que sancionó la Constitución de 1819. Escribió el *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán* (1816-1817).

El Plan de Estudios de Gregorio Funes fue publicado por Enrique Martínez Paz en 1940<sup>71</sup>. En él, para comenzar, acepta Funes que por el reducido número de cátedras a que obligan las limitaciones financieras no se abrirá curso todos los años, sino sólo cada dos. El primer capítulo del Plan lo dedica a la enseñanza de la gramática. La lengua latina es fundamental, por ser “el idioma de las universidades y el depósito universal de las ciencias” (*Plan*, p. 39). Pero a ese aprendizaje debe preceder el estudio de la lengua propia. Al método y a la distribución de horas dedica considerable detalle.

### *Filosofía*

Continúa con la enseñanza de la Filosofía. Para esta materia sólo podrá disponerse de dos cátedras. Tradicionalmente la Filosofía se dividía en Lógica, Metafísica, Física y, en algunos casos, Ética. La Lógica y la Metafísica tomaban, en la enseñanza anterior, un año cada una; pero el Plan de Funes consideraba que la primera, “cuyo oficio es dirigir el entendimiento con reglas apuradas por el camino de la verdad, y libertarlo de los prestigiosos artificios del error” (*Plan*, p. 43), podía enseñarse en los primeros tres meses del primer año. Su contenido sería: “la percepción [término, o idea, o simple

---

<sup>71</sup> *Plan de Estudios para la Universidad Mayor de Córdoba. Año 1813*. Como en los Planes anteriores, los números de página correspondientes a las citas aparecen en el texto mismo, en este caso después de la referencia: “*Plan*”, que corresponde a la edición de Martínez Paz.

aprehensión], la naturaleza del juicio, las reglas del silogismo, y finalmente el método [cuarta parte de los manuales de Lógica de la época]”. Esto sería suficiente para discurrir con acierto en cualquier materia. Para practicar estas reglas pueden ponerse algunas cuestiones; “pero éstas deben ser pocas, de conocida utilidad y tratadas de modo que enseñen a pensar” (*ibid.*). Se apoyaba para estas consideraciones sobre la Lógica en la famosa opinión de Feijóo, “que trató esta materia con gran juicio y fino discernimiento” y “nos asegura que las Súmulas no deben ocupar más que dos pliegos de papel, y que para toda la lógica bastan dos meses enteros” (*ibid.*). Con referencia a la metafísica, “o ciencia del ente en general y de los espíritus”, y por lo tanto dividida en ontología y pneumatología, afirma que “llama a su examen las ideas de existencia, esencia, posibilidad, subsistencia, atributos, y se detiene a contemplar en Dios, como autor de la naturaleza, y en los espíritus de quien es creador” (*ibid.*). Pero aunque estos conocimientos “son las semillas universales de todas las ciencias” y preparan el camino “a los arcanos sublimes de la ciencia teológica”, para cubrirlos alcanzan los restantes cinco meses del año. (Sublimidad, pero breve). Sobre ambas disciplinas se han escrito gruesos volúmenes, pero “también sabemos que quedarían muy reducidas si se expurgasen de las disputas inútiles, y logomachias, o cuestiones de nombre” (*ibid.*). A esto agrega otro elemento: la crítica a las disputas como parte de la enseñanza, coincidiendo con otros autores. Al respecto dice Funes:

Después que se apoderó de las aulas el espíritu de facción, vino en su compañía el furor de las disputas. Fue cosa lastimosa

ver arder el orbe literario sobre cuestiones vanas y ridículas, donde dejando a un lado el provecho de la materia, sólo se ponía el conato en la gloria del triunfo. Para esto conducía mucho inventar sutilezas, y distinciones capciosas, con que eludiendo las dificultades se hacían interminables las disputas. Por estos hechos de que atestigua toda la historia literaria, se puede colegir lo mucho que debe desecharse de semejantes escritos. Si se fijan las ideas y conceptos por medio de definiciones, desaparecerán las disputas de nombre, y se hará perceptible la verdad en poco tiempo y a poca costa (*Plan*, p. 44).

En el orden de las materias correspondería al segundo año la física, pero Funes prefiere dedicar este año a la aritmética y la geometría. Da los fundamentos de esta decisión, y recuerda lo que dice Condillac en su *Curso de Estudios* sobre la conveniencia de estudiar juntas las ciencias que se auxilian mutuamente, y la afirmación de Malebranche de que sin la aritmética y la geometría no se puede avanzar en las ciencias exactas. También se menciona el criterio de Jacquier, en el mismo sentido. Esta enseñanza, por lo tanto, no podría ser optativa sino obligatoria. Considera que esto sería ventajoso hasta para la teología y la jurisprudencia.

Para la aritmética y la geometría sugiere utilizar un extracto de la obra de Antonio Gil Fernández, y mientras esto no sea posible, pueden servir cuadernos preparados por la cátedra local.

El tercer año se dedicaría a la Física, tanto general como particular. No le parece necesario encomiar la utilidad de esta ciencia, por los beneficios que ha traído a la sociedad,

especialmente cuando ha sido cultivada con el auxilio de las experiencias. Por el conocimiento de la física sabemos “lo que son los cuerpos, y sus propiedades, la virtud de las fuerzas motrices, y las leyes del equilibrio y movimiento, con otros infinitos objetos, que abraza en toda su extensión” (*Plan*, p. 45).

Es consciente de lo difícil que es abarcar, dentro del mismo año, los tantos temas de la física particular. Si por seguir los alumnos un determinado libro de texto se ahorrara el tiempo que antes tomaba el dictado, y se hace uso de las experiencias, se hará este estudio mucho más fácil y ventajoso de lo que lo fue anteriormente. Y apunta una reflexión muy justificada: “Porque [...] reducir el estudio de la Física a la pura y mera especulación es contraerse a nutrir el espíritu con teorías muchas veces incomprensibles...” (*ibid.*). Esta declaración es muy importante en relación a cómo la Física era enseñada con frecuencia, es decir, o bien con contenido aristotélico, o bien incluyendo menciones modernas pero de modo puramente descriptivo. Naturalmente, para la física experimental se requerían máquinas; pero Funes recordaba que en el Colegio de Montserrat había una colección de ellas, aunque nunca se habían utilizado, “por no haber un maquinario que las entienda y maneje” (*Plan*, p. 46). Con ellas, dos días a la semana podría haber conferencias de Física.

En este punto Funes hace interesantes declaraciones que expresan su moderación, fuera ésta una convicción personal o se expresara para evitar la posible oposición de miembros del claustro que no simpatizaran con los cambios. Más bien la impresión es que es sincero. Se pregunta: vistos los beneficios que pueden obtenerse de la filosofía, “¿deberemos abjurar

para siempre de todas las opiniones de nuestros mayores, y su método escolástico, sustituyendo en su lugar las invenciones y conocimientos de la moderna escuela?" (*ibid.*). Considera que no se trata de una pregunta cualquiera: es el asunto más digno de atención de parte del claustro. Según los apologistas de la nueva filosofía, "los escolásticos ignoraban el arte de pensar; la naturaleza les era enteramente desconocida; desviados por falsos principios, cuanto más disputaban tanto más se ponían en razón inversa de la verdad" (*ibid.*). Descartes, Malebranche, Locke y Leibniz,

... esos genios extraordinarios que por piedad de la razón echó Dios al mundo, hablaron como inspirados, y desterrando los errores pusieron a las ciencias en la perfección que las vemos. Este es el lenguaje de los críticos modernos y el que no adoptamos en toda su generalidad (*ibid.*).

Los enemigos de los escolásticos pueden decir que

... la lógica o el arte de raciocinar era bastante defectuoso, por cuanto oscurecidas las ideas de Aristóteles con los comentarios bárbaros de los árabes, no se procuraba averiguar el origen y el progreso de nuestros conocimientos, ni menos observar y analizar las operaciones del entendimiento... (*ibid.*).

Pueden decir también que "la física, la química, la anatomía han recibido de los siglos más bajos un esplendor y un adelantamiento ignorados de los antiguos: suscribiremos a este juicio..." (*ibid.*).

Los microscopios, la máquina neumática, la eléctrica, los barómetros y termómetros son desde luego [...] instrumentos más a propósito que los silogismos para descubrir la verdad; pero que esa mejoría sea cierta en cuanto a la metafísica, no nos parece tan bien averiguado como se piensa (*ibid.*).

Estima por lo tanto que “[las] escuelas de los escolásticos son un campo cerrado, donde se puede caminar a pie seguro. No logran de este privilegio las escuelas de los nuevos filósofos” (*ibid.*). Descartes considera que la unión del alma y el cuerpo no es física y real. Malebranche, que sólo vemos las cosas en Dios. Leibniz, que los entes del universo se componen de mónadas. Y pretenden que a esas “ocurrencias antojadizas, con que pierde tanto la dignidad del hombre”, les demos nuestro asentimiento (*Plan*, p. 47). Antes bien, en ellas encontramos “bien fundados nuestros temores de apartarnos en un todo de las pisadas de nuestros padres por entrar en las sendas extraviadas que se ha abierto el espíritu de novedad” (*ibid.*). Sin duda eran muy justificadas muchas críticas a los escolásticos, y en los autores modernos “(como que fueron sabios de primer orden)”, “se encuentran bien tratadas muchas verdades, y en método mucho más agradable y ameno” (*ibid.*). Pero esta es la conclusión final:

... son preferibles para la enseñanza de esta Universidad las obras de algunos hombres doctos, que aprovechándose de lo bueno que nos dejaron los antiguos escolásticos, y de las luces de la moderna edad, presentan sus tesis y doctrinas sin esa sujeción tiránica a las máximas rancias, misteriosas o inútiles del peripato: pero tampoco sin adhesión a partido alguno y en

aquel ergotismo mitigado que sabe conciliar la forma silogística con el estilo didáctico y aun oratorio (*ibid.*).

Y por si todavía quedaran dudas:

De aquí inferirá el claustro que en nuestro concepto no merece una ciega preferencia cuanto nos enseñan los modernos. Con todo, distamos mucho de la disposición en que se hallaba una de las universidades de la Península [Salamanca], cuando excitada a la reforma de sus estudios, dijo el año de 1771: ‘que no se podía apartar del sistema del Peripato’ (*ibid.*).

Como quiera que esta opinión de Funes fuera equilibrada, con respecto a la filosofía tradicional es el menos aventurado de todos, o el más conservador. El deán vive, en su interior, la ambivalencia que colorea los intentos de reforma en la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Maneja varias posibilidades sobre el manual de estudio que pudiera usarse. Uno es el del abate Leridam, que no tiene “aligación a ningún bando” y se enseñaba en Francia antes de la Revolución<sup>72</sup>. Pero como hay que enseñar Lógica, Metafísica

---

72 LERIDAM, Léridant, Pierre (1700?–1768). Parlamentario francés. Los datos no parecen confirmar su neutralidad: “Luchó a favor de los jansenistas y en contra de Roma” (Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma*, p. 141). También lo justiga por ese motivo el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (tomo 9, 1926, p. 444). Publicó una *Disertation théologique et historique sur la conception de la Vierge* (1756), nada ortodoxa. También es autor de unas *Institutiones philosophicae in novum methodum digestae* (3 vols., 1761), compuestas de Lógica, Metafísica y Moral que fueron recomendadas por el claustro de Oviedo y rechazadas

y Física en dos años, tal vez convenga hacerlo por las Instituciones de Jacquier o las del “recomendable Altieri”<sup>73</sup>. De Jacquier dice que “fue uno de los físicos y matemáticos más aventajados del siglo pasado” (*ibid.*), y en su Curso “se propuso seguir un camino medio” entre el total desprecio por el método escolástico y el uso “sin medida ni sobriedad” de “la forma silogística” (*Plan*, pp. 47–48). La obra satisfacía el interés de Funes porque además de la filosofía trataba la aritmética, la geometría, el álgebra y la física general y particular. Afirmaba que Altieri tenía la ventaja de ser más breve. Es verdad que no estaba totalmente al día en materia científica, pero esta deficiencia podía ser suplida por el profesor. Entre esos dos estaría la decisión final.

El cuarto año de Artes (recuérdese que tradicionalmente este curso era de tres años) se dedicaría al estudio de la Filosofía Moral “y de la constitución del Estado” (*Plan*, p. 48). Esta enseñanza apuntaría a una formación que llamaríamos humanista, para instruirse “en los principios que forman al hombre honrado y virtuoso” (*ibid.*). “De poco podía aprovecharles todo lo demás, cuando ignorasen las obligaciones en que se ven constituidos para con Dios, el Estado, los Magistrados, sus Padres, sus domésticos, sus conciudadanos y consigo mismos” (*ibid.*), dice con palabras semejantes a Moreno y Escandón y Rodríguez de Mendoza. Con la institución de esta cátedra, afirma, “se sube hasta los principios fundamentales de la Política, pues ésta no es otra cosa que la ciencia de aplicar a las

---

por los ultramontanos.

73 ALTIERI, Lorenzo. *Elementa philosophiae* (1776). Fue adoptado en la Universidad de Sevilla. En algunos casos reemplazó al Jacquier.

materias de gobierno las reglas de la más exacta moral” (*Plan*, p. 49). Para esta materia piensa que el autor que debería seguirse sería Aristóteles, “en sus *Ethicos*, *Políticos* y *Económicos*”, porque “esta obra de este filósofo debe mirarse como uno de los mayores esfuerzos del espíritu humano” (*ibid.*), a lo que agrega sobre el asunto, y en elogio de esta obra aristotélica, la autoridad de Feijóo; pero como no será fácil obtener los ejemplares necesarios, vuelve a recomendar a Jacquier.

Cada curso debe durar ocho meses. Propone mantener el examen final en cada año. No confirma la práctica establecida de que los estudiantes filósofos tengan que defender, al fin del tercer año, doce cuestiones sacadas de la *Lógica*, la *Metafísica*, la *Física* y la *Ética* (“*Actillo*”), por considerarlo un recargo inconveniente dado que de todos modos se debe dar “al fin de este mismo año un examen general de toda la *Filosofía*” (*Plan*, p. 50). La extensión de las clases sería de hora y media por la mañana y otro tanto por la tarde, y no de dos horas por la mañana, como se acostumbraba. La primera media hora para tomar la lección y la hora restante para la enseñanza del profesor y un moderado ejercicio de los alumnos, que no se parezca a la tradición de las disputas tradicionales, a las que condena con una cita muy expresiva de Vives. Pero esto no quiere decir que se abandonen por completo. En tanto “provechosa agitación, que da viveza y agilidad a las potencias de nuestra alma” (*Plan*, p. 51), puede haber ejercicios de disputa cada dos semanas, más dos actos públicos anuales.

Además de la enseñanza sistemática es conveniente agregar nociones históricas, que den idea del proceso (muchas veces complejo y empedrado de errores) por medio del

cual se ha llegado al saber actual. “A esta historia debemos el conocimiento de la prodigiosa variedad de opiniones que dividieron el mundo filosófico en otras tantas sectas...” (*ibid.*). Por eso “deseamos vivamente que los profesores de Filosofía adquieran una noticia fundamental de todas las revoluciones que ha sufrido esta ciencia para que enterados en los sistemas, que han inventado los grandes ingenios, se hallen más en estado de preferir el que a su juicio se acerque más a la verdad” (*ibid.*). Sería por eso muy conveniente disponer de una cátedra de “Historia Literaria”, como ocurre en algunas instituciones de Europa. No siendo esto posible, “sería de mucha utilidad a la juventud si la Academia de los jueves se dedicase a sólo el estudio de la historia filosófica por alguno de los autores que la han tratado con más acierto” (*Plan*, p. 52). “Bruker, Launoi y Vernei se han distinguido en este género”, pero es muy recomendable la “Historia literaria del Abate Dn. Juan Andrés, [...] quien logró la ventaja de unir el deleite a la instrucción” (*ibid.*).

### *Teología*

Con respecto a los estudios de Teología, para no fatigar a los alumnos y por falta de recursos para más, la carrera tendrá cuatro años de duración. Estas mismas dos razones se dan también para que no haya una cátedra de *Locis*, asunto que será asumido adicionalmente por otro catedrático. Sobre la Teología en general dice, coincidiendo con los demás reformadores, que fue “de las que más se profanaron desde que se abusó de la filosofía de Aristóteles para explicar su contenido” (*ibid.*). Así, “una mezcla de profano y espiritual” mereció llamarse “teología escolástica”, “separada de la dogmática y positiva”

(*Plan*, p. 53). En este proceso distingue tres momentos: al principio, la teología se basó en la Escritura. Luego, la aparición de herejías llevó a utilizar una dialéctica “justa, precisa y concluyente” y, con la asistencia de Aristóteles, se organizó la teología escolástica, que hasta ese punto no presentaba problemas, digan lo que quieran sus enemigos. Pero finalmente vino la corrupción y la decadencia; “se abandonó el estudio de la Escritura y de los Padres, por dar lugar a cuestiones frívolas, curiosas e impertinentes” (*ibid.*). Predominó el espíritu de disputa, “porque ésta era la que daba mayor celebridad” (*ibid.*). Como dice Melchor Cano (y es una manera muy clara de expresar la posición de nuestros autores), “no tanto se buscaba lo que había escrito San Pablo y defendido San Agustín, cuanto lo que habían querido decir Aristóteles y sus intérpretes...” (*Plan*, p. 54). Los estudios en la Universidad fueron afectados por estos defectos. Tanto los profesores jesuitas como los franciscanos (las dos órdenes que habían dirigido la Universidad de Córdoba) “adoptaron servilmente no pocos de los vicios que habían desfigurado estas ciencias” (*ibid.*), y se han adoptado las mismas sutilezas y las mismas cuestiones inútiles. Por lo tanto, sería apropiado guiarse por un autor que evite estos inconvenientes. Sobre Santo Tomás dice, aunque con gran respeto, que su sujeción al “Aristóteles árabe” no lo hace plenamente elegible. Luego pondera la bondad de varios posibles autores, para terminar considerando que “el Lugdunense”, sería el más apropiado para las clases. Con esto se cubriría el primer año de Teología<sup>74</sup>.

---

74 LUGDUNENSE: Antoine de Malvin de Montazet (1712–1788). Arzobispo de Lyon, simpati-

El segundo año se dedicaría a la teología dogmática, muy importante debido al avance del ateísmo, el deísmo y la incredulidad. Es de temer, dice, que “afirmada nuestra Independencia y libertad [después del movimiento de mayo de 1810], veamos venir sobre nosotros un torrente de estas falsas doctrinas que inundan a la Europa, y que hagan mudar de faz nuestras Provincias si no nos apresuramos a ponerles un dique” (*Plan*, p. 56). De ahí la importancia de una cátedra que sirva para “refutar los delirios que ha producido la impiedad” (*ibid.*), y para combatir a los incrédulos, quienes “prometiéndolo al hombre quitarle de sobre los ojos la venda de las preocupaciones y llevarlos hasta la verdad misma, no hacen más que precipitarlos en el abismo de una duda pirrónica” (*ibid.*). Para este asunto elige la obra de Antonio Velveschi, *Fundamenta religionis*.

El tercer año se destinaría a “las antigüedades y la disciplina eclesiástica”, que podrían verse por “las antigüedades del Selvagio” o “la policía de la Iglesia, de Peliccia”.

Por último, el cuarto y último año “debe ser empleado en el estudio de la doctrina moral” (*Plan*, p. 57). En este punto son de evitar las doctrinas laxas, pero también el rigorismo. (Es todo lo que dice, en esta ocasión, sobre un asunto muy polémico). Serviría el compendio del P. Antoine<sup>75</sup>.

---

zante del jansenismo y opositor a la bula *Unigenitus* (nota 14). Su obra *Institutiones philosophicae* (1780) fue muy usada en España e Hispanoamérica. Tuvo inclinaciones cartesianas. Otras obras: *Cathechisme* (1768); *Institutions théologiques* (1782).

<sup>75</sup> SELVAGGIO (nota 52). PELLICCIA, Alesio Aurelio (1744–1822). Arqueólogo italiano. Enseñó Antigüedades Cristianas en la Universidad de Nápoles. Una de sus obras fue *De christianae*

Como la clase de Teología ocuparía solamente una hora, durante los dos primeros años el resto del tiempo se puede utilizar para la Retórica. Se extiende en largo párrafo sobre las bondades de esta disciplina. Aunque ella se requiere lo mismo en el púlpito que en el foro, y la necesita el hombre de Estado (es decir, todos lo que aplican el arte de persuadir), encuentra que donde es más ventajoso es “en los gobiernos republicanos”. “Nosotros hemos roto ya nuestras cadenas y aspiramos a establecer sobre bases firmes un gobierno enteramente libre. Véase pues aquí el motivo más poderoso para cultivar el arte que enseña a hablar en el propio idioma de la libertad” (*Plan*, p. 58). Entre los autores notables encuentra: Aristóteles, Cicerón, Quintiliano, Condillac en su arte de escribir, etc. Elogia el texto del padre Domingo Colonia, pero elige a Bateaux en su Curso de Bellas Letras (que incluye Retórica y Poesía), escrito en francés pero traducido al castellano. Estableciendo ciertos vínculos entre filosofía y retórica, sostiene que el mejor momento para aprender la última es después de haber estudiado filosofía, aunque sabe que usualmente se enseña al principio, junto con la gramática.

Con el mismo procedimiento de utilizar el tiempo

---

*ecclesiae primae, mediae et novissimae polititiae* (1777–1781); ANTOINE, Paul-Gabriel (1679–1743), jesuita, profesor de Teología y Filosofía. Autor de tratados de Teología Moral y Dogmática, y de obras más populares en francés. Su *Theologia moralis universa completens...* (1726) era conocida como *Morale du P. Antoine* y se usó en el Colegio de la Propaganda. No profesó las doctrinas morales relajadas o laxas frecuentes en su orden. También: *Theologia universa speculativa et dogmatica* (1735); *Lectures chrétiennes sur les grandes vérités de la foi* (1731).

complementario a las lecciones de Teología, cree que en los dos últimos años de esta carrera “debe estudiarse el tratado ‘de jure naturae et gentium’”. “No es posible que los que son miembros de un pueblo soberano, cuando se dedican a otras ciencias ignoren los derechos del ciudadano y los que corresponden al cuerpo de su Nación” (*Plan*, p. 59). Porque, a diferencia de las monarquías, “en las repúblicas y gobiernos libres como el nuestro no puede ser permitida a ningún hombre de letras esa ignorancia” (*Plan*, p. 60). “Ugo Grocio y Puffendorf son los corifeos en materia de Derecho público” (*ibid.*). Elogia “Del derecho de la guerra y de la paz”, de Grocio; y de Puffendorf, “Del derecho natural y de gentes”. Pero como estas obras están compendiadas “por el Heinecio”, se decide por este último para los estudiantes. (También encuentra conveniente que los alumnos conozcan, de Puffendorf, “Derechos del hombre y del ciudadano” (*ibid.*).

En cuanto a actos de conclusiones, cada quince días (en día sábado) habrá “conclusiones privadas”, a las que concurrirán todos los profesores de Teología. También habrá actos públicos. Considera estos últimos como muy importantes: un público testimonio de los resultados de la Universidad. En Teología habrá uno cada año. “A este acto deberá asistir toda la Universidad, y los graduados maestros bachilleres, licenciados y doctores que se hallen en el pueblo...” (*Plan*, p. 61). Pero al final del cuarto año habrá función pública para la recepción del grado, y por lo tanto no será necesario el correspondiente examen anual.

Según las antiguas constituciones, los dos últimos años de Teología (de una duración de cinco y medio) se empleaban

en “pasantías”, lo que significaba no asistir a clases, pero participar en cuatro “Parténicas” o funciones públicas. Esto se requería para tener ocupados a los estudiantes en los dos últimos años; pero ya no era necesario, toda vez que, por el nuevo Plan, en ese período se los obligaba a asistir a ciertas clases. Sin embargo, el grado de bachiller se obtendría después de los dos primeros años. La asistencia a los dos últimos sería necesaria para obtener el doctorado y para hacer oposiciones a una cátedra de Teología en la Universidad. Para dicho grado de doctor sería requisito “una función pública que durará tres horas por la mañana y dos por la tarde, en la que se leerá por espacio de una hora sobre el punto que le haya tocado en suerte, [...] gastando lo restante del tiempo en sostener en cada vez dos argumentos de cursantes, y cuatro réplicas...” (*Plan*, p. 62). Como se ve, el Plan da amplia cabida al sistema de disputas o de exámenes con arguyentes, separándose poco de la tradición, salvo en el estilo o las recomendaciones que para esos actos se hacían.

### *Derecho*

Igual que en Teología, habrá cuatro cátedras, ocupadas por dos profesores. El primer año “se enseñará las instituciones de Justiniano”; el segundo, “las instituciones del Derecho Canónico”; el tercero, “las leyes que nuevamente forme el Estado”; en el cuarto debería enseñarse Derecho Público y de gentes”, pero ya vimos cómo se atendería a esta materia junto con los teólogos “en la media hora de los dos últimos años”; por lo tanto, este último año se dedicaría a ejercicios (*ibid.*).

Será requisito para ser admitido, haber cursado los cuatro

años de Artes. Se extiende en consideraciones sobre el derecho romano, que también había sido tema de otros de nuestros autores. Los sabios de mayor autoridad han considerado el derecho de los romanos “como la fuente de donde se derivan las leyes civiles de todas las naciones cultas, porque sus principios [...] están tomados de las fuentes más puras de la ley natural y la equidad, aplicables a toda clase de gobiernos” (*Plan*, p. 63). No tiene, por lo tanto, sobre este derecho, la opinión de Rodríguez de Mendoza y de Calama, y considera que debe ser el inicio de los estudios de Jurisprudencia. Pero aclara que preferiría que él no se incline tanto hacia los tronos. “Por el voto general de los pueblos aspiramos a vivir bajo una Constitución libre que ponga un muro eterno de división entre el ciudadano y el poder arbitrario” (*ibid.*). Para comentario se ha usado hasta entonces a Vinnio, pero coincide con Gregorio Mayans y José Finestres, al preferir “la paráfrasis de Teófilo, renovada por Daniel Galtier” (*ibid.*)<sup>76</sup>. Un año es suficiente para el derecho romano.

En un Estado católico es necesario unir el Derecho civil con el canónico. Las diferencias de origen y de campo de aplicación de estas dos ramas del derecho no impiden que deban estar unidas y verse como complementarias. Trasladando el espíritu regalista a la conveniencia del Estado independiente, pero con un sentido equilibrado, afirma:

---

<sup>76</sup> GALTIER, Daniel. Profesor en Tolosa. En la propuesta para el estudio del Derecho Romano en Alcalá (que sólo tenía Canones) estaba *Instituciones* de Justiniano por Vinnio, Heinecio o “la *Paráfrasis* de Daniel Galtier, muy alabada por don Gregorio Mayans” (Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma*, p. 126).

Para lograr el acierto en tan importante punto, hemos creído ante todas [las] cosas de nuestra obligación, desechar aquellos escritores que, imbuidos en las máximas ultramontanas, están en oposición con los derechos del Estado; como también aquellos que demasiado adheridos a las del siglo, pretenden introducir la jurisprudencia temporal en el santuario y hacer que dicte reglas para la administración de los bienes espirituales (*Plan*, p. 65).

Aunque hay otras, prefiere “la obra canónica de Devoti, en razón de su estilo más proporcionado a la comprensión de los jóvenes” (*ibid.*)<sup>77</sup>.

Como se dijo, el tercer año se dedicaría a la legislación nacional, lo que se llamaba también derecho patrio. Pero ya no como derecho de la Corona:

Nuestra Revolución ha hecho caducar las leyes que dieron los reyes de España para las Américas. En adelante ya no conservaremos estas leyes sino como un monumento de la degradación en que hemos vivido, y como un estímulo que nos excite a solidar más y más nuestra emancipación (*Plan*, p. 66).

Los ejercicios del cuarto año son de índole práctica. Muestra otra vez gran interés en la enseñanza de la Retórica, el estilo, el discurso que tenga que hacer el abogado, incluidas traducciones de clásicos latinos. No serían, entonces, ejercicios

---

77 DEVOTI, Giovanni (1744–1820). Entre sus obras: *Institutionum canonicarum libri IV* (1785–1829).

de práctica de jurisprudencia concreta. Por eso, semejante a lo dicho para Teología, habrá media hora para retórica en los primeros dos años y media hora para Derecho Público y de Gentes en los dos últimos. Habrá conclusiones privadas cada quince días. Los juristas tendrán su Academia, todos los jueves y días semifestivos, dedicadas a los aspectos históricos de los derechos estudiados. Pueden ser autores a seguir Heinecio y “Selvagio” (*Plan*, p. 67). Al fin del segundo año recibirían el grado de bachiller. Se graduarían “in utroque jure”, pues se vuelve a encarecer la necesidad de que vayan juntos el derecho civil y el canónico. Como en Teología, habrá una Ignaciana, acto público y solemne, lo que supone elección de puntos, lección, sostenimiento de argumentos y réplicas.

Por último, expresa el deseo de que se constituya alguna vez una cátedra de Griego. No hay indicación para Medicina, como en otros casos.

En 1818 el Claustro encargó a uno de los profesores elaborar un resumen del plan vigente en esa fecha, lo que nos interesa para ver cuál era la situación tres años después de aprobado el Plan. En la parte correspondiente a Filosofía dice:

El curso filosófico comprende cuatro años. En el primero se enseña Lógica y Metafísica por Altieri, en el segundo Aritmética, Geometría y Trigonometría por Fernández. En el tercero Física por Altieri, en el cuarto Filosofía Moral por Jacquier y la constitución del Estado.

Teología se completaba en cuatro años. Sus respectivas

materias eran: Teología Escolástica por el Lugdunense; Teología Dogmática por Velveschi; Antigüedades y Disciplina Eclesiástica por Selvaggio; Teología Moral por Antoine. La carrera de Derecho tenía igual duración, y las materias eran: en el primer año “las Instituciones de Justiniano por la Paráfrasis de Teófilo renovada por Daniel Galtier”. En el segundo, “Derecho Canónico por Devoti”. En el tercero “la legislación nacional”. El cuarto “se emplea en unos ejercicios prácticos del género judicial”, más lo que debe interpretarse como retórica o cultura latina. “En los dos primeros años de Teología y Jurisprudencia se enseña Retórica por Bateaux, concurriendo a una sola aula teólogos y juristas”. “El Derecho Natural y de Gentes se estudia en el tercero y cuarto año por los teólogos y juristas en una sola aula...”. “El autor destinado para este estudio es Heinecio, compendiador de Grocio y Pufendorf”<sup>78</sup>. El resumen muestra que el programa de Funes seguía básicamente en vigencia en 1818.

Habría podido observarse el tiempo transcurrido entre la real orden que fundaba nuevamente la Universidad (1800) y la presentación del Plan de Estudio por parte de Funes (1813). Entre ambas fechas tuvo lugar la separación de las Provincias Unidas del Río de la Plata del poder español. Pero en el lapso mencionado Gregorio Funes elaboró un plan anterior al definitivo, al que se ha llamado “Plan provisional”<sup>79</sup>. En la parte correspondiente a Filosofía, ya este plan previo abreviaba la

---

78 Garro, *Bosquejo*, pp. 247–250.

79 A falta del documento original, este plan previo fue reconstruido parcialmente por Carlos A. Luque Colombres mediante una minuciosa y útil investigación: *El primer plan de estudios de la Real Universidad de San Carlos de Córdoba, 1808–1815*.

Lógica y la Metafísica y establecía la cátedra de Filosofía Moral, pero no incluía la enseñanza de las Matemáticas, que fue innovación del plan definitivo y que, como hemos visto, figuraba en planes anteriores de otros reformadores<sup>80</sup>.

## II. SINTESIS DE LOS PLANES Y SUS RASGOS COMUNES

### 1. Síntesis de los planes de Filosofía

Hasta aquí se ha presentado el contenido de los planes como expresión de las ideas de sus promotores, y en relación con sus circunstancias históricas. Lo que sigue es un esquema o resumen para la parte correspondiente a filosofía, omitiendo de la síntesis la teología y el derecho, que se considerarán más tarde en otras apreciaciones de conjunto. Más importante, inmediatamente después del resumen se tratará de extraer de los planes los elementos que les son comunes.

#### **Moreno y Escandón, 1774.**

Primer año:

Lógica y Matemáticas

Segundo año:

Física General y Particular

Tercer año:

Metafísica (Ontología y Pneumatología) y Moral

---

80 Dimos más detalles sobre este plan provisional en Torchia Estrada, "La filosofía en el Plan de Estudio del deán Funes". [N. de la Ed.: Véase en este volumen].

**Caballero y Góngora, 1787.**

Primer año:

Lógica, Metafísica (Ontología y Pneumatología) y Etica

Segundo año:

Matemáticas y Física general

Tercer año:

Física particular

**Rodríguez de Mendoza, 1787.**

Primer año:

Historia de la filosofía, Lógica y Ontología

Segundo año:

Matemáticas y Física

Tercer año:

Física y Moral

Cuarto año

Teología natural, Pneumatología, Etica

En este caso la extensión propuesta varía según los manuales seleccionados. Podría considerarse entre tres años y tres años y medio.

**Pérez Calama, 1791.**

No indica expresamente materias por año, pero selecciona como guía de los estudios de Filosofía el texto de Jacquier, por donde se puede deducir que esta enseñanza sería una combinación de la orientación tradicional con las nuevas ciencias de la naturaleza. Lo más importante aquí son las opiniones de Pérez Calama sobre cómo debería ser la enseñanza.

**Funes, 1813.**

Primer año:

Lógica y Metafísica

Segundo año:

Aritmética y geometría

Tercer año:

Física, general y particular

Cuarto año:

Filosofía Moral

**Restrepo, 1819.**

Primer año:

Lógica y Matemáticas

Segundo año:

Física

Tercer año:

Metafísica y Filosofía Moral

Comparados estos planes con el curso tradicional de Artes o Filosofía, se observa que ni la Lógica ni la Metafísica ocupan ahora un año entero, sino que se combinan con otro curso o materia. La innovación principal es el abandono de la física aristotélica, lo que lleva a incluir, en el curso de Filosofía, la enseñanza de las matemáticas, que la filosofía natural de Aristóteles no requería. La Metafísica no tiene variantes, y la Filosofía Moral es una relativa innovación. Tanto Rodríguez de Mendoza como Funes muestran particular interés en la historia de la filosofía, aunque este estudio no podía desarrollarse con la extensión de una materia individual.

## 2. Elementos comunes

### 2. 1. El *leit motiv* de las cuestiones inútiles

Un rasgo común a todos los planes lo constituyen las omnipresentes referencias a las “cuestiones inútiles”. Aunque esta no es una característica exclusiva de Hispanoamérica, si el siglo XVIII hispanoamericano hubiera tenido una Academia como la platónica, en el frontispicio hubiera escrito: “No entra aquí el que no rechaza las cuestiones inútiles”. La reiterada frase era, en el fondo, una negación de la escolástica. La escolástica, en general o asimilada a su expresión decadente, se consideraba compuesta de asuntos y temas que sólo ofuscaban el entendimiento y no tenían ninguna utilidad desde el punto de vista del saber y sobre todo de la práctica. El conocimiento que en la nueva situación se requería no podía provenir de ella. La escolástica había terminado por originar una especie de cansancio filosófico, casi una irritabilidad.

De las cuestiones inútiles se hablaba ya en el siglo XVI. Por ejemplo, se encuentran en Fray Alonso de la Veracruz, como eco de Vives y otros. Pero entonces tenía un sentido correctivo: evitar ciertos excesos de la lógica terminista. No afectaba al curso en general, que permanecía en su molde clásico. Nuestros promotores de planes expresan la preocupación de modo unánime. Hay una tendencia a eludir o simplificar lo puramente especulativo, que se aplica a la filosofía, a la física que mantuviera todavía rasgos aristotélicos (la aplicación más comprensible), pero también a la teología.

Son muy claras las declaraciones antiescolásticas de Moreno y Escandón, que hace del sistema anterior el “pestilente

origen” del retraso en la enseñanza, y quiere purgar la lógica y la metafísica de “cuestiones inútiles y reflejas”. Lo mismo es válido para Rodríguez de Mendoza, quien llega a decir que anteriormente existió un reino de tinieblas, y habla de cuestiones confusas, enredadas y ridículas. Calama recuerda constantemente los defectos de la educación escolástica que había recibido. Funes también se refiere a las cuestiones vanas y ridículas, especialmente en relación con las disputas, que eran parte del sistema de exámenes en el régimen anterior (y lo siguieron siendo aunque en menor número y de modo más crítico). Pero es el único que se plantea abiertamente la cuestión de hasta dónde abandonar las creencias de “nuestros mayores” y abrazar lo que defendían los filósofos modernos. Su posición es de un cierto equilibrio entre ambas cosas, pero vistas las fechas de su Plan, podría verse como más conservador. En cualquier caso, las cuestiones inútiles las encontramos en todos los textos.

## **2. 2. Las ciencias útiles**

La contraparte de las cuestiones inútiles era el conjunto de las “ciencias útiles”. Desde luego se mencionaba la “física útil”, pero también de “filosofía útil” hablaba Moreno y Escandón. Es dato importante que a veces se relacione la reforma de los estudios con las necesidades y el desarrollo de los países. Moreno y Escandón dice que en ninguna parte del mundo es más necesaria la física apoyada en las observaciones y la experiencia como “en estos fertilísimos países”. Más enfático en este sentido era Caballero y Góngora: declaraba que lo principal de su plan era evitar la pérdida de tiempo con las

ciencias especulativas y volcarse a “las útiles ciencias exactas”. En este respecto es más completo que los otros por el interés que pone en el Jardín Botánico, el Museo de Historia Natural y el laboratorio químico–farmacéutico. Y en el caso de la Física, deseaba que se insistiera especialmente en aquellos aspectos de ella que tuvieran más relación con la industria y el comercio. En la proyectada cátedra de Química se importaba la conexión con las artes industriales.

Aun dentro de las cuestiones útiles se debían buscar las más aplicables. Rodríguez de Mendoza habla de las “inmensas riquezas que se encierran en las entrañas de los cerros, llanuras, y montañas de nuestro continente, y casi todo está por conocerse”. “Cuánto no se adelantaría en la botánica, química, mineralogía y otros conocimientos en que deberíamos ser los maestros de la Europa”, dice en otro lugar<sup>81</sup>. Para Restrepo, las ciencias “traen innumerables bienes a la sociedad”, y de ellas deben estudiarse las cuestiones que más relación tengan con las necesidades de los hombres. Este aspecto –muy importante en el conjunto– coincidía con los fines y actividades que realizaban contemporáneamente las Sociedades de Amigos del País.

### **2. 3. Eclecticismo, espíritu de partido**

Los temas del eclecticismo, del espíritu de partido y de las tradicionales disputas estaban estrechamente unidos, y eran constantemente invocados por nuestros autores. Lo habitual del eclecticismo aceptado en esta época era considerar a todos los filósofos como “sistemáticos” o representantes de “sectas”. Así

---

<sup>81</sup> *Los ideólogos*, p. 166.

los veía la historiografía filosófica de la época. A esto se unía la idea de que cada uno de ellos trataba de hacer predominar su punto de vista y se aferraba a su sistema unilateralmente y más allá de cualquier razonable validez. A esto se llamaba espíritu de partido o de facción, que era necesario superar. El eclecticismo es reconocido como necesario para la práctica de la filosofía por Moreno y Escandón. Insistía en que mientras haya adhesión a una escuela no habrá amplitud y se defenderá la posición propia contra toda razón. Para Funes, el espíritu de partido trajo el furor de las disputas. Rodríguez de Mendoza considera una de las ventajas del texto de Duhamel el que “no es partidario de ningún sistema”. Dice, además: “Los sistemáticos se despedazan unos a otros, el agustiniano es acusado de jansenismo, el molinista de pelagiano, y aun el tomista ha sufrido calificaciones odiosas perturbándose por esto la paz eclesiástica”<sup>82</sup>. Moreno y Escandón y Rodríguez de Mendoza veían este espíritu también en la física, y resultaba buen ejemplo el de los gassendistas y los cartesianos. Sin embargo, excluían de esta condición a Newton, que se consideraba, por el contrario, la verdad científica.

Se trataba, por lo tanto, de no adherir exclusivamente a una determinada filosofía. En nuestros reformadores (y en otros), este eclecticismo no fue tanto un método de investigación como una manera de tener libertad para elegir sin sentir la opresión de una posición que no pudiera alterarse –que es lo que en un cierto sentido había representado anteriormente la escolástica, por considerarse una doctrina con valor suficiente

---

82 *Ibid*, p. 165.

como para merecer la reproducción constante mediante el sistema educativo. Es decir, este particular eclecticismo podía liberar también de la escolástica.

#### 2. 4. Lógica

La lógica pagó el precio de que se incluyeran en el curso de Filosofía las matemáticas como preparación para la física. Se mantuvo en los planes siempre en el primer año de estudios, como en el esquema escolástico, pero se proponía su simplificación a meras normas que ayudarían a pensar correctamente. Ya en el siglo XVI Tomás de Mercado aceptaba la simplificación de la lógica, pero sin convertirla en meras fórmulas, que es lo que aparentemente querían nuestros autores. La Lógica que se enseñaba contemporáneamente en los cursos de Filosofía podía tener algunos rasgos diferentes de la lógica escolástica, como el reemplazo del 'término' por la 'idea' y la inclusión de una cuarta parte dedicada al método y al arte de la crítica; pero ahora lo principal era su simplificación, que se esperaba resultaría de eliminar las cuestiones inútiles y de concentrarla en ciertas reglas prácticas. Así en Moreno, quien habla de "unos elementos claros y concisos", de una lógica con carácter prescriptivo y reglas memorizadas. Igual en Caballero y Góngora: reducida a puros preceptos. Del año entero que tomaba anteriormente, se redujo a un tercio del año o menos. Restrepo pensaba en una lógica clara y concisa, de dos meses de duración. Funes, ateniéndose al juicio de Feijóo, le daba una duración de tres meses. No son sin embargo muy explícitos en lo que concierne al contenido que tendría la lógica así concebida. La lógica no escolástica de la época había adquirido rasgos prácticos y aun

se había mezclado con cuestiones de teoría del conocimiento; pero en nuestros innovadores el rasgo pragmático y la simplificación se acentúan hasta el punto de que la lógica como disciplina queda muy disminuida.

## 2. 5. Física

La física era, en todos los casos, la nueva física o física útil. Esta era la innovación de mayor magnitud. Dentro de ella, la parte que aprovechaba más de los desarrollos de la época era la física particular. Moreno y Escandón ataca duramente la física aristotélica. Restrepo propone un programa muy amplio, especialmente de Física particular, incluyendo el manejo de máquinas e instrumentos. Como ya observamos, dentro de la física tenía una aceptación incuestionada Newton, que era eximido de la condición de “sistemático”, caracterización que todavía les cabía a Descartes y a Gassendi. Vale la pena destacar que en los planes hay menos interés en estos dos últimos autores de lo que se ve en los cursos contemporáneos de Filosofía. A Restrepo le importa aclarar que las ciencias (dice: “filosofía natural”) no sólo no es enemiga de la religión, sino que le es útil. Es importante la opinión de Funes, en el sentido de que la física no puede ser especulativa, en contraste con los cursos habituales. No se perciben rasgos de combinación con la física aristotélica, como ocurría con algunos profesores de la época. Cuando se dan detalles, como en el caso de Restrepo (bien que se trata del más avanzado en fechas), el carácter moderno es indiscutible. Como se indicó, Caballero y Góngora tienen una aproximación muy moderna en la propuesta de cátedras, la más variada de todas, quizás por la directa influencia de

Celestino Mutis. No debe olvidarse, sin embargo, que algunos alumnos podían ver como una ventaja el currículo con la física anterior, porque les ahorra cursar matemáticas.

## **2. 6. Filosofía Moral**

Moreno y Escandón, Rodríguez de Mendoza y Funes son muy enfáticos en la importancia que dan a esta enseñanza. De poco serviría todo lo demás sin la coronación que da la ética a la formación del joven estudiante. Pero Funes habla también de la constitución del Estado, lo que lo acerca a Calama, con su fuerte insistencia en “política gubernativa”, “economía pública”, y “derecho público”, materias que quería que atendieran tanto estudiantes de teología como de derecho, y aun ciudadanos comunes.

## **2. 7. Historia de la filosofía**

En los cursos de Filosofía de la época, cuando la Historia de la Filosofía se atendía, precedía brevemente a la Lógica, en el primer año. En efecto, manuales de Lógica como los de Agustín Caballero en Cuba y Díaz de Gamarra en la Nueva España comienzan por la historia de la filosofía. Así sugiere que se haga Rodríguez de Mendoza. Funes le da mucha importancia, y piensa que podría enseñarse en forma complementaria, mediante una academia de una vez por semana. En Restrepo, en una de sus “Oraciones”, hay una reflexión sobre el nacimiento y desarrollo de la escolástica, que no deja de ser un ejercicio histórico.

## **2. 8. Matemáticas**

Aquí incluían, según los casos, aritmética, geometría,

álgebra, trigonometría, secciones cónicas. Caballero y Góngora, como el virrey Amat en Perú, había restablecido la cátedra de Matemáticas; pero mientras el arzobispo pensaba que su atención podía ser de concurrencia optativa u obligatoria, según la profundidad del estudio, Funes, que también estableció una cátedra de matemáticas, la consideraba, en su Plan, obligatoria. Notables fueron –hemos visto– las dificultades que tuvo Rodríguez de Mendoza para mantener el estudio de las matemáticas. El rector del Carolino de Lima insistía en dos cosas: que los alumnos no tenían bastante aliciente para consagrarse a esa materia, pudiendo finalmente faltar oyentes; y que había una oposición a ella por parte de ciertos sectores que influía muy negativamente y con gran fuerza institucional. Restrepo llegaba a decir que si fuera posible enseñar las matemáticas a fondo, debería ocupar dos años, reduciéndose la filosofía a sólo uno.

Sobre la relación entre física y matemáticas dentro de la enseñanza puede recordarse el ejemplo francés. En Francia, en los siglos XVII y XVIII la filosofía se enseñaba en los *collèges de plein exercice*, fundados desde mediados del siglo XVI. En las áreas católicas los principales colegios fueron dirigidos por los jesuitas, pero los había también de otras órdenes. El curso de Filosofía duraba dos años y se estudiaba Lógica, Metafísica, Ética y Física. Preparaba para los estudios superiores de Teología y Medicina y, en algunos casos, de Derecho. En el siglo XVIII al estudio de la Física se unió el de las Matemáticas. El orden de las materias en el curso podía variar, pero la lógica se enseñaba siempre al comienzo. A partir de fines del siglo XVII la parte correspondiente a la física absorbió todo el segundo año y se convirtió en la más importante del curso.

También esta disciplina dio lugar a un cambio fundamental en el modo de enseñanza. La necesidad de realizar experimentos llevó primero a contratar profesores itinerantes que realizaban esas tareas en distintos colegios. Pero entre 1720 y 1750 los principales colegios comenzaron a tener sus propios *cabinets de physique*, y consiguientemente la física experimental pudo ser enseñada por los profesores regulares. A medida que avanzó el tiempo esta práctica se generalizó y la física experimental fue la parte más atrayente del curso<sup>83</sup>. Puede observarse que nuestros planes tendían, con mucho menores posibilidades materiales y de apoyo oficial, a lo que más temprana y eficazmente se había realizado o se estaba realizando en Europa. Naturalmente, sólo podían representar una idea o una intención; pero en este limitado alcance no estaban retrasados.

## 2. 9. Uso de la lengua vernácula

Se nota la tendencia a usar menos el latín y más el español. Caballero y Góngora, por ejemplo, deja el latín para Teología y Sagrada Escritura. Restrepo considera que la enseñanza debe darse en castellano, dejando el latín para algunos pasajes de ciertos autores, aunque todavía lo ve como “idioma tan necesario”. Rodríguez de Mendoza, estima que las matemáticas y el “derecho patrio” deben darse en castellano. Pero luego esto se aplicó también a la física, “dictando los maestros sus cursos en vulgar”, porque esta lengua era más apropiada para el estudio de las ciencias naturales. Pérez Calama quería que la lección diaria del profesor se diera en castellano.

---

83 Brockliss, *French Higher Education*, p. 189.

La dirección del futuro apuntaba hacia el mayor uso del español. El latín había sido la lengua universal de las ciencias en la Edad Media, y –todavía en la primera Modernidad– el medio de comunicación de los letrados de diferentes idiomas nacionales. Cuando el nuevo saber científico termina con la ciencia escolástica, una consecuencia es el reemplazo del latín<sup>84</sup>.

Nada, naturalmente, ocurre de un momento para otro. Rivas Sacconi muestra, también para el Nuevo Reino, que el uso del español no excluía el latín para las oposiciones a cátedra (una del propio Restrepo) y para tesis o disputas sostenidas a la manera tradicional<sup>85</sup>.

A pesar de una mayor complejidad por tener más universidades y mucho más arraigadas, el caso de España refleja la misma tendencia. He aquí la conclusión de alguien que ha estudiado el problema en detalle: “[En España] el desalojo definitivo del latín en la universidad fue debido al cambio de mentalidad científica”<sup>86</sup>.

---

84 Marquínez Argote da dos ejemplos del Nuevo Reino de Granada en que se defiende el uso del español. Uno es el de Francisco Antonio Zea, que critica el latín que se utiliza, y –dice– “tenemos el valor de defender en el siglo de las luces para diversión y risa de Europa, confusión de los verdaderos literatos y eterna infamia nuestra”. El otro es de Manuel del Socorro Rodríguez, quien en un artículo de 1771 (“El cultivo del idioma patrio”), no desestima la importancia del estudio del latín (entre otras cosas, “por lo necesario que es en nuestra Iglesia”), “pero que sea dejándole un lugar muy distinguido a la lengua materna, que es la que debemos enriquecer con todos nuestros escritos; porque esto es lo que más nos honra y nos deben inspirar las leyes de un sólido y perfecto patriotismo...”. [*La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, pp. 142–143].

85 José Manuel Rivas Sacconi, *El latín en Colombia*, cap. VIII, “Tiempo de transición”.

86 Juan Gutiérrez Cuadrado, “La sustitución del latín por el romance en la Universidad

Por último, la intención del cambio y sus dificultades se muestra bien en un ejemplo del siglo XVII que aporta Mauricio Beuchot. Refiriéndose a Fray Francisco Naranjo (un portento memorístico sobre la obra de Santo Tomás), dice que durante algún tiempo se conservó en el Convento de Santo Domingo de México “un tomo en folio que había escrito con el título de *Teología en lengua castellana*, pero que fue retirado de ahí [...] por algunos que juzgaron impropio de materias tan sublimes el ser escritas en lengua vulgar”<sup>87</sup>.

## 2. 10. Actos de conclusiones, disputas

Tradicionalmente los resultados obtenidos de la enseñanza se probaban, al fin del año o de una parte de él, por el ejercicio de la disputa, es decir, la elección de un tema que se exponía, y a lo cual seguía la argumentación crítica por parte de alumnos, bachilleres o doctores presentes, es decir, los arguyentes. El expositor debía contestar esas argumentaciones. El ejercicio podía realizarse como un modo de apreciar los conocimientos adquiridos (equivalente de un examen), como simple gimnasia intelectual, o en forma pública para mostrar los adelantos de un colegio o universidad, y por lo tanto con asistencia de autoridades (incluida a veces la del virrey). Estos actos no siempre se mantenían en un nivel de certamen académico, y en ocasiones se volvían intercambios violentos, razón por la cual los críticos de la escolástica del siglo XVIII solían

---

española del siglo XVIII”, p. 251.

87 Mauricio Beuchot, “Algunos profesores dominicos de la Universidad de México durante el siglo XVII”, p. 104.

calificarlos de “griterías”. (Un ejemplo de época anterior, muy gráfico, puede verse en Cervantes de Salazar)<sup>88</sup>. En los Planes examinados se tiende a disminuir el número y las cuestiones de los ejercicios de disputa, pero sin que desaparezcan del todo. Lo dicho está bien ejemplificado con la afirmación de Moreno y Escandón cuando pide que los actos públicos de disputa no se conviertan en “tumulto de voces” y no vayan en detrimento de “la caridad cristiana y de la quietud pública”. También en Caballero y Góngora se conservan los actos de conclusiones como exámenes. Restrepo las admite pero en “estilo socrático”, sin la “jerigonza” escolástica. Rodríguez de Mendoza también acepta que los alumnos se ejerciten en la disputa, y que se dedique un tiempo a “cuestiones útiles”, según “el método de la escuela”. Calama es muy gráfico en la crítica a los excesos tradicionales (“gritos, bramidos, patadas...”). Funes critica las disputas tradicionales, pero tampoco quiere que se eliminen por completo. Es decir, esta práctica, que venía del régimen escolástico, no es abandonada del todo, aunque, como era de rigor, se pedía que se excluyeran las cuestiones consideradas ociosas, y que no se recayera en excesos verbales o en antagonismos personales.

## 2. 11. Dictado

Un cambio en que hay coincidencia general es la abolición del dictado, es decir, la práctica inveterada de que el profesor leyera su clase y los alumnos la copiaran. Este cambio suponía la elección de textos o manuales que sirvieran de guía, y de ahí las numerosas recomendaciones que hemos registrado.

---

88 Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554*.

En Córdoba, la decisión de terminar con el dictado constaba en la real orden que (re)creaba formalmente la Universidad. Pero no se adquirieron libros de texto sino hasta 1808<sup>89</sup>.

## 2. 12. Teología

De acuerdo con el propósito de este trabajo, tanto lo que corresponde a Teología como lo referente a Derecho son aspectos complementarios, aunque eran, junto con Medicina, las carreras “mayores”. La idea básica que encontramos en los Planes es hacer la teología más simple y, podría decirse, más genuina según el punto de vista de los críticos. La consecuencia inmediata era abandonar o disminuir la teología escolástica. En lugar de la teología especulativa, de fondo aristotélico, se prefiere volver a las fuentes dogmáticas: las Sagradas Escrituras, el Pensamiento de los Padres de la Iglesia, las decisiones de los Concilios, la Historia Sagrada. Es decir, no tanto desarrollar un *logos* de la divinidad como poner en su lugar los testimonios que sostenían la religión. En esta contemplación o reconocimiento de fuentes incuestionables no había nada que pensar ni elaborar, sino, en todo caso, creer y reverenciar; y por eso Moreno y Escandón insiste en varias ocasiones en que se trata de materias que deben ser recibidas y acumuladas en la memoria. Pensaban que con ese cambio la teología volvería a su majestad y pureza. Rodríguez de Mendoza es muy duro en la crítica a los teólogos escolásticos. Todavía en 1794 este autor

---

89 Alfredo Pueyrredón, “Algunos aspectos de la Universidad de Córdoba durante la regencia franciscana”, pp. 729–730. Marc Baldó Lacomba, “La Universidad de Córdoba ante la Ilustración (1767–1810)”, p. 85. Garro, *Bosquejo histórico*, pp. 162–163.

solicitaba al rey que en el Carolino se reemplazara la cátedra de Maestro de las Sentencias (Pedro Lombardo) por otra de Antigüedades Cristianas. Y en 1816, recordando la historia de éxitos y dificultades del Plan, decía que “el maestro que se hizo cargo del ramo teológico puso igual empeño en instruirse en la historia sagrada y eclesiástica, sin cuyo auxilio no podía darse un paso asentado en las grandes controversias dogmáticas, históricas y críticas que encierra la verdadera teología”<sup>90</sup>. Pérez Calama aceptaba que la guía fuera Santo Tomás, pero con libertad. Para Restrepo, la teología debía reconducirse a la pureza de los primeros siglos. Funes da una explicación de cómo se llegó a la decadencia de la teología escolástica y al error de interesarse más por entender a Aristóteles que por apreciar lo que dijeron San Pablo o San Agustín. A este mismo autor le preocupa que en la nueva condición de países independientes se intensifique la difusión de la incredulidad y de las falsas doctrinas, según sus palabras, y para ello considera importante la teología dogmática. En general, se observa una vez más que lo que se pierde en escolástica se gana en adhesión a la religión positiva.

### 2. 13. Derecho

Ya en tiempos de Felipe V se presionaba a las universidades de España para que dieran más espacio al derecho patrio o leyes del reino, que era aquello en que se basaba la práctica concreta de la jurisprudencia; pero a pesar de eso, por lo menos en Salamanca y Alcalá, no se creaba todavía cátedra especial

---

<sup>90</sup> *Los ideólogos*, p. 163.

para ese asunto<sup>91</sup>. En lo que toca a nuestros reformadores, dos notas los caracterizaban en derecho: el regalismo y la crítica a la excesiva atención concedida al derecho romano. Moreno y Escandón se manifiesta muy regalista y Rodríguez de Mendoza se opone con larga argumentación al predominio del derecho romano. Pérez Calama también favorece el derecho patrio frente al clásico derecho civil romano. Funes respeta más esta última disciplina, pero destaca el derecho patrio que en su caso ya es “legislación nacional”, tomando en cuenta que el Río de la Plata se encontraba en el proceso de independencia. Como Rodríguez de Mendoza, se opone a los principios ultramontanos. Pero en todos los casos van bien unidos el derecho civil y el canónico, mostrando la impronta de la Iglesia en la sociedad.

### 3. Las reacciones negativas

La forma en que se canalizó la reacción negativa frente a las innovaciones fue frecuentemente la lucha institucional: influir en claustros y autoridades para anular los cambios o evitarlos antes de que ocurrieran, con el fin de mantener las estructuras existentes. No sería posible aquí atender a ese hecho en cada instancia y momento en que se dio, de modo que solamente podremos dar algunas muestras de él. Ya hemos visto cómo el Plan de Moreno y Escandón terminó en un regreso a la situación anterior. También Rodríguez de Mendoza encontró obstáculos. Como dice Vargas Ugarte respecto de este último, aunque era muy difícil negar cambios que no podían

---

91 Mariano y José Luis Peset Reig, “Las reformas ilustradas, siglo XVIII”, pp. 146–147.

considerarse como revolucionarios y se apoyaban en el estado de las ciencias, “aún quedaba un sedimento difícil de remover y así en las altas esferas del gobierno como en la clase media y productora no faltaban resistencias a todo lo nuevo y un ciego amor a todo lo antiguo, sin otra razón que el de ser tal”<sup>92</sup>.

En el Río de la Plata, en 1785, el cancelario del Colegio Carolino de Buenos Aires, Juan Baltasar Maziel, se opuso a que se enseñara Lógica y Metafísica por el texto de Antonio Goudin, autor muy conocido y utilizado. De la lógica de este autor decía Maziel que, lejos de ser lo que entonces se estimaba que debía ser esa disciplina, es decir, “arte que enseña a razonar debidamente”, era “un conjunto disforme de cuestiones, las más, inútiles, y muchas perjudiciales”. Pero la Junta de Temporalidades defendió la utilización de la filosofía aristotélica con varios argumentos, entre ellos el de que los alumnos no estudiaban filosofía como un fin en sí mismo, sino para acceder al conocimiento de la teología, y que enseñándose ésta por Santo Tomás, la filosofía de Aristóteles era la mejor preparación. Había, además de argumentos, argucias, pero lo dicho es suficiente para caracterizar el ejemplo<sup>93</sup>.

En otras ocasiones hubo declaraciones especiales. En Nueva Granada, Nicolás Moya de Valenzuela elaboró en 1796 un escrito, “Las extravagancias del siglo Ilustrado”, que forma parte de la literatura contraria a las ideas modernizadoras. La contraposición básica que este escrito quiere presentar es la

---

92 Vargas Ugarte, *El Real Convictorio*, p. 14.

93 Para este asunto, José Carlos Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata*, pp. 127-137. La fuente es: *Documentos para la historia argentina*. Tomo XVIII, pp. 71-82.

de la santidad de la religión frente a los abusos de la razón. “Casi por todas partes”, dice, “se ven regadas las semillas de la irreligión y la anarquía”. Bufonesca fue, según el autor, la figura de los filósofos del pasado; pero estaba reservado al “Siglo Ilustrado” “consagrar hecatombes a las musas por la producción de un Voltaire y de un Rousseau”. Estos pensadores quedaban además vinculados a la desgracia que se abatió sobre Francia con su cruenta Revolución. “Atribuir a la razón un imperio ilimitado, al mismo tiempo que ella nos hace ver su debilidad y la estrechez de sus límites: he aquí la extravagancia capital de nuestro celebrado siglo”. “Realízase el plan de la filosofía ilustrada. El pueblo seducido con el árbol de la libertad, los derechos del hombre, la filantropía y salud pública aún no ha visto después de la tempestad horrible de tantos años ni una pequeña luz de consuelo”<sup>94</sup>. El de Moya de Valenzuela es un ejemplo de la posición más extrema.

Pero hay otro caso que merece atención, porque ilustra sobre una situación intermedia. Un cambio no sólo puede producir entusiasmo por su novedad, o rechazo porque altera la seguridad de una posición que no se quiere abandonar; también puede provocar un sentimiento de ponderación, de duda o de análisis entre los dos extremos. En esta condición se encuentra el informe que don José Rezabal y Ugarte preparó en 1768 sobre las modificaciones propuestas para el Colegio Carolino de Lima (antes expuestas), en su condición de visitador y Protector del Colegio<sup>95</sup>. El juicio, favorable en su conjunto a las

---

94 *La Ilustración en Colombia*, pp. 199–204.

95 *Los ideólogos*, p. 60 ss.

innovaciones, está sin embargo más en la tónica prudente de Funes que en la del entusiasta Rodríguez de Mendoza. Rezabal todo lo concede, pero con salvedades.

Los autores del Plan que analiza dicen que fue preciso llegar al año 1767 (expulsión de los jesuitas) para poder “sustraerse del tiránico imperio de la filosofía aristotélica”. Pero a Rezabal no le parece justo “contribuir [atribuir] a este gran filósofo toda la culpa de la sofistería y frivolidad que se introdujeron en las escuelas, siendo más probable que éstas se nos comunicaron por los comentarios árabes y principalmente por Averroes...”. (Es interesante que en esto coincide literalmente con la opinión de Funes, cuando éste habla de “los comentarios bárbaros de los árabes”). Esta deformación se incrementó en el siglo XIV con “las extravagantes contiendas de los Nominales y Realistas”, de cuyos abusos se lamentó Melchor Cano<sup>96</sup>. Además se le atribuyeron a Aristóteles opiniones que no eran suyas. Observa asimismo Rezabal que si bien es incontrovertible la gloria de los filósofos modernos “en haber reducido a mejor orden y sistema los conocimientos de la naturaleza”, también es cierto que “a pesar del espíritu geométrico de que se sienten poseídos, han quedado muchas verdades en la misma incertidumbre y oscuridad con que las vieron los antiguos...”. En muchos casos se suplantaron los términos escolásticos por otros “más cultos y pomposos”, pero que finalmente mostraban “la debilidad de nuestros esfuerzos para comprender los arcanos y maravillas de la naturaleza”.

Rezabal representaba el punto intermedio entre los entusiasmos renovadores y la reacción tradicionalista. La reforma

---

<sup>96</sup> Las tres citas en *ibid.*, p. 63.

estaba bien, venía a decir, pero no contenía virtudes milagrosas. Además, si había diversidad de opinión entre los antiguos, también la hay entre los modernos, sin que éstos estén acordes en un sistema fijo, antes bien “variándolos sucesivamente con la mayor veleidat e inconstancia”, lo que muestra que “son muy lentos los progresos del espíritu humano en la inquisición de la verdad”. Otra observación la pone en forma de pregunta:

¿Pero qué concepto deberemos hacer del orgullo con que se abrogan algunos filósofos modernos el fastuoso nombre de creadores de nuevos sistemas, si la mayor parte de sus inventos y opiniones se encuentran en los escritos de los antiguos, a quienes intentan condenar a un perpetuo olvido?<sup>97</sup>.

(Quizás pensaba en un caso como el de Gassendi y su rehabilitación de la filosofía de Epicuro).

Nada de esto significa, sin embargo, que Rezabal desapruebe el estudio de “la filosofía que llamamos moderna”, o que quiera proscribirlo del Colegio. Reconoce “los admirables progresos” que se han hecho en física y astronomía, y sólo desea que “no se dejen alucinar los jóvenes con la arrogancia presuntuosa de algunos autores que se reputan nuevos Colones de la verdad”, desconociendo el valor de los antiguos, a quienes no se debe mirar con “veneración supersticiosa”, pero tampoco retirárseles el debido respeto, “por ser las fuentes donde hemos bebido nuestros primeros conocimientos”. (El pensamiento de nuestros padres, en la frase de Funes). Los autores

---

<sup>97</sup> Las seis citas en *ibid.*, p. 64.

del Plan prefieren seguir la filosofía ecléctica, lo que Rezabal encuentra muy oportuno, porque con ello se evitan todos los inconvenientes que se seguirían “de adherirse ciegamente a un filósofo sistemático”. Pero, igual que Rodríguez de Mendoza, hace excepción de esta regla al “gran Newton”, “en cuanto a su física, por estar universalmente recibidos [aceptados] los luminosos y profundos principios de este sabio intérprete de la naturaleza”<sup>98</sup>.

Como puede verse, se acepta la crítica a Aristóteles, pero se insinúa que el defecto no estuvo en él sino en algunos de sus comentadores. Los “modernos” han acertado en el estudio de la naturaleza, pero en materia propiamente filosófica son tan cuestionables como cualquiera. A la vez que hace estas consideraciones, no quiere quitar nada de lo propuesto en el Plan para el Carolino de Lima. No es una actitud completamente negativa y tampoco la participación total en el clima reformista.

También tiene una posición intermedia en el uso de la lengua vernácula: si bien es conveniente que tanto las matemáticas como la filosofía moral se estudien en la lengua romance, no debe descuidarse el latín, idioma en que se comunican las naciones cultas la mayor parte de sus conocimientos. En fin, Rezabal es ejemplo de una posición que muchos pudieron compartir, representando una especie de término medio entre los innovadores y los tradicionalistas, entre los “antiguos” y los “modernos”. De tal modo, el momento que tratamos no podría comprenderse históricamente sólo por la oposición frontal a las novedades, sin tomar en cuenta también una zona intermedia

---

<sup>98</sup> Las tres citas en *ibid.*, p. 65.

con personalidad propia. Ese es el sentido de haber incluido el ejemplo.

### III. EL CONTEXTO: ALGUNOS PUNTOS DE REFERENCIA

Para no presentar los planes de estudio como si fueran floraciones aisladas, conviene dar algunas (apenas algunas) indicaciones de contexto. Para ello es pertinente referirse a universidades, pero sin olvidar que, en nuestro siglo XVIII, buena parte de la “modernización” se dio fuera de la institución universitaria.

Entre los ejemplos, es de interés el caso de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Allí, en fecha relativamente temprana (1782), Fray Antonio Liendo y Goicochea, franciscano, quien al parecer había introducido la física experimental en su enseñanza, preparó un plan de estudios para la Universidad: “Proyecto presentado por Fr. José Antonio Liendo y Goicochea, innovando los estudios universitarios, Año de 1782”<sup>99</sup>. En él sugirió que hubiera tres cátedras de Filosofía (en lugar de una) para que pudiera iniciarse curso cada año. En el primer año se estudiaría Lógica, Metafísica y Moral, según Brixia, Wolff, Leibniz, Corsini, Jacquier y Duhamel. En el segundo, Matemáticas (geometría, óptica, mecánica, astronomía, esfera). Aquí se recomendaban Wolff, Dechales, Cerant, Pluche y Tosca. En el tercero correspondería el estudio de la física experimental, por Nollet, Brixia, Pluche, François Bayle y Boyle. Esto suponía el

---

99 Lanning, *The Eighteenth-Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*, p. 67.

uso del barómetro, el termómetro, las máquinas neumática y eléctrica, y el estudio de la óptica, dióptrica y catóptrica<sup>100</sup>. De estar a estas noticias, la propuesta era avanzada en lo que respecta a la Física. Pero a la vez, es importante destacar que según el autor que seguimos, el programa nunca fue oficialmente establecido, aunque hubo voluntarios que se ofrecieron al claustro para ponerlo en ejercicio. La falta de aprobación oficial también puede ser reveladora e indicar el mismo carácter de transición de todos los demás casos. Por último, John T. Lanning afirma que, en conjunto, la Universidad de San Carlos de Guatemala estaba, por entonces, más “avanzada” que la de México<sup>101</sup>.

En fecha temprana (1771) y como antecedente del Plan de Gregorio Funes en el Río de la Plata, debe recordarse un informe del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, en el cual se trazaban las grandes líneas (las cátedras y su orientación) de lo que se deseaba fuera una universidad pública para la ciudad. El caso era semejante en ese sentido al de Moreno y Escandón y Caballero y Góngora, y como en casi todas las demás circunstancias, las posibilidades materiales y financieras se basaban en lo que había sido propiedad de los jesuitas. Como el Plan de Funes, el informe proponía dos cátedras de Filosofía. Aunque

---

100 *Ibid.*, p. 70. PLUCHE, Antoine (1688–1761), escritor jansenista francés. Rechazó la bula *Unigenitus* (nota 14). Escribió: *Spectacle de la nature ou entretiens sur l'histoire naturelle et les sciences* (9 vols., traducida a diversos idiomas, París, 1732). Al español: Madrid, 1756–1758. También se tradujo al español, en 1775, *Histoire du ciel d'après les idées des poètes, de philosophes et de Moïse* (1739).

101 *Ibid.*, p. 77.

no mencionaba un curso de Matemáticas previo al de Física, era muy liberal en el enfoque de esta última disciplina. Decía, en un pasaje muy recordado, sobre los profesores:

No tendrán obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar o por los principios de Cartesio o Gassendo o de Newton o alguno de los otros sistemáticos, o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan útilmente trabajan las academias modernas.

Estas expresiones, y otras referentes a la enseñanza de la Teología y el Derecho, no estaban lejos de los textos que examinamos anteriormente<sup>102</sup>.

Este informe es anterior a las propuestas de los demás reformadores. De hecho, es contemporáneo de la reforma en Salamanca (1771), donde, como veremos más adelante, el claustro no tuvo, por ejemplo en materia de Física, la misma liberalidad. Aunque se trató de ideas generales y no de un plan detallado y oficial, este informe, aparentemente redactado por Juan Baltasar Maziel, cancelario del Colegio de San Carlos de Buenos Aires, merece recordarse como antecedente del Plan de Gregorio Funes para la Universidad de Córdoba.

En 1808, la Universidad Tomística de Bogotá le encargó a Camilo Torres el análisis de un plan de estudio preparado

---

102 Gutiérrez, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, pp. 255, 256, 257, y en general, p. 248 ss.

para el Colegio franciscano de Medellín (base de la actual Universidad de Antioquia). Torres consideraba útil una cátedra de Filosofía, pero con ciertas condiciones y características: (1) que no hubiera dictado; (2) que se seleccionara un texto (el “intitulado de León”)<sup>103</sup>, pero que el profesor tuviera también a mano el de Antonio “Ejimeno”, para mantener el criterio de no seguir una sola autoridad; (3) al adoptarse el compendio de Wolff para matemáticas se confirmaba esta enseñanza, pero el profesor haría conocer también el manual de Lacroyx; (4) en física se recomendaba Nollet, Pluche, “y principalmente el Diccionario y los Elementos de la Materia de Brisson”<sup>104</sup>. El Derecho Civil y el Canónico debían complementarse sin olvidar el Derecho Real. Pero estas materias no debían enseñarse en un “colegio claustral”, porque los religiosos no tenían la debida formación para ello. Tampoco convenía que dictaran Teología, porque lo harían por Scoto, dando lugar así al espíritu de partido. La Teología –pensaba Torres– no es escolástica, ni suarística, ni tomística, sino evangélica. Como puede verse,

---

103 *La Ilustración en Colombia* p. 367. Puede ser que se tratara de Lyon, porque a continuación dice: “por haberlo hecho formar el ilustrísimo arzobispo de aquella ciudad...”, en cuyo caso podría referirse al Lugdunense.

104 *Ibid.*, pp. 367–368. BRISSON, Maturino Jacobo (1723–1806), naturalista francés. Escribió *Le regne animal* (1756) y *Dictionnaire raisonné de physique* (1781), posiblemente el diccionario mencionado en el texto. EXIMENO, Antonio (1729–1808), jesuita. En 1796 se publicaron en Madrid sus *Institutiones philosophicae et mathematicae*. “Es un curso breve, en que la parte filosófica queda reducida a un tratado sobre las facultades cognoscitivas del hombre, en que se muestra fuertemente influenciado por el sensismo de Locke y por la moral utilitarista” (Pacheco, *Ciencia, filosofía y educación*, p. 114).

no se trataba de un plan, sino del comentario a un plan, en el cual se desestima lo que pudieran ofrecer los franciscanos en la enseñanza del derecho y la teología. Nos sirve para observar ciertas coincidencias con los planes que más arriba hemos examinado.

En el Plan de Estudios de Francisco Arango y Parreño en Cuba, de 1828, (fecha muy avanzada para nuestro trabajo) se ve acentuada la tendencia a incluir en la filosofía las matemáticas y las ciencias naturales. “Habrá tres cursos”, dice el texto, “para el estudio de la Filosofía enseñándose en ellos Lógica, Elementos de Matemáticas, Metafísica, Filosofía Moral, Física y Química”. Se aumentaban las ciencias, se mantenían la lógica y la metafísica, y se continuaba con la inclusión de filosofía moral. El Plan incluía las carreras de Teología, Leyes, Cánones y Medicina<sup>105</sup>. Una estructura semejante a la reforma de Salamanca de 1807.

De interés es también la situación en la Universidad de México. Hubo allí una larga disputa sobre si se reimprimían las antiguas constituciones de Palafox (1645), de modo de enviarlas a España en la esperanza de que de allí viniera la decisión de reformarlas, dado el clima de la Metrópolis por entonces. El claustro, sin embargo, consiguió que las constituciones se estudiaran internamente, de modo de presentarlas al rey como prueba de que la Universidad no requería mayores cambios. En este trance quedó muy mal parado Bartolache, y contemporáneamente Díaz de Gamarra fue denunciado a la Inquisición por su curso de filosofía moderna. Otro tanto

---

105 Dihigo, *La Universidad de La Habana*, pp. 177-179.

ocurrió con la instalación de una cátedra de Anatomía fuera de la Universidad, debido al choque entre el claustro y los que promovían la nueva cátedra. Esta es la conclusión del autor que ha estudiado esos hechos:

En el caso de México, no parece haber existido un fuerte soporte social para las ideas renovadoras, a juzgar por la corta duración de los experimentos de periodismo científico promovidos por Bartolache o Alzate. Por su parte, los poderes públicos nunca patrocinaron algo parecido a los planes de reforma ensayados durante el reinado de Carlos III, o al efímero proyecto del virrey Amat para Lima<sup>106</sup>.

Es interesante también que en 1788, es decir, antes que Pérez Calama en Quito y casi contemporáneo de Caballero y Góngora y Rodríguez de Mendoza (1787), Baltasar Marrero, en su curso de Filosofía en la Universidad de Caracas, acortó el estudio de la Lógica, que se daba como siempre en el primer año, para incluir la enseñanza de las Matemáticas. Esto le valió un juicio que lo llevó finalmente a abandonar la cátedra. Según los Estatutos, el curso de Filosofía era netamente escolástico: Súmulas y Lógica en el primer año, en el segundo la filosofía natural de Aristóteles, y en el tercero Metafísica y el

---

106 Enrique González González, "La reedición de las constituciones universitarias de México (1775) y la polémica antiilustrada", p. 59. En el muy bien documentado estudio de Aníbal Abadie-Aicardi, "La tradición salmantina en la Real y Pontificia Universidad de México, 1551-1821", p. 65, se trata este asunto, pero no con la misma extensión, porque el tema de este último autor es exclusivamente la relación con Salamanca.

*De Anima*. Por lo tanto, la inclusión de aritmética, geometría y álgebra debió parecer una escandalosa anomalía. Pero entre las razones que esgrime Marrero incluye “que el rey había ordenado el estudio de Jacquier en la cátedra de Cumaná”, y que la parte omitida en *Lógica* eran “las cuestiones reprobadas por el rey en el plan de estudios de Salamanca.” El rector, aliado de Marrero, afirmaba que lo que se había hecho coincidía con las directrices dadas por la Corona a la Universidad salmantina<sup>107</sup>. El intento de Marrero no prosperó, pero eso no le quita su condición de precursor en Venezuela.

Como último ejemplo de contexto, conviene dirigir una mirada a la Universidad de Salamanca, natural punto de referencia para la situación en España, e importante por la influencia de la Metrópoli sobre la colonia, además del reconocido prestigio de la Universidad.

Las circunstancias fueron allí más complejas, porque la reforma (por lo menos la inmediata después de la expulsión de los jesuitas) fue designio expreso del poder central. Este consultó la opinión de las universidades, y el resultado final fue el producto del empuje real y la reacción de las universidades. Nos referimos a la reforma de 1771<sup>108</sup>.

---

107 Muñoz García, “Baltasar Marrero, renovador de la Universidad de Caracas. Notas para una biografía”, p. 95.

108 Antes de 1771 hubo en España otros planes. Así, el de Mayans (“Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las Universidades de España”, 1767, y el de Pablo de Olavide para la Universidad de Sevilla, “Plan de estudios para la Universidad de Sevilla”, 1768). Algunos aspectos de este último eran la crítica a la teología escolástica; la denuncia del espíritu de partido (con especial hincapié en las escuelas teológicas); la identificación del

La parte que aquí interesa es la Facultad de Artes, para hacer un paralelo mental con las propuestas y criterios que encontramos en nuestro recorrido histórico de los planes hispanoamericanos.

En la respuesta del claustro a la Corona se observa que junto con los estudios de literatura griega y latina y de retórica, aparece la enseñanza de “aritmética, geografía, cosmografía y uso de mapas”<sup>109</sup>, que estaba prevista ya en la constituciones de 1625.

La Facultad de Artes tenía el currículo tradicional, con el primer año enteramente dedicado a la Lógica en sus dos partes, Súmulas y Lógica Mayor. De la Lógica dice el claustro, como desde siempre se había dicho dentro de la escolástica, que debía preceder a las demás ciencias, y en general a la adquisición de cualquier conocimiento. Se consideraba esencial

---

espíritu escolástico con el olvido de las ciencias útiles, y los excesos de sutileza; la abolición del dictado; la centralización de todas las universidades. (Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*. III, p. 586 ss.). También para Salamanca hubo un plan inmediato anterior, el encargado por Campomanes a Antonio Tavera y Almazán, ya en 1767. En este plan se vuelve a encontrar la crítica a la teología de los escolásticos con sus “puerilidades y ridiculeces” y sus divisiones entre tomistas, escotistas y nominales, y su apelación a una teología bebida en las fuentes de la Escritura; su defensa de la lengua castellana en las clases; su propuesta de eliminar o disminuir las disputas; su punto medio a que lleva el reconocimiento de la condición superada de Aristóteles sin encontrar todavía certeza total en los modernos; y por último y como consecuencia, la libertad ecléctica. Véase Peset y Peset, “Las reformas ilustradas”, pp. 151–152. Puede observarse la similitud de clima intelectual con lo que hemos expuesto para Hispanoamérica.

109 George M. Addy, *The Enlightenment in the University of Salamanca*, p. 102.

para el derecho, para la teología, y para quien quiera “saber discurrir con acierto en cualquier materia”<sup>110</sup>.

En el segundo curso se estudiaban “los Físicos de Aristóteles”. Admitiendo, y muy claramente, que esta física era lo que hoy llamaríamos especulativa (“toda esta enseñanza para en la pura especulación de estas verdades, sin reducir ninguna de ellas a su práctica averiguación” (Addy, p. 251), piensa el claustro que esa “práctica”, “que es trabajo de otra naturaleza muy distinta” (y que habría que suponer que es la física experimental), podría darse en una cátedra especial, como luego veremos, y en una particular Academia. (Dentro del año, las “academias” podían ser usadas para complementar estudios con temas especiales). Aparentemente se querían reservar para el curso propiamente dicho los temas aristotélicos (movimiento, lugar, tiempo, vacío, etc.), y dejar para una actividad subsidiaria el aspecto experimental. De esto puede colegirse que se pensaba que los experimentos de la nueva física podían yuxtaponerse al curso tradicional, sin afectarlo, o que eran algo independiente o accesorio. A la vez, la decisión pudo servir también (entrando al terreno de las indemostrables intenciones) para mostrar que la Universidad no desconocía el valor de la física más reciente.

El tercer curso correspondía a “los Metafísicos de Aristóteles, con algunos libros de Anima” (*ibid.*). Consideraba el claustro que esta enseñanza era necesaria para todos, pero especialmente para los teólogos.

---

110 Versión del Plan (en el original español) en Addy, ob. cit., p. 251. En adelante, los números de página de esta obra se señalarán en el texto después de la indicación: ‘Addy’.

De este examen de la situación sacaban los profesores dos conclusiones. La primera: “En virtud de estos principios juzgamos precisa la continuación de este estudio en todas sus partes” (*ibid.*). Es decir, ninguna alteración. La segunda se hizo famosa y fue muchas veces citada o recordada: “para dar la enseñanza de esta facultad, según lo que dejamos prevenido, no nos podemos apartar del sistema del Peripato” (Addy, p. 252). Desde esta plataforma se juzgan las opciones disponibles, es decir, las que ofrecían los modernos. De éstos se afirmaba: (1) que Newton, si bien dispone para ser un perfecto matemático, nada enseña para ser un buen lógico o metafísico; (2) que Gassendi y Descartes “no simbolizan tanto con las verdades reveladas como las de Aristóteles” (*ibid.*). Los sistemas de esos dos filósofos modernos se basan en principios “voluntarios”, de los que se deducen consecuencias de igual naturaleza. Por lo tanto, no encontraban posible introducir estas novedades.

En lo que respecta a los textos o manuales por los cuales organizar los cursos, les parece apreciable “la Lógica de Puerto Real”, pero es sólo Lógica, no curso completo (lo cual era una obviedad). “El Purchocio, el Malebranche y el autor de las diecisiete letras” [Le Ridant] son muy cartesianos y quedan por eso excluidos (Addy, p. 254). Dicen también haber tenido noticia de Hobbes y de Locke. El segundo es oscuro y debe leerse con mucha cautela, por lo que no es muy recomendable para los estudiantes. Tampoco es aceptable Bacon. Se preferiría la Lógica de Genovesi y la Física de Musschembroek. De esta última dicen que, “sobre ser muy larga, no se puede entender sin estudiar antes la Geometría” (Addy, p. 255). Por fin, y porque los libros anteriores son muy costosos, se podría

adoptar el Goudin, “que es conciso y tiene buen latín” (*ibid.*). Y para el futuro la propia Universidad prepararía un curso o manual sobre las bases recomendadas por “el Reverendísimo Feijó”. Para Filosofía Moral los textos (como en Funes) deberían ser “los Eticos y Políticos de Aristóteles”, pero el catedrático se valdrá del autor que le parezca más conveniente, si bien “con la precisa condición de que han de dar razón puntual del texto del Filósofo” (Addy, p. 256).

Además de la Academia de Física ya mencionada, agregan a esta materia una cátedra denominada “de Filosofía Natural o Experimental”. Esta podría formarse con la cátedra de regencia de “Físicos”, que no era necesaria para el curso de Filosofía<sup>111</sup>.

Puede verse que la propuesta era muy conservadora, y así lo fue en Teología y Derecho, con Medicina como excepción. Los legistas declararon no estar interesados en innovar, recostándose en un pasado que consideraban glorioso. Los teólogos defendieron la teología escolástica, a la que consideraban necesaria para combatir las herejías, porque la teología positiva no era suficiente arma para esa batalla. La información sobre la historia de los dogmas, los Concilios, y los elementos de geografía y cronología era material muy

---

111 El texto del Plan al respecto es el siguiente: “La cátedra de Físicos ... no se necesita para el Curso de Filosofía, que tenemos distribuido en las seis cátedras de Regencia y tres de Propiedad; y en atención a que se desea en estas aulas una cátedra de Filosofía Natural o Experimental, se puede aplicar a ésta para este estudio, señalándole mayor premio y otra hora distinta. Creemos sería muy útil para este estudio que se estableciese también una Academia con su moderante, que pudiese suplir el defecto de disputa, que debieran tener diariamente” (Addy, *The Enlightenment*, p. 256).

denso para los alumnos. Por lo tanto, las materias propuestas serían Escritura, por el Padre Lami; Santo Tomás, San Anselmo y Escoto, según los textos de Donet, el cardenal Aguirre y “Mastrio”; Lugares Teológicos (Cano); e Historia Eclesiástica por “Cabasucio” (Cabassut). Teología Moral no era materia obligada para el grado, y se seguiría a Fulgencio “Culiniati” (Addy, pp. 108-110)<sup>112</sup>.

Estas eran las grandes líneas que recibió el Consejo de Castilla de parte de la Universidad, y a las que contestó Campomanes, como fiscal del Consejo.

Restringiéndonos siempre a la Facultad de Artes, el fiscal acepta el currículo sugerido por el claustro, aunque dando Metafísica en el segundo año en lugar del tercero. Por lo tanto, los alumnos de Filosofía estudiarían, en el primer año, la Lógica dividida en sus dos tradicionales partes; en el segundo, la Metafísica y la “Animástica”; y en el tercero, la Física. En esencia, lo que se aprobaba para el curso de Artes no se separaba mayormente de la propuesta del claustro. Además, aceptaba también que el texto fuera el de Goudin, hasta que la Facultad preparara el suyo propio, eliminando, claro está,

---

112 Se ha dicho que, tomada en su conjunto, la reacción de Salamanca no fue tan conservadora como algunos párrafos darían a entender. Esto puede deberse, en parte, a que el claustro reconoció que, en efecto, la Universidad necesitaba reformarse (pero, obviamente, en otros aspectos). Nuestro objetivo era solamente poner a España (utilizando a Salamanca como ejemplo) entre las referencias contextuales, interesándonos principalmente por la Facultad de Artes. Desde esta perspectiva, los párrafos que hemos transcrito son inequívocos, cualquiera sea el juicio sobre la Universidad en su conjunto. Sin duda, la circunstancia española es de gran importancia para estos asuntos, aunque no nos sea posible atenderla como merecería.

las cuestiones inútiles. Campomanes apoyaba mucho el curso de Metafísica, por estimarla como una ciencia utilísima y casi necesaria para todas las facultades; pero no ocurría lo mismo con la Física de Aristóteles, que si era buena para los teólogos escolásticos, no lo era tanto para los médicos, a quienes servía mejor la Física Experimental (con lo que el Consejo, sorprendentemente, aceptaba una física para teólogos y otra para médicos). La cátedra de Filosofía Moral se daría por Aristóteles. Pero como ni la Física Experimental ni la Medicina se pueden tomar sin Matemáticas, se proveían recursos para este último estudio. No entramos en el detalle de la reorganización de las cátedras, según el fiscal; lo que importa es que no se produjeron, en esta oportunidad, grandes variantes.

En el estudio mencionado más arriba sobre las reformas salmantinas, Mariano y José Luis Peset Reig afirman con respecto al claustro de Artes: “Una mezcla de religión e incompreensión enfrentaba a los profesores de Salamanca con las nuevas vías del saber”. Y el propio Campomanes –continúan– “no llegará más que a una posición tibia para la entrada de las nuevas ciencias...”. No se abolieron las pruebas de disputa y no se establecieron los exámenes anuales. He aquí el resumen final de estos autores:

En suma, las reformas de Carlos III supusieron un intento notable de mejorar los estudios. Quisieron controlar los poderes que pesaban sobre Salamanca, con no muy gran fortuna. Señalaron pautas y formas de enseñanza novedosas que despertaron de su rutina a la vieja universidad. En cierto modo, cabe percibir que no alcanzaron metas últimas, pero tampoco se proponían

tanto; los ilustrados retocan, orientan, pero sin entrar hasta el fondo ni apresurarse...De haber continuado en los años siguientes, es posible que se hubieran alcanzado logros más decisivos, pero el reinado de Carlos IV supone un cierto corte de esas vías: la presencia de la revolución en Francia o las indudables tensiones que tuvo este período explican, sin duda, esa mayor lentitud, aun cuando, hacia fines del gobierno del penúltimo monarca absoluto, se avanzaron unos pasos más hacia la ilustración universitaria<sup>113</sup>.

Coincidente es la conclusión general de José Luis Abellán Abellán sobre el alcance de las innovaciones en la universidad española: “La realidad es que en nuestro país ese intento [de crear una nueva mentalidad] cuajó en algunas realizaciones extrauniversitarias, [...] pero la vieja estructura anquilosada de la universidad española permaneció casi indemne a los nuevos vientos”<sup>114</sup>.

Mientras en el espíritu del claustro salmantino la Física tradicional y la moderna se combinaban, en el Plan de Moreno y Escandón, que es prácticamente contemporáneo de la revisión de los estudios en Salamanca, el rechazo a la física aristotélica era total. Y en general podría decirse que, en el momento aquí estudiado, el claustro salmantino fue más conservador que nuestros innovadores, aunque no necesariamente más que nuestros profesores tradicionalistas. Pero vale también que Salamanca no podría considerarse representativa de toda España.

---

113 Peset y Peset, “Las reformas ilustradas”, pp. 162, 172.

114 Abellán, *Historia crítica*, p. 588.

En 1807 hubo otro plan para Salamanca y las restantes universidades, más “avanzado”, en el cual se aumentaban las ciencias naturales, pero por las circunstancias del país no se puso en práctica.

En Salamanca la iniciativa del cambio vino de arriba, del poder real, con los profesores como factor restrictivo de la innovación, y el Consejo de Castilla sin querer comprometerse en un conflicto grave con la Universidad. En Hispanoamérica, algunos innovadores (Rodríguez de Mendoza, Marrero, Restrepo o Liendo y Goicochea), eran profesores, y cuando los planes originaron oposición, ésta provino más bien de otros sectores de los correspondientes claustros. Además, ninguna universidad (y menos los colegios) que nos ocuparon tenía la magnitud y el peso de tradición de la Universidad de Salamanca. Y en alguna circunstancia (Moreno y Escandón, Caballero y Góngora) la reforma se pensó para una universidad que todavía no existía –ni llegó a existir en los tiempos de las correspondientes iniciativas.

#### **IV. CONSIDERACIONES FINALES**

¿Qué se desprende del proceso aquí considerado, más allá de los detalles de información, y además de algunas apreciaciones generales que se hicieron en el análisis comparado de los planes? La severa reacción antiescolástica; el eclecticismo peculiar de la época; el intento de abandonar la física aristotélica, sin componendas, como todavía se veía en Salamanca en 1771; el énfasis en las ciencias útiles; el esfuerzo por incluir las matemáticas; la vuelta a la teología dogmática; la abolición

del dictado, son rasgos que, aun con peligro de reiteración, se hicieron presentes en la exposición. Los planes, tomados en conjunto y relacionados entre sí, contribuyen a la historia de la enseñanza de la filosofía, y tienen por lo tanto su lugar proporcional en cualquier exposición general del pensamiento hispanoamericano, porque una propuesta supone una determinada posición. Y eso en un siglo que es un puente entre la generalizada y vigente escolástica anterior y la completa apertura al pensamiento moderno.

La solución habría sido poner las matemáticas y la física en lugar aparte y especial, como ocurrió después, fuera de la enseñanza propiamente dicha de la filosofía; pero los reformadores se encontraban con que, en su momento, la física (en realidad, la filosofía natural de Aristóteles, de la cual eran una parte los libros “físicos”) estaba incluida en el currículo de la Filosofía, y ese espacio era el único de que disponían. Y tanto no podían salirse de él, que debían acortar alguna parte de la totalidad del curso para que pudieran entrar las matemáticas. Es decir, la transformación sólo pudo hacerse dentro del esquema vigente. Pero cualquiera haya sido su éxito, es imposible desconocer el significado del paso que los reformadores querían dar, y en el cual consistió su porción de radicalidad, en medio de otros aspectos menos ambiciosos. Si no fue más lejos el fiscal Campomanes con todo el peso de una corona autoritaria tras él, sería injusto no reconocer lo que lograron o quisieron lograr los nuestros. Supieron ver las consecuencias prácticas de las nuevas ciencias, y posiblemente pusieron más atención en eso que en la filosofía misma. Vieron su posible relación con la realidad de los países, y sostuvieron un criterio

de eficacia práctica<sup>115</sup>. Fuera de ese desiderátum quedaba lo que podían hacer las Sociedades de Amigos del País y otros medios de enseñanza ajenos a las universidades.

Los resultados fueron variados. A veces el plan se impuso pero no duró mucho, como en el caso de Moreno y Escandón. En otras duró más pero, como en Lima, no llegó a aplicarse a la Universidad sino a un colegio. En la Universidad de Córdoba tuvo un largo proceso, pero quedó establecido por un tiempo. En general los innovadores encontraron inconvenientes, fuera por chocar con el espíritu tradicionalista, por no encontrar catedráticos para las materias nuevas, o por autodefensa de las órdenes religiosas, que veían peligrar sus antiguos fueros. Esto último lo expresaba claramente el virrey Guirior en 1776, al repasar la situación de la enseñanza en la Nueva Granada: los nuevos estudios se habían puesto eficazmente en práctica.

[n]o obstante la repugnancia manifestada por algunos educados en el antiguo estilo, y principalmente los conventos de regulares, que habiendo tenido hasta ahora estancada la enseñanza en los claustros contra la prohibición de las leyes, sentían verse despojados y sin poder mezclarse en unas enseñanzas para que necesitaban aprender de nuevo...<sup>116</sup>.

Conviene no caer, como se adelantó, en la simplificación

---

115 Refiriéndose a este aspecto, Marquínez Argote llega a decir: "Una especie de positivismo embarga las mentes de los ilustrados americanos" (*La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, p. 150). Todo el capítulo dedicado a la Ilustración, de este autor, es muy valioso.

116 *La Ilustración en Colombia*, p. 290.

de ver solamente la dicotomía de innovadores y retrógrados. La situación era más compleja, por más de un motivo. Ya observamos –a manera de síntoma o símbolo– la posición intermedia de Rezabal Ugarte, en Lima, que no era muy diferente de la de Gregorio Funes. Es decir, la (posible) sincera opinión de quienes se habían formado en el pensamiento tradicional (el mismo que articulaba la sociedad, las instituciones y las costumbres), pero advertían algún grado de validez en las novedades que se trataban de introducir. Pero había más. En una sociedad tradicional, donde la Iglesia y el Estado proporcionaban las oportunidades de empleo de los letrados, la teología y el derecho eran fundamentales, y a esas carreras se accedía mediante la previa formación en filosofía. En tal situación, agregar estudios de Matemáticas en el currículo de Artes o Filosofía no podía verse, en una visión de corto plazo, como una ventaja, ni la física antigua o moderna producía mucha diferencia, excepto para Medicina. Esa pudo ser una de las razones por las cuales se requirieran estímulos especiales para mantener la concurrencia a los estudios de matemáticas, como lo señalaba Rodríguez de Mendoza, que siempre los vio peligrar. Y con seguridad era más difícil convencer a los padres de los estudiantes<sup>117</sup>.

En cambio, quienes avizoraban las transformaciones que

---

117 Cuando Mejía Lequerica, en Quito, introduce “por vez primera en el país la cátedra de botánica”, sufrió “la arremetida de los padres de familia y antiguos profesores que se escandalizaron porque el novato maestro enseñaba a la juventud el valor de las plantas en vez de las excelencias de los silogismos” [y más probablemente, de la teología]. *Pensamiento pedagógico ecuatoriano*, p. 37.

traería el desarrollo de las nuevas ciencias naturales o experimentales, veían la situación de otra manera. El conflicto no tenía clara solución en el momento, porque, como decía el propio Rodríguez de Mendoza, “la común y casi única carrera a que se destinan los americanos que se consagran a las letras es la de la Iglesia”. Estas posibilidades, prácticamente las únicas junto con el servicio al Estado o en torno a él, favorecían el currículo tradicional. La visión moderna estaba acertada en su proyección, pero había un desencuentro con la utilidad profesional del momento. La náutica o ciertos estudios militares necesitaban más de las matemáticas, pero no apuntaban a ese objetivo las familias orgullosas de su limpieza de sangre y deseosas de formar a sus hijos en teología o jurisprudencia. El reformismo representaba sin duda el futuro, pero conveniencias del presente no dejaban verlo con claridad.

La escolástica nunca fue homogénea, pero era una casa en la que cabían todos los que la habitaban. Sin la casa, los antiguos habitantes quedaban a la intemperie. Esto no era problema para los que querían que la escolástica desapareciera; pero podía serlo para quienes no se sentían sobre suelo firme sin ella. La impresión que tenían los defensores de la escolástica cuando percibían las novedades era la de un conjunto de doctrinas y opiniones heterogéneas (“voluntarias”). Importaba que fueran “modernas”, y por lo tanto no tradicionales, pero también que eran dispares. Y como cada una provenía de un filósofo particular (miembro de una escuela, y las escuelas también distintas), no ofrecían la base común y compartida que existía antes, y podían ser vistas como resultado de un arbitrio individual. Con su triunfo se habría perdido la vieja

unidad, sin que nada la reemplazara. Esto podía producir una sensación intelectual de desamparo. Nada extraño que se quisiera salvar algo del naufragio, para no quedar totalmente en el aire. Pudo haber, como en todos los tiempos, mentalidades torpes o reaccionarias; pero ello no debería impedir reconocer un problema más general<sup>118</sup>.

Por otra parte, al pensar en los “modernos”, no hay que creer que realmente fueran leídos (por lo menos con cierto grado de detalle), especialmente por quienes no simpatizaban con ellos. Es probable que se conocieran solamente sus tesis más destacadas, y esto pudo ocurrir a más de un profesor. A esto se unía que el eclecticismo de la época exacerbaba las diferencias de las posiciones. Tendía (operando con una pobre visión de la historia de la filosofía) a presentarlas como un mosaico sin interrelaciones, preocupándose a lo sumo en garantizar que ninguna predominara sola, sin el debido contrapeso. De este modo, las tesis sueltas, muy diferentes entre sí, podían dar la impresión de una abigarrada colección de opiniones, y aumentar el caudal de los perjudiciales “sistemáticos”. Porque si se llegó a ver “espíritu de partido” en la separación de tomistas,

---

118 Es muy interesante una observación que hace Rafael Moreno refiriéndose a la filosofía moderna en la Nueva España. Dice que “[p]ara [Francisco Ignacio de] Cigala la escolástica era casi nacional. La [filosofía] moderna, extranjera. Aquella resultaba más útil a la religión, además de enseñar mejor la naturaleza de la mecánica. Los sistemas recientes son falibles, descansan sobre opiniones probables, sus experimentos son contradictorios y nunca completos”. Los escolásticos venían de este modo a ser superiores a los modernos, pues “‘barajar la naturaleza’ implica menos genio que resolver las dificultades de la Gracia”. “La filosofía moderna en la Nueva España”, p. 178.

escotistas y nominalistas, más fácil sería verlo en las doctrinas de los filósofos modernos.

No podría dejarse de lado la influencia que pudo provenir de la Metrópoli. Moreno y Escandón y Gregorio Funes estuvieron en España, y con frecuencia nuestros innovadores apoyaban sus opiniones en el ejemplo metropolitano (y no sólo de las Universidades de Salamanca y Alcalá), sin hablar del apuntalamiento que resultaba para cualquier posición que ésta estuviera de acuerdo con el “soberano agrado”. Excepto cuando ya se está en la etapa en que hay gobiernos propios, la aprobación en España proveía de peso al argumento del caso. Sin embargo, la lectura de las propuestas reformistas no da la sensación de que el impulso para dar la batalla local viniera de afuera. Más bien se percibe como una convicción independiente, como un urgente problema propio, aunque a ambos lados del Atlántico hubiera un clima compartido. La Colonia tenía el régimen impuesto por la Metrópoli, por donde no puede extrañar la semejanza de las situaciones; y la salida se basaba más o menos en las mismas ideas. España era, necesariamente, una de las principales fuentes de inspiración intelectual. En las reformas que observamos en Filosofía, Teología y Derecho hay grandes similitudes entre lo que ocurrió en España y lo que se encuentra entre nuestros autores. Pero como ocurre con casi todas las manifestaciones del pensamiento latinoamericano, las fuentes externas (de cualquier origen) son sólo una parte de lo que se requiere para comprender lo que pasa en América.

Algo en que los reformadores pertenecían plenamente a la época era en su respeto por la religión y, por consiguiente,

por la Iglesia. En vano se buscará en ellos algún rasgo “ilustrado” de secularización. Al referirse a los estudios no dejan de señalar su utilidad para la Iglesia y el Estado. Calama dice que la Iglesia está en el Estado y el Estado en la Iglesia. Rodríguez de Mendoza habla de la importancia de la educación para la Iglesia y el Estado. La modernidad de Restrepo no le impide considerar “impías” las tesis de Spinoza o Bayle. Inclusive las ciencias, además de sus otros valores y ventajas, servían para mostrar la maestría del Creador. Esto último se repetía constantemente<sup>119</sup>.

Pero si se salvaba la religión, no se salvaba la escolástica. Se llegó a separar ambas cosas, cuando la tradición las había mantenido unidas. Con esta decisión, los innovadores abrieron el camino para los que vendrían después, en otras circunstancias. Porque la verdadera superación (si a un cambio se le puede dar ese nombre) no se hizo criticando a la escolástica, sino, más tarde, entusiasmándose con otras corrientes y ampliando el panorama. Este múltiple entusiasmo fue el que realmente redujo la escolástica a la condición de una escuela más. Para los reformadores era todavía una vigencia viva y determinante. En el pensamiento latinoamericano,

---

119 Cuando, en Santa Fe de Bogotá en 1785, se denunciaron a la Inquisición unas tesis de filosofía moral del catedrático Domingo Duarte, y éste se dirigió al virrey Caballero y Góngora, seguramente buscando apoyo, nuestro arzobispo–virrey amonestó severamente al profesor en estos términos: “Obedezca v.m. puntualmente cuanto le mande el ilustrísimo señor obispo de Caristo, gobernador de esa diócesis, y no se exponga a que le despoje de la cátedra y extraña de sus términos jurisdiccionales”. (Pacheco, *Ciencia, filosofía y educación*, p. 101). Innovación en la enseñanza, pero no en la ortodoxia y la obediencia.

a la unanimidad de la escolástica siguió una ansiosa apertura a cuanta filosofía proviniera de la matriz europea. De esa amplitud y de volverse sobre sí misma surgiría su personalidad.

Quizás nuestros reformadores tuvieron, en relación con el positivismo posterior, un significado histórico mayor. Porque casi podría decirse que rechazaron la escolástica desde dentro, en tanto el positivismo lo hizo desde fuera. Ellos eran los conversos, los desilusionados, los que sentían que con el instrumento escolástico (que habían asimilado en su formación) no podían enfrentar el presente y el previsible futuro. El positivismo sólo fue el administrador de las exequias.

Si los rasgos de modernidad o de la oposición a ellos son fáciles de distinguir, más compleja es la cuestión de aplicarles a nuestros autores la categoría de “ilustrados”. Es una cuestión de la que hemos preferido prescindir en este trabajo, por considerar que requiere atención especial, y con o sin esa calificación es perfectamente posible captar la relación que tuvieron con la modernidad y su significado para la marcha de la filosofía latinoamericana. Cuando se piensa que se ha empleado, para nuestro siglo XVIII, una designación por lo menos discutible como la de “Ilustración católica”, y que la calificación de “ilustrado” se ha usado sin mucha discriminación, se comprenderá que no hayamos querido sumar ese asunto a una exposición ya demasiado extensa<sup>120</sup>.

---

120 Que sea discutible el concepto de “Ilustración católica” no quiere decir que existiera una oposición frontal y sin atenuantes entre la posición religiosa tradicional y los rasgos de modernidad. Algunos de estos rasgos fueron asimilados, pero valdría la hipótesis de que no

Un hecho que no podría desconocerse es el número de autores de manuales recomendados o bien vistos que respondían a ideas jansenistas. No ya galicanas, que se esperaba dentro de un gobierno centralista, sino jansenistas, es decir, ideas que estuvieron en el centro de las polémicas sobre la predestinación, la gracia y la cuestión del libre albedrío; que fueron defendidas por Arnauld y Pascal; y fueron combatidas por los dominicos, pero especialmente por los jesuitas. Pero en los Planes, todos posteriores a la expulsión de la Compañía, no hay indicios de querer involucrase en esas polémicas. La explicación –por lo menos provisional– podría ser que los autores “jansenistas” favorecían la autoridad de los reyes en los asuntos eclesiásticos, frente a la de Roma. Algo que no podía disgustar a Carlos III<sup>121</sup>.

Todo lo anterior muestra la etapa estudiada como un momento de transición, y aun con algo –temporariamente, al

---

cambiaron nada de lo fundamental. En algunos casos, no se advirtió que la física experimental no era una cuestión de conocimientos amenos, sino que cambiaba radicalmente el mundo del saber físico, lo que hacía imposible el mantenimiento de la física aristotélica. En esto consiste el meollo de una larga y posiblemente infructífera discusión.

121 El jansenismo, en sentido amplio, fue mucho más complicado: fue una herejía, según cierto punto de vista de la Iglesia; una interpretación rigorista de la moral; una tendencia a disminuir la autoridad del papa y reformar la Iglesia; y un mote aplicado por los jesuitas a cuanto autor no coincidiera con ellos. Además, en España, con el objeto de cambiar la orientación del derecho canónico de modo de adaptarlo mejor al regalismo, “la reforma se caracteriza por la implantación de textos de los regalistas y jansenistas más conocidos de Europa” (Álvarez de Morales, *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*, p. 131). En cualquier caso, el asunto no puede ser tratado aquí.

menos- de *impasse* o conflicto sin salida. Se enfrentaban dos posiciones, de las cuales ninguna, en ese momento, tenía margen para imponerse por completo. Las novedades encontraron resistencia, y a veces se retrocedió. La posición tradicionalista escapó a veces a su ocaso, pero no podía dominar el futuro. Evitó una crisis mayor el que los innovadores, seguramente por sincera convicción, fueron respetuosos de la posición religiosa. Pero toda la época resulta indecisa, y sólo el avanzado siglo XIX, con la vigencia del positivismo y su indiferencia metafísica, terminará con el predominio de la tendencia tradicional en el mundo de la enseñanza.

Como quiera que sea, la etapa que los reformadores iniciaron quedó históricamente bien definida, y en adelante no haría sino confirmarse y ampliarse. Si la rebelión fue moderada, también fue irreversible. Su sentido no está tanto en su intensidad como en la dirección hacia donde apuntaba. Los reformadores estaban urgidos, en lo inmediato, por dar un paso necesario, por ponerse al día, por darle a la enseñanza algo que le faltaba. Pero, lo supieran o no, con ello se estaban situando en la concepción del mundo a la que correspondería el futuro. Y todo el cuadro aquí trazado, aunque se refiere a un aspecto particular, no deja de ser, en buena medida, un microcosmos del pensamiento de nuestro siglo XVIII. Atenderlo, sin prejuizar sobre su magnitud, era una obligación de la historia de las ideas.

## Referencias

- ABADIE-AICARDI, Aníbal. “La tradición salmantina en la Real y Pontificia Universidad de México, 1551–1821”. *Nova Hispania*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 (1996).
- ABELLAN, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. III. *Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- ADDY, George M. *The Enlightenment in the University of Salamanca*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1966.
- ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio. *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*. 3ª. edición, revisada y aumentada. Madrid: Pegaso, 1985.
- BALDO LACOMBA, Marc. “La Universidad de Córdoba ante la Ilustración (1767–1810)”. *Universidades españolas y americanas. Época colonial*. Valencia: Generalitat Valenciana; CSIC, 1987.
- BEUCHOT, Mauricio. “Algunos profesores dominicos de la Universidad de México durante el siglo XVII”. *Universidades españolas y americanas. Época colonial*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1987.
- BROCKLISS, L.W.B. *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- CABALLERO Y GONGORA, Antonio. *Plan de universidad y estudios generales que se propone al rey nuestro señor para establecerse, si así es de su soberano real agrado, en la ciudad de Santa Fe, capital del Nuevo Reino de Granada*. Incluido en: Guillermo Hernández de Alba, “El Plan de Estudios del arzobispo–virrey”. *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, 2:2 (1946).
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *México en 1554*. Tres diálogos latinos traducidos por Joaquín García Icazbalceta. Notas preliminares de Julio Jiménez Rueda. México: Porrúa, 1985.

- CHIARAMONTE, José Carlos. *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires: Punto Sur, 1989.
- DIHIGO, Juan M. *La Universidad de La Habana. Bosquejo histórico*. La Habana: Imprenta el siglo XX, 1916.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA. Tomo XVIII. CULTURA. LA ENSEÑANZA DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL (1771-1810). Con Advertencia de Juan Probst. Buenos Aires: Peuser, 1924.
- LA FILOSOFÍA EN COLOMBIA. HISTORIA DE LAS IDEAS. Bogotá: El Búho, 1988.
- FUNES, Gregorio. *Plan de Estudios para la Universidad de Córdoba. Año 1813*. Prólogo de Enrique Martínez Paz. Biblioteca Nacional. Catálogo de Manuscritos. Papeles del deán Gregorio Funes. Buenos Aires, 1940.
- GARRO, Juan M. *Bosquejo histórico de la Universidad de Córdoba. Con apéndice de documentos*. Buenos Aires: Imprenta y litografía de M. Biedma, 1882.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique. "La reedición de las constituciones universitarias de México (1775) y la polémica antiilustrada". *Tradición y reforma en la Universidad de México* Lourdes Alvarado, coord. México: CESU; Miguel Ángel Porrúa, 1994.
- GUTIÉRREZ, Juan María. *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915.
- GUTIÉRREZ CUADRADO, Juan. "La sustitución del latín por el romance en la Universidad española del siglo XVIII". *Universidades españolas y americanas. Época colonial*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1987.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Guillermo. "El Plan de Estudios del arzobispo-virrey". *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, 2:2 (1946).
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Guillermo. *Vida y escritos del doctor Félix de Restrepo*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1935.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Guillermo. Véase más abajo: MORENO Y ESCANDON.

- LOS IDEÓLOGOS. TORIBIO RODRÍGUEZ DE MENDOZA. Recopilación y Prólogo por Hno. Oscar Noé Zevallos Ortega. Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo I, vol. 2. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- LA ILUSTRACIÓN EN COLOMBIA. TEXTOS Y DOCUMENTOS. Selección y presentación de Teresa Houghton. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía, 1990.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis, 1964.
- LANNING, John Tate. *The Eighteenth-Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1956.
- LUQUE COLOMBRES, Carlos A. *El primer plan de estudios de la Real Universidad de San Carlos de Córdoba, 1808-1815*. Nota preliminar de Enrique Martínez Paz. Córdoba: Imprenta de la Universidad, 1945.
- MORENO, Rafael. "La filosofía moderna en la Nueva España". En: Varios autores, *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- MORENO Y ESCANDON, Francisco Antonio. *Proyecto del fiscal Moreno y Escandón para la erección de universidad pública en el virreinato de la Nueva Granada, con sede en la ciudad de Santa Fe de Bogotá. Año de 1768*. [Primer memorial]. Edición de Guillermo Hernández de Alba. *Thesaurus*. Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 16:2, mayo-agosto (1961).
- MORENO Y ESCANDON, Francisco Antonio. *Año de 1769. Segundo memorial del fiscal Moreno y Escandón para ratificar y defender su proyecto del año anterior*. Edición de Guillermo Hernández de Alba. *Thesaurus*. Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 16:2, mayo-agosto (1961).

- MORENO Y ESCANDON, Francisco Antonio. *Método provisional e interino de los estudios que han de observar los colegios de Santa Fe, por ahora, y hasta tanto se erige universidad pública o su Majestad dispone otra cosa*. Reproducido en *La Ilustración en Colombia* (véase más arriba), con el título: *Método provisional de estudios de Santa Fe de Bogotá para los Colegios* (1774).
- MUÑOZ GARCIA, Ángel. "Baltasar Marrero, renovador de la Universidad de Caracas. Notas para una biografía". *Revista de Filosofía*, Universidad del Zulia, 35 (2000–2002).
- PACHECO, Juan Manuel, S.J. *Ciencia, filosofía y educación en Colombia (siglo XVIII)*. Bogotá: Ecoe, 1984.
- PENSAMIENTO PEDAGÓGICO ECUATORIANO. Estudio introductorio y selección: Carlos Paladines Escudero. Quito: Banco Central del Ecuador; Corporación Editora Nacional, 1988.
- PENSAMIENTO UNIVERSITARIO ECUATORIANO. Estudio introductorio y selección: Hernán Malo G. Quito: Banco Central del Ecuador; Corporación Editora Nacional, s.f.
- PENSAMIENTO UNIVERSITARIO LATINOAMERICANO. PENSADORES Y FORJADORES DE LA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA. Carmen García Guadilla (ed.). Caracas: CENDES; IESALC–UNESCO; bid & co. Editor, 2008.
- PEREZ, Joseph. "La reforma universitaria y los planes de estudio en torno a 1780". *Estudios de Historia Social y Económica de América*. Revista de la Universidad de Alcalá. Núm. 9 (1992).
- PEREZ CALAMA, José. "*Plan sólido, útil, fácil y agradable de los estudios y cátedras que pueden y conviene poner en ejercicio desde el próximo curso de 1791 en 1792 en la Real Universidad de Santo Tomás de esta ciudad de Quito*". Reproducido en: PENSAMIENTO UNIVERSITARIO ECUATORIANO (véase más arriba), con el título: "Plan de Estudios de la Universidad de Santo Tomás de Quito, 29 de septiembre de 1791".

- PEREZ CALAMA, José. *Escritos y documentos*. Edición de Ernesto de la Torre Villar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- PESET REIG, Mariano, y José Luis Peset. "Las reformas ilustradas, siglo XVIII", en *La Universidad de Salamanca*. I. *Trayectoria histórica y proyecciones*. Salamanca, 1989.
- PINZON GARZON, Rafael. *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Primera Parte. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1987.
- PUEYRREDON, Alfredo. "Algunos aspectos de la Universidad de Córdoba durante la regencia franciscana". *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, núm. 3-4-5, julio-diciembre (1953).
- RESTREPO, José Félix de. *Obras completas*. [Bogotá]: Ediciones Académicas, 1961.
- REY DE CASTRO ARENA, Alejandro. *El pensamiento político y la formación de la nacionalidad peruana, 1780-1820*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Postgrado, Universidad de San Marcos, 2008.
- RIVAS SACONE, José Manuel. *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano*. 2ª ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda. "La reforma ilustrada de José Pérez Calama en Quito". *Claustros y Estudiantes*. Congreso Internacional de Historia de las Universidades americanas y españolas en la Edad Moderna. Universidad de Valencia, 1989.
- ROIG, Arturo A. *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Quito: Banco Central del Ecuador; Corporación Editora Nacional, 1984.
- SHAFER, Robert Jones. *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*. Syracuse University Press, 1958.

- TEN, Antonio. "El Convictorio Carolino y la introducción de la ciencia moderna en el Perú colonial". *Universidades españolas y americanas: época colonial*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1987.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos. "La filosofía en el Plan de Estudios del deán Funes: el contexto hispanoamericano". *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, núm. 25–26 (2008–2009). [N. de la Ed.: Véase en este mismo libro].
- VALCÁRCEL, Daniel. *Historia de la Universidad de San Marcos (1551–1980)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1981.
- VARGAS UGARTE, Rubén. *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares*. Lima: Carlos Milla Batres, 1970.
- ZEVALLLOS, Noé. *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual*. Lima: Editorial Bruño, 1985.

## NOTA SOBRE EL ORIGEN DE LOS ESTUDIOS PUBLICADOS EN ESTE LIBRO

“La escolástica colonial en América Latina: algunas observaciones sobre criterios de interpretación”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n° 9/10, enero-diciembre 1979, pp. 197-206.

“Orígenes de la historiografía filosófica en Cuba: José Zacarías González del Valle”, en: *Revista Interamericana de Bibliografía / Interamerican Review of Bibliography*. Washington DC: OEA/OAS, v. 47, 1997, n° 1-4.

“Un manuscrito médico-filosófico del siglo XVIII en Venezuela”, en: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, n° 18, a. 2001-2002, pp. 163-179.

“Juan Baltasar Maziel: su contribución a la enseñanza de la Filosofía en el Río de la Plata”, en: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, v. 29, a. 2012, pp. 193-228.

“La Filosofía en el Plan de Estudios del deán Funes: el contexto hispanoamericano”, en: *Cuyo. Anuario de Filosofía*

*Argentina y Americana*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, v. 25/26, a. 2008, pp. 17-57.

“La moderada rebelión: las reformas a la enseñanza de la Filosofía en el siglo XVIII hispanoamericano”, inédito.

## BREVE BIOGRAFÍA DE JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

Investigador y escritor argentino, recibió su formación en Buenos Aires. Paralelamente a sus actividades intelectuales desarrolló una extensa carrera en la Organización de los Estados Americanos desde 1957, donde dirigió su Programa de Becas; fue Director de Cultura; y Secretario Ejecutivo para la Educación, la Ciencia y la Cultura, actividades llevadas a cabo con instituciones y gobiernos de América Latina y el Caribe. Dirigió la *Revista Interamericana de Bibliografía* y fue responsable de las ediciones culturales de la Organización. Gestó y coordinó los Premios Anuales de Cultura “Gabriela Mistral”, que obtuvieron, entre otros, Ernesto Sábato, Leopoldo Zea, Olga Orozco, Arturo Ardao, Gregorio Weinberg, Francisco Miró Quesada, y el excelente Museo del Barro de Paraguay. En la Argentina publicó *La filosofía del siglo veinte* (Bs. As: Atlántida, 1955), visión general de la filosofía europea y norteamericana, con un capítulo sobre la filosofía en América Latina. En 1961 apareció su libro *La filosofía en la Argentina* (Washington DC: Unión Panamericana), el primero dedicado a los aspectos propiamente filosóficos del país, después de las clásicas interpretaciones de José Ingenieros y Alejandro Korn. Discípulo muy cercano de Francisco Romero, escribió reiteradamente sobre él y publicó varios de sus textos inéditos. En libro, editó y presentó de este filósofo, *La estructura de la historia de la filosofía* (Bs. As.: Losada, 1967), y por encargo



Juan Carlos Torchia Estrada.

Fotografía: Clara Alicia Jalif de Bertranou

de la Secretaría de Cultura de la Nación publicó y prologó la antología Francisco Romero, *Selección de escritos* (1994). La Universidad Nacional Autónoma de México publicó en 1986 su libro *Alejandro Korn, profesión y vocación*, autor sobre el cual escribió en numerosas ocasiones. Por la misma Universidad publicó *Filosofía y colonización en Hispanoamérica* (2009). Depositario del archivo de Francisco Romero, colaboró activamente en la edición de su *Epistolario. Selección* (Buenos Aires: Corregidor, 2017). Desde 1960 fue *Contributing Editor* del *Handbook of Latin American Studies*, bibliografía comentada que publica la División Hispánica de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos de Norteamérica. Tuvo a su cargo la Sección de Filosofía e Historia de las Ideas. Además fue Consultor de la mencionada División Hispánica. Autor de un centenar de publicaciones sobre temas de historia e historiografía del pensamiento latinoamericano, se ocupó de la filosofía colonial, en particular sobre la enseñanza de la filosofía en los siglos XVI y XVII, continuando luego con el XVIII y parte del XIX. Miembro correspondiente de la Academia Brasileira de Filosofia, de la Academia Argentina de Letras y del Centro Cultural Alberto Rougès, formó parte de la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Integró el consejo editorial de diversas revistas y fue igualmente asesor *ad honorem* de numerosos estudiosos que requerían sus opiniones o bien su ayuda. Había nacido en Buenos Aires el 1 de enero de 1927. Falleció en Maryland, EE.UU., el 12 de diciembre de 2016.



## ACERCA DE LA EDITORA

**N**acida en Mendoza, Argentina, es Profesora Consulta de la Universidad Nacional de Cuyo. Doctora en Filosofía por la misma Universidad. Ha desarrollado su carrera de investigadora en el CONICET en la especialidad Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana. Durante más de dos décadas, hasta 2015, fue Directora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA y editora de *Cuyo*.



Clara Alicia Jalif de Bertranou

*Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Fue profesora fundadora de la cátedra Historia de la Filosofía Latinoamericana estando al frente de la cátedra Historia de la Filosofía Argentina. Realizó estudios de postgrado en su universidad de origen y en la Universidad de California, EE.UU. Ha sido becaria de diversas instituciones, entre ellas de la Organización de

Estados Americanos-OEA. Fue la primera mujer en presidir la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe-SOLAR en 1993 y organizadora de su IV Congreso en la UNCUYO. En 1999 creó la serie de Congresos Interoceánicos de Estudios Latinoamericanos desde el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, que se realizan hasta la fecha. Autora y compiladora de libros, entre los que cabe mencionar: *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (Mendoza: EDIUNC, 2001), *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América* (Mendoza: EDIUNC, 2003), y *Argentina, entre el optimismo y el desencanto* (Mendoza: UNCUYO, IFAA, 2007). En el año 2005 dio a conocer la transcripción, prólogo y edición del manuscrito de Luis José de la Peña, *Lecciones de filosofía, 1827*, bajo el sello editorial del IFAA, y en el año 2011 la transcripción y primera edición del manuscrito de Alejandro Korn, *Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918*, con Introducción de Juan Carlos Torchia Estrada (Mendoza: UNCUYO, IFAA). Ha publicado la edición anotada del epistolario del filósofo argentino Francisco Romero en colaboración con Torchia Estrada como albacea del mismo y autor del Prólogo (*Epistolario. Selección*. Buenos Aires: Corregidor, 2017, 1008 p.). Es autora de numerosos artículos y capítulos de libros. Ha participado en calidad de conferencista, expositora y panelista en diversos congresos.

e-mail: cajalif@gmail.com



COMPUESTO  
EN MARZO DE 2024  
EN EDITORIAL QELLQASQA.  
SAN JOSÉ DE GUAYMALLÉN  
MENDOZA, REPÚBLICA ARGENTINA.

QELLQASQA@GMAIL.COM  
QELLQASQA.COM.AR  
QELLQASQA.COM

