UNIVERSIDAD FEDERAL DE RÍO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES
PROGRAMA DE POST-GRADO EN HISTORIA SOCIAL

MODERNIDAD EN EL PERÚ DEL DIECIOCHO

Un estudio sobre el Real Colegio de San Carlos de Lima

por

Fernando Guillermo Valle Rondón

Orientadora: Prof. Dra. Francisca Nogueira de Azevedo

Disertación presentada ante el Departamento de Historia del Instituto de Filosofía e Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro como requisito para la obtención del grado de Magister en Historia

Río de Janeiro

2001

MODERNIDAD EN EL PERÚ DEL DIECIOCHO:
Un estudio sobre el Real Colegio de San Carlos de Lima

Autor: Fernando Guillermo Valle Rondón

Disertación sometida al cuerpo docente del Departamento de Historia de la Universidad Federal de Río de Janeiro - UFRJ, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del grado de Magister en Historia.

Aprobada por:

_____

Prof. Dr. Arno Wehling

_____

Prof. Dra. Andréa Daher

_____

Prof. Dra. Francisca N. de Azevedo

Valle Rondón, Fernando Guillermo
Modernidad en el Perú del Dieciocho: Un estudio sobre el Real Colegio de San Carlos de Lima / Fernando Guillermo Valle Rondón. Río de Janeiro, PPGHIS, 2001.
Disertación (Maestría) - Universidad Federal de Río de Janeiro, PPGHIS, 2001
1. Perú, Historia 2. América Latina, Historia 3. Modernidad 4. Ilustración 5. Historia de la Educación

A Marina.

A mis hermanos en la fe.

Agradecimientos

Concluida mi disertación me parece natural agradecer ante todo a Dios, que con su acción providente proporcionó los medios adecuados para que el trabajo llegase a buen fin, así como a los numerosos hermanos que me enseñaron a entender, acoger y vivir la fe en Él.

Deseo expresamente agradecer a mi orientadora, Prof. Dra. Francisca Nogueira de Azevedo. Su generosa ayuda y desprendido acompañamiento hicieron posible que pudiese venir a Río y llevar a cabo esta Maestría hasta concluirla. A ella mi sincero agradecimiento y mi cariño.

Mi agradecimiento se dirige también a quienes también me orientaron oportunamente con consejos y recomendaciones: al Prof. Dr. Arno Wehling, al Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes, a la Prof. Andréa Daher, al Prof. Carlos Fico, a la Prof. Dra. Eliane Garcindo de Sá, así como al Prof. Dr. Roger Chartier y a François-Xavier Guerra durante su estadía en Río. De la misma manera, me gustaría agradecer a todos mis amigos y amigas del Programa de Estudios Americanos (PEA).

A Antonio Espinoza, quien me brindó generosamente información sobre el tema; a Ricardo Cubas, entrañable amigo y valioso crítico de mis trabajos; a Ricardo Gibu; a Margarita Guerra; a Alfredo García; a César Salas y a todos las demás personas que me ayudaron en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

A Alejandro Bermúdez, a Ernesto Vallejo, a Germán Mac Kenzie, a Rafael Ísmodes, a Fernando Vidal y a mis amigos sodálites en Brasil.

A mi familia, especialmente a mis padres y hermanos; y a mis amigos en Rio, especialmente Alda, Marcos, Maria Alice y Adelina.

Finalmente, mi agradecimiento a Marina, quien en breve será mi esposa, por su apoyo, cariño y comprensión.

Resumen

La presente disertación consiste en un análisis histórico del influjo de las reformas borbónicas en los programas curriculares del Real Colegio de San Carlos que junto con la Universidad de San Marcos constituyeron los principales centros universitarios de Lima durante el último cuarto de siglo del XVIII y comienzos del XIX. El estudio de los textos y autores recomendados por las autoridades educativas locales para las materias de Filosofía, Teología y Derecho permite apreciar la heterogeneidad de las corrientes doctrinales y la naturaleza de la transformación ideológica de ese tiempo. La influencia de la Ilustración, tal y como fue adoptada en España, y, de un modo más global, de los paradigmas ideológicos de la Modernidad, así como la presencia de ideas vinculadas con el jansenismo, el galicanismo, el regalismo y el eclecticismo de la Escolástica en Europa fueron decisivos en este proceso. Tales reformas serán también importantes para comprender el desarrollo del nuevo orden social en el Perú durante la Independencia y la naciente República, pues muchos de los políticos peruanos de la época recibieron educación en dicha institución.

Abstract

My research focuses the influence of Bourbon reforms on the academic programs of one of the most important educational centers of Peru during the late colonial period (1770-1815): the Real Colegio de San Carlos in Lima. The analysis of Philosophy, Theology and Law courses shows the heterogeneity of the doctrinal influences and the nature of the ideological transformation of that time. The influence of Jansenism, Galicanism, Regalism, Enlightenment, as it was adopted in Spain, and the paradigms of Modernism along with an eclectic view of the Spanish Scholastic ideas of the sixteenth and seventeenth centuries were determinant in this process. These changes are also fundamental to understand the development of the new political order in Peru during the Independence and early Republican periods since most of the Peruvian politicians of that time were educated in this institution.

Índice

Introducción 01

Capítulo 1: Despotismo Ilustrado y Reformas Educativas Borbónicas 16

La "Administración activa" del Estado durante el siglo XVIII 17
Las Reformas Borbónicas en América y la crítica *cultural* racionalista 21
Reformas educativas universitarias en España 25
Escolástica y educación universitaria anterior a las reformas 25
La nueva filosofía de la educación 30
Universidad española y Crítica ilustrada 32
Las reformas universitarias ilustradas a partir de 1767 38

Capítulo 2: Los Planes de Estudio y la Reforma Ilustrada en San Carlos 46

A. La reforma atenuada: Los Planes de estudio de 1771 48

La opción por Cartier 50
Teología positiva y Antijansenismo 53
Física pre-newtoniana 55
Introducción del Derecho racionalista y del Derecho Nacional 56
Aplicación de las reformas 58

B. Los Planes de estudio de 1787 o la Reforma Ilustrada Aplicada 59

La preocupación pedagógica de Rodríguez de Mendoza 60

Filosofía
La Crítica a la Metafísica 63
El consenso de la "Filosofía Newtoniana" 65
Lógica, Teología natural y Moral 71

Teología 73
Reformas y Teología Dogmática 73
El retorno a las fuentes o la Teología Positiva 78
El énfasis en Historia Sagrada e Historia de la Iglesia 80
Probabilismo y Probabiliorismo: Teología Moral 82

Derecho 85
Derecho Natural y de Gentes: Heinecio 85
Derecho Romano, Derecho Patrio y Derecho Canónico 89

Capítulo 3: Los Planes y el contexto de la Modernidad 93

Relación con las reformas universitarias españolas 94

Estado, educación y política 98
Conciencia de una era nueva 101
Ilustración, Modernidad y reformas 105
Iglesia, Teología y reformas 111
El antijesuitismo de las reformas 121
San Carlos y su papel político en la constitución de la República 127

Bibliografía y fuentes 134

Introducción

Antes de examinar las reformas doctrinales propuestas en los Planes de estudio durante el periodo indicado, se quiere aquí hacer una breve presentación de los programas universitarios durante la época virreinal, de modo que se comprenda mejor el contexto y los cambios operados con las reformas educativas borbónicas.

La primera universidad fundada en el Virreinato del Perú, la Real y Pontificia Universidad de San Marcos, –establecida en Lima y cuya fundación data de 1551– fue conocida hasta 1574 como la Universidad de la Ciudad de los Reyes y en un principio funcionó bajo la dependencia de la Orden de los Predicadores. Desde los comienzos de la vida universitaria en Lima[1], hubo una preocupación por definir los contenidos educativos que se impartían a los estudiantes. La primera reglamentación administrativa de San Marcos data de 1571[2] y a ella siguieron las *Constituciones* elaboradas en 1578[3], por la cual el virrey Francisco de Toledo estableció las Facultades que perdurarán durante todo el periodo colonial (Cánones, Leyes, Teología, Artes y Medicina) y el número de cátedras siguiendo el patrón de las universidades europeas. Por medio de tales medidas, el Estado tomó a su cargo la administración de la Universidad excluyendo al clero del rectorado y limitando su participación.

[1] Cf. VALCÁRCEL, Carlos Daniel. *Reforma de San Marcos en la época de Amat*. Lima: UNMSM, 1955, p. 7.

[2] Se trata de las *Constituciones de la universidad de los Reyes por el Ilustre Señor rector, y Doctores, y maestros de dicha universidad*. Cf. EGUIGUREN, Luis A. *Orígenes de la Universidad de San Marcos*. Alma Mater, 1939, Lima. p. 227-249. Cf. VALCÁRCEL, op. cit., p. 7. En este documento se definió las cátedras programadas para el claustro.

[3] Cf. Ib. 8. Documento promulgado el 23 de enero de 1578 por el virrey Francisco de Toledo. Según estas Constituciones, las cátedras quedaron establecidas en quince. Las Facultades definidas perdurarán durante todo el periodo colonial: Cánones, Leyes, Teología, Artes y Medicina.

Esta misma tendencia se percibe en las *Constituciones* de 1581[4] cuyas medidas sistematizaron la administración y la economía de la Universidad y revocaron la total exclusión de cualquier eclesiástico del cargo de Rector, para limitarla exclusivamente a los regulares. Fue en esta reglamentación que quedó establecido que el cargo del Rector debe ser alternado en cada elección entre un laico y un clérigo secular[5]. Esta última reglamentación fue particularmente importante porque su vigencia se extendió durante casi todo el periodo virreinal[6], con algunas modificaciones realizadas en 1624[7] y 1735[8].

Con ello, el Estado logró fortalecer el control directo de la Universidad por encima del poder de cualquier orden religiosa. No obstante, el carácter católico de la Universidad estaba asegurado no sólo por el carácter confesional del Estado sino por la presencia directa de la Iglesia a través del clero secular. A su vez, debido a los derechos otorgados al Estado por el Patronato Regio, aunque atenuado por las prerrogativas de la Iglesia, el control de la Universidad por parte de las autoridades laicas quedaba asegurado.

Es posible que el Virrey Toledo –quien como ya se vio promulgó las medidas más importantes en San Marcos en el siglo XVI y cuya vigencia se extenderá hasta las reformas borbónicas– haya querido evitar con estas disposiciones que la Universidad se identifique con alguna orden en particular y consecuentemente alguno de los sistemas teológicos y filosóficos. Como quiera que sea, junto con el desarrollo de San Marcos, todas las órdenes

[4] Estas Constituciones son una ampliación de las de 1578 y fueron también aprobadas por Toledo. Cf. Ib. 9.
[5] La Constitución de 1581 ordena que el cargo del Rector debe ser alternado en cada elección entre un laico y un clérigo secular.
[6] Cf. Ib. 10. Hubo un intento en 1584 –que finalmente no tuvo éxito– de reformar las Constituciones de 1581 con el objeto de igualar las normas de San Marcos a las de la Universidad de Salamanca. Tales Constituciones que habían sido aprobadas por el virrey Martín Henríquez en 1584, fueron derogadas por su sucesor, Fernando Torres de Portugal, que puso en vigencia nuevamente el documento de 1581.
[7] Cf. loc. cit. Con el título de *Constituciones Añadidas* se ratificó oficialmente en Madrid, en 1724, las disposiciones complementarias elaboradas por los virreyes Marqués de Montesclaros (1607-15) y Príncipe de Esquilache (1615-21).
[8] Las *Constituciones nuevas, añadidas y modernas*, publicadas en 1735, reproducen casi en su totalidad las Constituciones de 1581, las de 1624 y las posteriores hasta el año de publicación.

religiosas crearon y desarrollaron un número importante de colegios en todo el Virreinato y su influencia en el mundo académico y social fue significativa, especialmente la de los jesuitas. Tal como en Europa, fueron los jesuitas los que sistematizaron una estructura educativa que influirá en las demás instituciones, incluso en las del Estado.

San Carlos y las Reformas Ilustradas

En el siglo XVIII, la consolidación del Despotismo Ilustrado de la dinastía borbónica y el control de la administración estatal por parte de la elite ilustrada próxima a Carlos III –Campomanes, Aranda, Floridablanca, Jovellanos y otros– continuó el regalismo establecido en las universidades, pero fortaleció el control sobre las autoridades universitarias y sobre los contenidos que debían ajustarse ahora a las exigencias intelectuales de la ideología dominante. Por ello, en el siglo XVIII, las reformas borbónicas en el ámbito educativo encuentran su más importante punto de quiebre, tanto en España como en América, en la expulsión de la Compañía de Jesús, cuyos colegios mayores y profesores –como ya se ha dicho– gozaban del máximo prestigio social. Para llenar el vacío que éstos dejaran en el mundo académico, las autoridades reales y virreinales emprendieron una agresiva política para implantar nuevas instituciones, autoridades y programas curriculares. En el caso de Lima, el Real Convictorio de San Carlos sustituyó a los colegios jesuitas de San Pablo y San Martín, cuyas instalaciones fueron usadas para implementar la nueva institución oficial[9].

[9] Sobre las reformas en el Colegio carolino cf. los trabajos de ESPINOZA, Grover Antonio. *Despotismo ilustrado y reforma educativa: el Convictorio de San Carlos entre los años 1767 y 1815*. Tesis para obtener el título de licenciatura. PUCP, Lima 1996, 356 p.; y *La reforma de la educación superior en Lima: el caso del Real Convictorio de San Carlos*. En: O´PHELAN, Scarlett (coord). *El Perú en el siglo XVIII*. PUCP 1999, 446 pp.

Con aires de renovación, en 1771 se redactaron nuevas *Constituciones*[10] que debían normar tanto a la Universidad de San Marcos como al Convictorio de San Carlos en Lima. Sin embargo, éstas sólo se aplicaron con éxito en San Carlos pues en San Marcos pesó más la oposición de los profesores *conservadores*, a pesar de las intentos de reforma de *progresistas* como José Baquíjano y Carrillo[11].

La reforma universitaria implementada por el Virrey Manuel de Amat fue la primera que adoptó medidas específicas para el control de los contenidos educativos, al establecer un plan de estudios que definía los textos que debían formar parte del programa curricular. Tal reforma fue impulsada por iniciativa del Conde de Aranda, reconocido ilustrado del Consejo Real que incentivó y apoyó los cambios educativos orientados en la línea del espíritu ilustrado, aunque –como veremos– tal reforma fue atenuada por las autoridades eclesiásticas locales responsables de ese Plan de estudios[12].

En realidad, una implementación bastante más completa de las reformas universitarias auspiciadas desde la metrópoli sólo será elaborada desde el rectorado de Toribio Rodríguez de Mendoza que asumió el cargo en 1787 por treinta años. Éste elaborará un Plan de estudios que introducirá muchos de los cambios que constan en los programas curriculares de las universidades españolas que estuvieron sujetas a reforma. De este modo, el rectorado promoverá la introducción de la física de Newton, la incorporación de presupuestos de la

[10] Documento elaborado por la Junta de Temporalidades creada por el Virrey Amat en 1770 para dar uso y destino a los bienes temporales de la desterrada Compañía de Jesús. Dichas "Constituciones" contienen el reglamento que rigió al Colegio Carolino de Lima desde 1771 hasta 1787, que incluía un nuevo plan de estudios.

[11] Cf. Ib. 11.

[12] Cf. lo referente en las Constituciones de 1771 en VALCÁRCEL, op. cit., p. 34: "Por tanto y deseando satisfacer en punto tan importante las Intenciones de Su Mag. explicadas en dichas Reales Cédulas, y especialmente en las Reales Ordenes dirigidas á este Superior Gobierno con fecha 25 de Octubre de 1768, en que contestando por medio del Exmo. Señor Conde Aranda los informes que se le dirigieron sobre esta materia, le encarga y ordena que proceda inmediatamente á la reforma de los colegios de esta Capital, disponiendo las reglas que se considerasen oportunas para su direccion y el Plan de Estudios que deba seguirse y ponerse en execucion y práctica, pendiente de su Real aprobacion".

filosofía moderna, la adopción de autores jansenistas y el fomento de ideas galicanas y conciliaristas, todo lo cual se sustentará de forma detallada en esta disertación.

La hegemonía doctrinal de Rodríguez de Mendoza sólo terminará con la intervención de las autoridades de la Península que a finales de 1814 ordenaron una *Visita* para someter a revisión de las autoridades locales las universidades y colegios[13]. Respecto de esta Visita, se ha dicho que habría sido motivada por el recelo de las autoridades por las ideas independentistas que se difundían desde allí[14]. Lo cierto es que, como ya lo advirtió Raúl Porras Barrenechea, en la documentación de la Visita realizada por Manuel Pardo no aparece ningún cuestionamiento a las ideas impartidas en el Colegio[15], aunque sí se ordena hacer un catálogo de la Biblioteca –que se encontraba en ese tiempo cerrada– remitiendo a la Inquisición los libros prohibidos que allí se encontraban[16]. Al parecer, la visita habría sido la respuesta de las autoridades al estado de abandono en que se encontraba el internado –causado quizás en parte por la enfermedad que afligió en esta época a Rodríguez de Mendoza, en parte por la falta de recursos– y a las muchas irregularidades e indisciplina que se encontraron[17]. El resultado final de la Visita fue la deposición de Rodríguez de Mendoza.

---

[13] "(...) deseando su Magestad enterarse radicalmente del estado que tienen dichos establecimientos tan dignos de su soberana protección, se ha servido resolver a consulta del Supremo Consejo de Indias de veinte de diciembre último que los Virreyes, Presidentes, y respectivos Gobernadores, a los ocho días del recibo de esta orden habran por sí o por medio de comisionados la visita de los Colegios seminarios, Universidades, y Convictorios Reales haciendo las reformas convenientes en los puntos que se dirijan a un mayor adelantamiento, y no haya observancia de sus constituciones arregladas a las leyes (...)" (Rezabal y Ugarte, José de, d. 1800. *Reflexiones sobre el plan de estudios reformador del Convictorio de San Carlos; publicadas con una introducción sobre las ideas dominantes en el claustro carolino,* p. 191.)

[14] Cf. PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *La visita del Colegio de San Carlos por Don Manuel Pardo (1815-1817) y su clausura de orden del Virrey Pezuela (1817),* con introducción de Raúl Porras. En: Revista Histórica, tomo XVII, Lima 1948, pp. 181-306.

[15] Cf. Id.

[16] Cf. Id.

[17] Cf. Id.

Al cabo de tales acontecimientos, sin embargo, el Colegio de San Carlos era considerado el más importante del Virreinato y muchos de sus alumnos tuvieron un importante papel en la construcción de la naciente república peruana y en el complejo debate doctrinario que estos cambios políticos suscitaron.

Como se demuestra en esta disertación, la directa intervención de las autoridades reales en los Planes de estudio del Colegio Carolino posibilitó ajustar o reajustar los programas educativos según las exigencias provenientes de la Península tanto en 1771 como en los posteriores programas elaborados por Rodríguez de Mendoza. Bajo la política del Consejo Real de controlar la administración y los contenidos de los centros educativos de España y América, las autoridades universitarias locales tendrán que satisfacer los presupuestos ideológicos de la elite próxima a Carlos III, que en general pretendía revolucionar la educación de España y sus dominios con el fin de lograr la "felicidad pública" a través de la utilidad de las ciencias prácticas y del predominio de la razón sobre la naturaleza.

A esta voluntad política, contribuyó sin duda la crisis en que se encontraban las universidades españolas y americanas. En el caso del Perú, la Universidad de San Marcos, fundada en 1551, era ya objeto de duras críticas por causa de su inútil ontologismo abstracto, su injusta provisión de grados y otros problemas de política administrativa[18]. Por otro lado, no se puede negar que las iniciativas de la corte ilustrada española tenían ya terreno fecundo en Perú considerando que buena parte de sus elites –entre ellas las autoridades del Colegio Carolino– eran partidarias de toda reforma orientada a implantar o

[18] Sobre la crisis de la Universidad de San Marcos en el siglo XVIII, cf. VALCÁRCEL, op. cit., 16-20. "Nótase por entonces ya en la Universidad la urgencia de una pronta reforma a través de signos distintos pero inequívocos. Hay protestas en el claustro contra omisiones de las reglas académicas, y se insiste en el papel tutelar de la Universidad, vigilando y eliminando los excesos de gentes improvisadas en temas culturales de su competencia" (Ib. 17).

consolidar las ideas de los *modernos* en el área de la educación y en todo ámbito de la cultura de matriz *barroca mestiza católica* allí establecida.

Discusión historiográfica

Antes de ingresar en el examen de los Planes de Estudio mencionados parece importante hacer una breve reseña de la discusión historiográfica establecida sobre el tema en cuestión. En general, se puede afirmar que la historiografía dedicada al tema de la educación en América Latina en el siglo XVIII no ha abordado el debate doctrinario en materia de Teología, Filosofía y Derecho. Quizás esta falta de interés se debió a varios presupuestos de base, como la idea de que los contenidos educativos son, en conjunto, sólo un elemento legitimador del orden socioeconómico dominante –cuya estructura y proceso serían en realidad las únicas realidades que merecen investigación– o la presunción de que los programas educativos en América Latina en realidad no diferían mucho de los de Europa. Sin querer entrar en discusiones metodológicas, hoy se puede afirmar que el interés por la Historia Cultural así como la crítica a los postulados metodológicos de raíz marxista destacan la validez del estudio de las realidades culturales y relevan la importancia de la investigación de las ideas en su contexto.

El tema del influjo de la Modernidad en los programas educativos en el Perú del siglo XVIII es un tema que se presenta prácticamente como inexplorado. Aunque los autores recomendados en los planes de estudio han sido identificados por historiadores peruanos, ninguno de ellos –salvo el caso de Heinecio– ha sido objeto de estudio por parte de historiadores y sus propuestas han merecido consideraciones generalizadoras, insuficientes y a veces inconsistentes. Por ejemplo, en el caso de la Filosofía, se asumió que, en el periodo pre-reformador, ésta se reducía a la enseñanza de Aristóteles y acríticamente se

asumió los comentarios antiaristotélicos de los ilustrados y, con ello, la crítica acerba a la metafísica o filosofía del ser. Hubo sí interés para el caso de la enseñanza del Derecho, que ha merecido mayores trabajos, aunque a veces ésta parezca desligada del estudio de la historia social. No cabe ahora evaluar tales postulados. No obstante, se puede demostrar que tales premisas han sido asumidas sin estudiar los programas educativos del XVIII y comienzos del XIX ni los autores propuestos ni sus textos.

Diana Soto Arango ha elaborado un estudio historiográfico de la enseñanza ilustrada en la América Colonial[19]. En este trabajo, la autora recoge la antigua clasificación entre hispanistas conservadores y nacionalistas liberales. Esta tipificación que se dirige hacia los historiadores del siglo XIX y de la primera mitad del XX asigna a los primeros la voluntad de "reivindicar la religión y los valores tradicionales como parte del legado colonial que se dejó en las universidades", por lo que "sostenían que el claro avance de la educación en las universidades españolas se debía las comunidades religiosas", al tiempo que atacaban a Carlos III porque expulsó a los jesuitas, valoraban el ingreso de los nacionales –sin distinción de razas– a las universidades y tomaban partido por la comunidad religiosa de su preferencia[20]. Dentro de esta tendencia se encuentran quienes postulan la existencia de una "Ilustración Católica".

Para los nacionalistas liberales, en cambio, "el pasado hispánico es visto como 'una época irracional y oscura, como un reino de tinieblas que es menester rechazar para advenir a la modernidad un baluarte de la Edad Media'"[21]. Estos últimos historiadores, influidos por los paradigmas primero liberales y luego positivistas, identifican la universidad como "la

[19] Ver SOTO ARANGO, Diana (ed.) *La Ilustración en la América Colonial*. Madrid: Doce Calles, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Colciencias, 1995, pp. 91-119.

[20] Cf. Ib., p. 94.

[21] Ib. p. 95. La referencia inserta pertenece a ESCOBAR VALENZUELA, G. *La Ilustración en la filosofía latinoamericana*. Ed. Trillas, México 1980, p. 54.

institución que centraliza la cultura feudal colonialista", destacan que "la expulsión de los jesuitas fue un elemento positivo para el insuficiente desarrollo que se dio en la educación", sostienen que "los movimientos por la enseñanza ilustrada, que se dieron dentro de los claustros universitarios, fueron promovidos por los criollos bajo la influencia francesa" y que "los verdaderos cambios sólo llegaron en la época republicana"[22].

Sin entrar demasiado en la polémica que supone esta clasificación, se puede sostener que ésta es bastante imperfecta sino tendenciosa. Es difícil, por ejemplo, atribuir a José de la Riva Agüero, el carácter de "hispanista" cuando en todo momento valora el carácter libertario y nacionalista de Rodríguez de Mendoza, el principal difusor de las ideas ilustradas dentro del ámbito universitario[23]. Tal clasificación está ubicada en un contexto socio-cultural en el que, por causa de prejuicios e ideologías, todo argumento en favor de una visión positiva de la civilización española en América era signo que ponía en duda su carácter patriótico.

Lo que sí se puede sostener es que en el antagonismo hispanistas-nacionalistas ambas partes reivindican, para los sujetos históricos que valoran, el carácter de ilustrados. Ello, sin duda, se debe al carácter polivalente del término "Ilustración", que puede ser entendido bien como la mera promoción de las ciencias experimentales, bien como una "voluntad pedagógica"[24] diversa al escolasticismo, bien como el fomento de las ciencias prácticas en favor de proyectos de promoción humana, bien como una cosmovisión diversa a la que predominó en el Antiguo Régimen.

---

[22] Loc. cit.

[23] En el caso del Perú, Riva Agüero y Rubén Vargas Ugarte han sido clasificados como hispanistas, mientras que autores como Jorge Guillermo Leguía o Carlos Daniel Valcárcel han sido calificados de nacionalistas liberales.

[24] Ver SAUGNIEX, J. *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807).* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, p. 46.

Por otro lado, no se ha tomado suficientemente en cuenta que en la educación anterior a las reformas de Carlos III y a la expulsión de los jesuitas ya existía enseñanza de ciencias prácticas en algunos colegios religiosos; tampoco se ha examinado a profundidad los contenidos filosóficos y teológicos de los textos universitarios del siglo XVIII y sus autores, quizás porque ello requiere de una formación filosófica que no es común a todos los historiadores o porque la mayor parte de estos escritos están en latín[25].

Estos problemas no son resueltos por la historiografía posterior que se ubica dentro de la historia social[26], y que con frecuencia establece relaciones arbitrarias entre ideas y procesos sociales.

Entre los autores considerados como defensores de la "Ilustración Católica" se encuentra Noé Zevallos quien en su obra *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual* sostiene que la Ilustración sólo afectó a un "sector insignificante" de la sociedad peruana y "muy someramente"[27]. Zevallos, cuyo propósito es "describir la angustia de una existencia que cabalga entre la aceptación de una tradición por muchos conceptos valiosa y la necesidad de adecuarse a los nuevos requerimientos del mundo como exigencia de su fe" [28], sostiene que, para el caso del Perú, algunos historiadores han potenciado excesivamente el influjo de la Ilustración pues "ésta no pasó de tener influencia en un escaso número de la pequeña clase dirigente del Perú en el siglo XVIII" [29]. El autor

[25] Un ejemplo de ligereza en el manejo de fuentes en latín es el caso de Barreda y Laos, cuya *Historia de la vida intelectual en el Virreinato* está escrita sin examinar documentos en esta lengua –porque no la conocía– pese a que la gran mayoría de los textos son latinos.

[26] En el caso del Perú, Soto Arango menciona sólo los trabajos de Antonio Ten sobre la Universidad de San Marcos. También se podría ubicar en esta clasificación autores como Pablo Macera, Grover Antonio Espinoza y Víctor Peralta Ruiz.

[27] Ver ZEVALLOS ORTEGA, Noé. *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual*. Lima: Bruño, s.f., p. 12.

[28] Ib., p. 14.

[29] Ib., p. 32.

afirma también que Rodríguez de Mendoza no fue "beligerante en materias de fe"[30] ni aceptó las doctrinas jansenistas, y que, aunque fue lector de Rousseau "no hay motivo suficiente para sospechar de su ortodoxia"[31]. Según Zevallos, el promotor de las reformas iluministas en San Carlos pertenece al denominado "cristianismo ilustrado" que "no son ilustrados que condescienden con el cristianismo", sino "cristianos que quieren traducir su fe en términos ilustrados"[32].

Zevallos intenta hacer un juicio alternativo al de Jorge Guillermo Leguía[33], quien en los años veinte, vio en Toribio Rodríguez de Mendoza un ilustrado que terminó con el escolasticismo inútil del Convictorio de San Carlos. También en la primera mitad del siglo XX, Riva Agüero relata el esfuerzo de José Baquíjano y Carrillo por promover reformas ilustradas en la Universidad de San Marcos en 1783[34]. Apoyándose en fuentes primarias, Riva Agüero sostiene que Baquíjano, en su fallida tentativa de reforma, quería "reemplazar la filosofía escolástica con la de Descartes y la de Gassendi, introducir en matemáticas y física las teorías de Descartes y Newton, señalar para el derecho civil los textos de Heinecio y para teología los de autores galicanos"[35].

Rubén Vargas Ugarte, al presentar la acción de Toribio Rodríguez de Mendoza en el Convictorio de San Carlos[36], relata en qué consistieron las reformas educativas de 1787 y cuáles fueron las opiniones concordantes y discordantes de la época, así como la apreciación de las visitas de los funcionarios oficiales a quienes se encargaba evaluar tales

[30] Ib., p. 16.
[31] Loc. cit.
[32] Op. Cit., p. 26.
[33] LEGUÍA, Jorge Guillermo. El precursor. Librería Francesa y Científica. Casa Editorial E. Rosay. Lima 1922, 108 pp.
[34] Cf. RIVA AGÜERO, José. *Don José Baquíjano y Carrillo*. In: Boletín del Museo Bolivariano pp. 153-531.
[35] Ib., p.463
[36] Cf. VARGAS UGARTE, Rubén. *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares*. Milla Batres, Lima 1970, 126 pp.

cambios. Basado en un examen riguroso de las fuentes, Vargas Ugarte hace una reseña bastante erudita de tales reformas y aporta datos sumamente útiles para la investigación histórica, aunque su trabajo está elaborado desde una perspectiva claramente simpatizante con Rodríguez de Mendoza y con una mirada más apegada a los datos empíricos que al análisis de las ideas.

Quien tiene el mérito de haber identificado a los autores del primer programa educativo de las reformas borbónicas, basándose en las Constituciones de 1771, es Daniel Valcárcel en su estudio sobre la reforma universitaria durante el gobierno del Virrey Amat[37]. Valcárcel establece una útil cronología de los cambios ocurridos en las sucesivas reformas administrativas en la Universidad de San Marcos desde su fundación hasta la reforma de Amat, que expone con gran erudición. Además, para contextualizar tal reforma, ofrece datos sumamente útiles sobre lo que denomina la "situación pedagógica universitaria" en el siglo XVIII en el Perú, indicando cuáles eran los colegios mayores existentes en el Virreinato, a qué orden religiosa pertenecían, quiénes estuvieron encargados de sus reformas –en los casos en donde las hubo–, cuáles eran las principales materias impartidas y los autores propuestos. El autor, sin embargo, no analiza los cambios en los contenidos educativos en cuanto a las materias de Filosofía, Teología y Derecho y concluye que "lo novedoso de las Constituciones (de 1771) está en lo concerniente a la Biblioteca y al Gabinete para la enseñanza de las ciencias"[38]. Atribuyendo los cambios operados en el ámbito universitario a la política absolutista y regalista de la Metrópoli[39], Valcárcel

[37] Cf. VALCARCEL, Carlos Daniel, *Reforma de San Marcos en la época de Amat*. Lima: UNMSM, 1955.
[38] Ib., p. 25.
[39] "Amat representa en el Perú una iniciación 'desde arriba' –como la Ilustración preconizaba– de la nueva época metropolitana, más acá de las consecuencias que pudo sospechar él, un obediente funcionario real. Su regalismo –como toda muestra ultramontana– gravitó favorablemente en la aparición de generaciones renovadas, que trascienden la sumisión espiritual del hombre colonial propiamente dicho" (Allí mismo, p. 27).

concluye que "las Constituciones de 1771 no pretenden sustituir a las vigentes de 1735, sino parcialmente renovarlas en diferentes puntos urgentes y básicos, y añadir nuevas disposiciones para su mejor desarrollo", que en el campo de los contenidos educativos se resumen en "el predominio de los estudios teológicos y jurídicos", en la insistencia en "la necesidad de una preparación filosófica como base de los estudios en las diversas facultades" y en el aumento del "estudio de las ciencias, con tendencia a la observación y experimentación nacientes"[40].

Más recientemente, Grover Antonio Espinoza, en su tesis de licenciatura, estudió la relación entre el despotismo ilustrado de los Borbones y la reforma educativa en el Convictorio de San Carlos entre los años 1767 y 1815[41]. Espinoza analizó el proceso de reformas administrativas diseñados e impuestos en Lima desde la península por la Corona Borbónica como parte de su administración colonial[42]. En este trabajo, el autor da una visión muy general sobre los cambios en los contenidos educativos en San Carlos al abordar los programas de estudio propuestos en tales reformas. Espinoza aporta datos sumamente útiles sobre algunos de los autores recomendados e informa –basado en los comentarios que se encuentran en los programas– sobre algunos de los principios ideológicos que orientaron tales planes. No obstante, dado que no es objeto de su tema de

[40] Cf. Ib. p. 28.

[41] ESPINOZA, Grover Antonio. *Despotismo ilustrado y reforma educativa: el Convictorio de San Carlos entre los años 1767 y 1815*. Tesis para obtener el título de licenciatura. PUCP, Lima 1996, 356 p.

[42] La hipótesis principal de Grover Antonio Espinoza es que las reformas educativas realizadas en Lima durante la segunda mitad del siglo XVIII forman parte del programa general de reformas borbónicas promovidas desde la metrópoli. "Como parte de este proceso, las autoridades virreinales fundaron el Convictorio de San Carlos y apoyaron la introducción de una serie de innovaciones educativas en esta institución. La reforma de la educación superior en Lima resultó parcialmente existosa debido a la oposición de ciertos sectores conservadores y a la falta de recursos económicos" (ESPINOZA, Grover Antonio. *La reforma de la educación superior en Lima: el caso del Real Convictorio de San Carlos*. In: O´PHELAN, Scarlett (coord). *El Perú en el siglo XVIII*. PUCP 1999, p 205).

investigación, Espinoza no profundiza en los cambios filosóficos, teológicos y jurídicos de las reformas.

Otros autores han abordado el tema de la Ilustración en la élite peruana del siglo XVIII, aunque sin referirse específicamente a las reformas de los programas educativos de la enseñanza superior en el Perú.

Margarita Guerra Martinière va a llamar la atención sobre el clero ilustrado en el Perú en el siglo XVIII[43], indicando los principales obispos y sacerdotes que, imbuidos del espíritu ilustrado, fomentaron reformas educativas en las instituciones de educación superior regidas por órdenes religiosas o por el episcopado local; así como la heterogénea actitud del clero respecto de la Independencia peruana y la acción de algunos de sus representantes en la incipiente república. En su reciente trabajo, Guerra también aborda algunos problemas derivados de la relación Iglesia-Estado durante el siglo XVIII, como el antijesuitismo o el regalismo.

Desde una perspectiva que pretende ser la de una historia social, Víctor Peralta Ruiz[44] sostiene que "la Iglesia y la Inquisición en el Perú hasta mediados del siglo XVIII se colocaron al margen de cualquier tipo de inquietud ilustrada en un intento por defender la cultura barroca y el espíritu escolástico de la centuria anterior", situación que sólo será resquebrajada a partir de la crisis interna de ambas instituciones y de las reformas borbónicas promovidas desde el gobierno del virrey Amat. "La relativa pérdida del poder ideológico y de control social experimentado por la Iglesia y el Santo Oficio en el proceso

[43] Cf. GUERRA MARTINIERE, *El clero ilustrado en el tránsito de la colonia a la república*. En: Armas Asín, Fernando (comp.) *La construcción de la iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*; Lima: PUCP. Fondo Editorial, 1999, pp. 301-331.

[44] Cf. PERALTA RUIZ, Víctor. *Las razones de la fe: la Iglesia y la Ilustración en el Perú*. En: O´PHELAN, Scarlett (coord). *El Perú en el siglo XVIII*. PUCP 1999, 446 pp.

de la aplicación del despotismo ilustrado, paradójicamente, colaboró para que el alto clero y la élite criolla pudieran procesar formas eclécticas de entender las nuevas corrientes de pensamiento"[45], afirma.

Pablo Macera pretende vincular el problema moral del probabilismo con la ideología liberal en una audaz interpretación de la corriente moralista auspiciada por los jesuitas. Mario Alzamora Valdez[46], desde la óptica de la filosofía del derecho, desarrolla el sistema del autor más recomendado en todos los planes de estudio en materia de Derecho, Heinecio, exponiendo su doctrina, sus influencias, su peso en la enseñanza del Derecho en el Perú y la razón de por qué se propuso su aplicación en el Virreinato.

El examen de la educación en los colegios máximos jesuitas de San Pablo y San Martín, los más reconocidos hasta la expulsión de la Compañía y que a partir de 1770 serán reemplazados por San Carlos, ha sido desarrollado por Luis Martín en *La biblioteca del Colegio de San Pablo (1568-1767), antecedente de la Biblioteca Nacional* y de Armando Nieto Vélez en *Colegios de San Pablo y de S. Martín*, quienes publicaron sendos artículos sobre el tema. Por último, resulta sumamente útil para el presente trabajo la bibliografía sobre historia de la educación en el Perú elaborada por Pedro Guibovich.

[45] Ib., p. 204.
[46] Cf. ALZAMORA VALDEZ, Mario. *La filosofía del Derecho en el Perú*. Lima : Minerva, 1968 133 p.

Capítulo 1

Despotismo Ilustrado y

Reformas Educativas Borbónicas

El análisis de los Planes de estudio de las universidades y colegios del Perú en el siglo XVIII remiten necesariamente a las reformas universitarias realizadas en España bajo los auspicios del Despotismo Ilustrado de Carlos III. Las reformas educativas operadas en Hispanoamérica, tanto en el ámbito administrativo como doctrinario, formaron parte del intento de los ilustrados de la corte real de construir un orden social nuevo fundado en la "felicidad pública" que la aplicación de los principios racionalistas ilustrados deberían traer. La universidad era considerada elemento fundamental de esta transformación social, pues el desarrollo de las ciencias aplicadas pasaron a ser –en una dimensión que no había sido conocida antes– un elemento del progreso social, de la productividad industrial y del colonialismo.

Por ello, se ha considerado necesario aquí desarrollar –sin el propósito de hacer una presentación exhaustiva– la relación de la concepción y reforma del Estado despótico ilustrado con la educación; así como algunos aspectos relevantes del proceso de reformas universitarias llevadas a cabo en España.

La "Administración activa" del Estado durante el siglo XVIII

Las reformas del aparato estatal en el orden social, económico y político en el siglo XVIII obedecen a un nuevo concepto de la función del Estado[47] respecto del orden social[48].

[47] Para hacer un análisis objetivo, es necesario considerar que el concepto de Estado del absolutismo clásico difiere del correspondiente al despotismo ilustrado; y que éste a su vez es distinto del nuestro: "O aparecimento do conceito de Estado –com a influência que isso teve nos planos da ideologia política e da dogmática jurídica– é o reflexo no discurso de um processo que ocorria contemporáneamente no proceso político e institucional: a progressiva expropiação por parte da coroa dos poderes políticos das entidades superiores (Papado, Império) ou inferiores (senhorios, cidades, corporações, famílias) e a consequente erupção de uma entidade monopolizadora do poder político, (...) contraposta a uma sociedade expropiada desse poder".
"O moderno conceito de 'Estado' designa a entidade que, nas sociedades contemporâneas, detém em exclusivo o poder de coaccão legítima (imperium, "poder político"); é a ela que compete a prossecução do 'interesse público' –diferente e contraditório com os interesses particulares –daqui decorrendo un modelo específico de relacionação jurídica do Estado com os particulares (relação jurídica de 'direito público').

Originada según la lógica del sistema feudal, la doctrina política de comienzos de la época moderna, basada en una concepción jurisdiccionalista del poder, entendía la función del rey como coordinador entre las diversas funciones e intereses de los miembros que integran el cuerpo social, estratificados en un sistema estamental. En el plano teórico, el papel de la Corona era garantizar los equilibrios sociales establecidos y tutelados por el derecho, de lo cual se obtenía por consecuencia la paz[49].

Tanto en la teoría como en la práctica, esta concepción de Estado tenía un carácter pluralista[50], según el cual el poder político del monarca concurría con otros órganos de poder –señorial, de la Iglesia, de las Cámaras municipales, de las ciudades dentro de los reinos, y de las corporaciones– y en el que, si bien tenía preeminencia el poder real, no anulaba los otros poderes. Este carácter pluralista del Estado era también de orden jurídico pues el derecho real concurría con el derecho consuetudinario, el derecho romano –normalmente subsidiario del derecho real–, el derecho canónico –no sólo porque regía a la

---

Contraposta ao Estado (que neste sentido constitui a 'sociedade política') encontra-se a 'sociedade civil', privada de poder político (societas civilis sine imperio) e domínio de realização –por meios convencionais, pacticios e voluntários (relação jurídica de direito privado')– dos interesses particulares. (...)É todo este instrumental ideológico e dogmático que a historiografía corrente tendia a aplicar à descrição das instituições jurídico-políticas do Antigo Regime, com a consequente redução da sua alteridade estrutural em relação à época contemporánea; ao mesmo tempo, as instituições pré-revolucionárias, reinterpretadas à luz dos quadros dogmáticos e ideológicos modernos, perdiam a sua autonomia estrutural e funcional e eram reduzidas a 'anticipações' das instituições do Estado burguês-liberal". HESPANHA, Antonio. (comp.) *Poder e instituições na Europa do Antigo regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, p. 27-28.

[48] Sobre la relación Estado-sociedad es importante evitar juzgar el sistema societario denominado "Antiguo Régimen" desde los actuales paradigmas conceptuales sobre Estado y sociedad. Cf. la crítica al "paradigma estadualista" de Otto Brunner expuesta en HESPANHA. op.cit. 32.

[49] Ello explica por qué la principal función del Estado era, en el periodo temprano del absolutismo, establecer justicia. "Todas las fuentes doctrinales de la primera época moderna nos hablan de la justicia como la primera atribución del rey. En realidad, y según la teoría corporativa del Poder y de la sociedad, la función suprema del rey era ´hacer justicia´, es decir, garantizar los equilibrios sociales establecidos y tutelados por el derecho, de lo que discurría automáticamente la paz". (SUBTIL, José, *Os poderes do centro*. In: MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal*, 4to volume, Editora Estampa, p. 157). En el caso de América hispánica, la Audiencia, órgano judicial-administrativo, era el máximo poder local.

[50] O. Brunner en su célebre obra *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Sûddeuetchland im Mitteralter* ya proponía un reencuentro entre la historia jurídico-constitucional y la historia social que redescubra el carácter global e indiferenciado de los mecanismos de poder en el periodo "pre-estatal" y que deje de nuevo aparecer el carácter "plural" del sistema político del llamado Antiguo Régimen. Cf. también HESPANHA, Antonio. (comp.), Op. cit., p. 32.

Iglesia sino porque regulaba también el derecho de familia–, el derecho municipal, y la subsistencia y desarrollo del derecho de las poblaciones aborígenes colonizadas –el caso del derecho indiano en España.

Por ello, se entiende que, en el sistema societario de los siglos XVI y XVII, no era función exclusiva del monarca ocuparse de los asuntos referidos a la educación, tarea que compartía con las instituciones eclesiásticas a las que tradicionalmente les correspondía tal ocupación. Tal prerrogativa se había originado en la Alta Edad Media cuando los monasterios se ocuparon de la preservación de la cultura e iniciaron la tradición de las escuelas y posteriormente de las universidades[51]. En el caso de la educación, la función del monarca, por tanto, era preservar tales privilegios porque ello contribuía al bien común de la sociedad[52].

Esta situación va a cambiar en buena medida en el siglo XVIII, cuando aparece un nuevo concepto del papel del Estado respecto de la sociedad, según el cual al gobierno monárquico[53] le correspondía –como *caput republicae*– organizar la sociedad imponiéndole un orden según fines políticos predefinidos[54]. Aparece entonces con bastante fuerza la idea de que es necesario reformar el Estado en orden a su *modernización* y *centralización*, con el

[51] Con alguna frecuencia se ha criticado la monopolización de la educación por parte del clero, considerando un avance la promoción directa de centros de enseñanza por parte del Estado, que con ello comenzaría a eliminar privilegios de origen feudal y a impartir una enseñanza más científica y menos interesada en la religión. No parece, sin embargo, tomarse en cuenta que si el clero tenía preminencia en la enseñanza era porque había sido iniciativa y tarea suya desde el Medioevo y se había convertido así en una prerrogativa cautelada y auspiciada por la concepción jurisdiccionalista del Poder y corporativista de la sociedad.

[52] "Na verdade, a teoria social e jurídica da Idade Média e da Época Moderna, embora distinga o interesse dos particulares do interesse geral, considera-os como componentes harmónicas duma unidade mais vasta, o bem comum. O poder político não visa, deste modo, interesses qualitativamente diferentes dos particulares; antes pelo contrário, se se pode falar dum objetivo que caracteriza o poder é o visar exclusivamente a salvaguarda destes direitos (daí que se fale dum "Estado-que-mantém-os-direitos" ou "Estado jusrisdiccional" – *Rechtsbewahrungsstaat* ou *Jurisdictionsstaat*)". HESPANHA, Antonio. (comp.), op. cit., p. 29.

[53] Es en el siglo XVIII que se puede denominar propiamente gobierno monárquico al Estado español, que durante los Habsburgos era jurídicamente un conjunto de reinos.

[54] Esta nueva ciencia administrativa de carácter esencialmente pragmático aparece ya a finales del siglo XVII con el cameralismo y la 'ciencia de la policía'.

fin de conducir a la nación al progreso mediante una eficiente y centralizada administración pública. En consecuencia, las reformas del periodo del Despotismo Ilustrado borbónico en España promoverán la innovación de la administración del gobierno, el mejoramiento del sistema de recaudación tributaria, la reorganización de la política económica general del imperio y del sistema comercial, la reorganización del ejército, el fortalecimiento del regalismo y la reforma de la educación.

Como apunta José Subtil, el periodo iluminista es una época en la que se inaugura "una era de 'administración activa'[55], con cuadros legitimadores, métodos y agentes muy distintos de los de la 'administración pasiva' jurisdiccionalista. Ahora, el gobierno se legitima planificando reformas y llevándolas a cabo, inclusive contra los intereses establecidos. De allí que la administración deba ser transformada en un instrumento racional y adecuado, libre de todas las restricciones de tipo corporativo"[56], sustituyendo a la tradicional conformación de tipo empírica basada en la teoría jurisdiccionalista del poder.

Dispuestas así las políticas y prioridades de gobierno, se entiende que durante el periodo de las reformas borbónicas iluministas en España y en América la educación haya sido concebida como elemento importante en tal transformación y que haya sido considerada, como nunca antes se había concebido, en el espectro de áreas que el gobierno debe administrar activamente. Como cualquiera de las áreas reformadas, el Estado orientó la educación a un bien político ulterior, invocando una razón de Estado, y restando injerencia

[55] "Nos finais do Antigo Regime surge, por parte do poder, uma intenção nova de organização activa –e não apenas de salvaguarda de uma organização natural-tradicional da sociedade–, intenção que é produto de circunstâncias históricas (...). Esta nova intenção é designada por "polícia" e é tida como visando impor à desordem dos interesses particulares uma disciplina visando o interesse público, que surge, deste modo, como algo contraditório ou oposto ao interesse dos particulares". HESPANHA, Antonio. (comp.), Op. cit., p. 30.
[56] SUBTIL. Op. cit. 160.

a las instituciones eclesiásticas, que tenían a su cargo la mayoría de las instituciones educativas –y las más importantes– en todos los niveles[57].

Las Reformas Borbónicas en América y la crítica *cultural* racionalista

Desde esta nueva concepción de la naturaleza y misión del Estado, la Corona realizó en América reformas destinadas a garantizar la fidelidad de la autoridad pública que la representaba y a administrar los territorios de ultramar con una política de tipo más típicamente colonialista. Aunque no se trata aquí de detallar el complejo proceso político-económico-social que caracterizó el periodo de las reformas administrativas borbónicas en España y América, es conveniente destacar algunos rasgos de tal proceso. A lo largo del siglo XVII, se enviarán a América funcionarios públicos directamente venidos de España con el objetivo de tomar providencias contra el entramado de relaciones e intereses comunes que se había entablado entre los diversos grupos de poder en el Perú y que atentaban contra los intereses de la administración central. De esta manera, el Consejo Real adoptó medidas para aumentar ciertos impuestos y controlar de mejor manera la recaudación fiscal. Para el Virreinato del Perú, la transformación más importante del siglo XVIII en el ámbito comercial fue sin duda la creación de los Virreinatos de Nueva Granada y Río de la Plata, originando con ello nuevos circuitos comerciales que disminuirán la posición estratégica comercial de Lima. Junto con ello medidas proteccionistas destinadas a fortalecer el intercambio comercial dentro de la Península y a crear una cierta diversidad de productos en los diversos centros industriales del imperio pusieron restricciones al sistema de producción en diversos lugares del Perú, algunas de las cuales perjudicarán a los

[57] Ello explica las medidas regalistas ordenadas en instituciones educativas de España y América, materia que explicaremos con mayor detalle más adelante.

comerciantes criollos peruanos. Claro que una medida que estaba destinada a equilibrar este orden comercial fue el injusto sistema de las reparticiones, por el cual los indios eran obligados a comprar de lo que se producía en las haciendas. Sin embargo, como consta en los numerosos estudios de historia social sobre el siglo XVIII, las medidas controlistas y proteccionistas del estado borbónico español devinieron en la insatisfacción de las elites peruanas, que vieron sus privilegios atenuados o incluso suprimidos, y en la consecuente revolución emancipadora de comienzos del siglo XIX.

El Estado además creó a inicios del siglo XIX el sistema de las intendencias, modelo francés de administración que otorgaba a los funcionarios apropiadamente elegidos para la intendencia mayor poder de fiscalización. La influencia francesa no debe extrañar en la España del siglo XIIII. Después de todo, la familia de los Borbones tenía origen francés, siendo que Felipe V de España era nieto de Luis XIV, el máximo exponente del absolutismo y el propulsor del galicanismo, doctrina también difundida ampliamente en España. Al galicanismo se debe añadir las medidas destinadas a fortalecer ideológica y políticamente el regalismo en España y América, como lo demuestran los conflictos de jurisdicción, el crecimiento y desarrollo de la masonería en España y América, y el uso político y la progresiva disminución de poder de la Inquisición en el XVIII. De hecho, las reformas borbónicas reforzaron el espíritu regalista que la monarquía española había iniciado desde su configuración como estado moderno absolutista en el siglo XVI, apoyando doctrinas que favoreciesen su justificación teórica y censurando aquéllas que los obstaculizasen.

En realidad, las reformas del Despotismo Ilustrado en España y en América no obedecen sólo a una nueva concepción política del Estado. Sus alcances son mayores si se considera que el ideal ilustrado es más ambicioso en sus objetivos, pues propone en el fondo una

transformación profunda del hombre y de la sociedad, o –si se quiere– de la cultura, en el sentido más amplio y más profundo del término, con el fin de alcanzar la "felicidad" pública[58]. Desde esta perspectiva y bajo la influencia de Feijoo, Verney, Mayáns y otros, los ilustrados hicieron una crítica de tipo racionalista ciertos aspectos de la cultura hispánica y de la cultura *mestizo-criolla* establecida de modo particular en América a lo largo de tres siglos. Las expresiones culturales de lo que algunos han llamado cultura *barroco-católica*[59], portadora de un *ethos* cultural[60] particular y constitutivo, es decir, su modo de vida, hábitos cotidianos, modalidades artísticas, estructura familiar, criterios para discernir, líneas de pensamiento, sistema educacional, estuvieron fundados principalmente en la fe católica dentro de un contexto eclesial claramente definido. Es contra esta cultura ya constituida que se van a dirigir las críticas de los criollos ilustrados –usando los argumentos esbozados por los ilustrados de España y Francia, principalmente– condenando algunas de sus expresiones culturales y vinculándolas, a veces con carácter de necesidad, a la ignorancia, la injusticia y al atraso del imperio respecto a otros países europeos. François Xavier Guerra afirma que el núcleo de los cambios en cuanto a valores, ideas y comportamientos fue la centralidad del *individuo* considerado como "valor supremo y criterio de referencia con el que deben medirse tanto las instituciones como los comportamientos"[61], lo cual supuso en el ámbito filosófico una notoria influencia de Descartes, Hobbes, Locke y Rousseau, y de Adam Smith en lo económico. De este modo, "la concepción de la misión providencial de la monarquía, que tenía como su fin la expansión de la fe, fue rechazada y cambiada por una visión pragmática, en la cual el monarca era el llamado a hacer de España

[58] Cf. MORANDÉ, Pedro. *Iglesia y Cultura en América Latina*, Lima: VE, 1990, cap. 1.
[59] Cf., por ejemplo, el artículo de METHOL FERRÉ, A. *Resurgimiento católico latinoamericano*. In: *Religión y cultura*. Bogotá: CELAM, 1981.
[60] Cf. MORANDÉ, Pedro. Loc. cit.
[61] GUERRA F.-X. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas.* México: Editoriales MAPFRE – Fondo de Cultura Económica, 2000, p.23.

una potencia de primer orden mediante el fortalecimiento de su imperio, la prosperidad de su economía y la ilustración de su pueblo"[62].

Habiendo tenido a las elites dirigentes de su lado, los ilustrados pensaron que los cambios debían ser realizados desde el Estado, que a la sazón en el siglo XVIII estaba dispuesto a hacerlo, y consolidaron tanto en la teoría como en la práctica medidas para favorecer el Despotismo Ilustrado y para promover cualquier doctrina filosófica, teológica o jurídica que lo sustentase. Por ello, las reformas educativas fueron concebidas como fundamentales para el Estado en razón de que la enseñanza superior en España e Hispanoamérica estaba dirigida sobre todo a la preparación profesional de funcionarios públicos, elemento fundamental para el efectivo funcionamiento de la estructura burocrática. Pablo de Olavide, por ejemplo, considera que la universidad "debe ser un taller donde formarse a los pocos hombres que han de surtir al Estado, ilustrando y dirigiendo". Además, en el siglo XVIII el conocimiento tecnológico pasó a jugar para el Estado un papel fundamental en la consecución del desarrollo económico y social, cuya meta final debía hacer que España recuperase su puesto de primera potencia. Cuando tal Estado ya no sea útil a sus objetivos ulteriores, los ilustrados sustituirán el corporativismo del Antiguo Régimen por el racionalismo liberal del Republicanismo.

Reformas educativas universitarias en España

Antes de examinar las reformas universitarias propuestas desde la corte de Carlos III es necesario presentar un cuadro general de la educación superior anterior a éstas, tarea indispensable para explicar no sólo los cambios administrativos sino aquellos que son de

[62] CUBAS, Ricardo (2001). Cf. también BRADING, David. *The first America: the Spanish monarchy, Creole patriots, and the liberal state.* Cambridge (England); New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 507-511.

carácter doctrinal, que es lo que interesa en esta investigación. Se trata de examinar aquí la lógica interna de los contenidos impartidos antes de las reformas, aunque evidentemente dada la amplitud y complejidad del tema sólo apuntaremos algunos aspectos específicos que nos parecen relevantes para entender el alcance de éstas.

Escolástica y educación universitaria anterior a las reformas

La universidad española de los siglos XVI y XVII deviene de la concepción de universidad originaria, creada en los siglos XI y XII, cuya estructura corresponde a la lógica de los cursos de las Universidades de París y de Bologna. Según esta estructura básica, las Facultades eran cinco y estaban consagradas al estudio de la Teología, Derecho Canónico, Jurisprudencia, Artes y Medicina. La lógica que presupone la sistematización de la primera Escolástica[63] considera que estos estudios deben ser concebidos como un cuerpo de conocimientos (y no como un conjunto de conocimientos absolutamente autónomos y

[63] Cf. las consideraciones sobre la escolástica de Paul Gilbert: "el término "escolástica" se reserva generalmente a la condición particular del pensamiento cristiano presente en las catedrales intelectuales de la Edad Media, las Sumas que interpretan el conjunto de la experiencia humana a la luz de la fe, encontrando en la fe el principio que unifica nuestra vida. De hecho el término "escolástica" no evoca sólo la coherencia racional, sino también la atención a lo que compromete, más allá de las palabras, a un acto de fe" (*La riqueza de la escolástica*, L´OR, Ed. en Lengua Española, N. 1, 1 de enero de 1999, pp. 11-12).

yuxtapuestos), en el que la teología[64], sin afectar la metodología propia de cada materia[65], tiene preeminencia porque está basada en la revelación[66].

Dejando a un lado la vigencia que tuvo en muchas universidades europeas el nominalismo ockamiano en el siglo XIV, se puede decir en general que la filosofía escolástica –es decir, la de los grandes autores como Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura o Duns Escoto– tenía por base epistemológica implícita la convicción de que el conocimiento humano era capaz de aprehender las cosas en sí, la realidad objetiva, y que era posible construir un sistema de conocimientos sobre el ser en cuanto ser. Sobre esta base gnoseológica, se desarrolló la teoría del derecho natural, una ley puesta por Dios en el orden de la naturaleza, capaz de ser captada por la razón humana y la conciencia moral, común a todos los hombres. Según esta teoría jusnaturalista, el derecho positivo nunca podía violar la ley natural so pena de ser una norma injusta y moralmente inválida. Al mismo tiempo, se estructuró una teoría jurídica basada en los principios del Derecho Romano y de las Instituciones de Justiniano, entre otros códigos compatibles con una subyacente y crítica visión cristiana de fondo. Por otro lado, dentro de la lógica interna de la sistematización escolástica de cursos, se entiende la voluntad, y la necesidad, de estudiar Derecho Canónico, pues los magistrados, que eran formados en universidades, necesitaban conocer

[64] Evidentemente se entiende aquí la teología en su sentido tradicional; es decir, como reflexión racional sobre las verdades reveladas, que está al servicio –y no por encima– del Magisterio de la Iglesia.

[65] Sobre la relación entre la teología y las otras ciencias, cf. el segundo capítulo de COPLESTON, F. *La filosofía de Santo Tomás*. "Algunas de las objeciones en contra de la filosofía medieval están relacionados con ciertos rasgos más o menos característicos de la vida intelectual de la Edad Media. Por ejemplo, el hecho de que los más, hayan sido teólogos, da origen a la convicción de que su filosofar estaba impropiamente subordinado a las creencias e intereses teológicos, y que sus argumentos metafísicos no pasan de ser, muchas veces simples expresiones de sus deseos. Sobre este asunto deberé contentarme, sin embargo, con observar que si tomamos cualquier argumento dado a favor de una creencia o una posición, la pregunta que debemos hacer, desde el punto de vista filosófico, es si el argumento está bien fundado, y no si el escritor deseaba llegar a la conclusión a la que de hecho llega, o si ya creía en esa conclusión por otras razones". (pp. 16-17).

[66] "La teología dogmática era considerada como la ciencia primaria, en el sentido de ser una disciplina de principios absolutamente ciertos, revelados por Dios", aunque, de hecho, la metafísica era para los escolásticos "una ciencia que poseía sus propios principios evidentes de suyo". COPLESTON. Op.cit, 78.

tales materias para resolver problemas judiciales cotidianos que pertenecían al fuero de la Iglesia, como es el caso de los asuntos relacionados al matrimonio. En parte, las mismas razones pueden atribuirse al estudio de la Filosofía escolástica, de tipo metafísica, y al estudio de la Teología[67]. Como se observa, los escolásticos clásicos buscaban una síntesis del conocimiento humano a partir de una cosmovisión cristiana[68], pues la principal preocupación y finalidad de la Escolástica fue la coherencia entre fe y razón[69].

Estas consideraciones que aquí se exponen de manera por demás resumida e incompleta corresponden a la denominada Primera Escolástica. Si se hace alusión a ella es porque ello resulta imprescindible para comprender la llamada Segunda Escolástica, que va a tener vigencia y aceptación en un buen número de universidades europeas durante los siglos XVI y XVII. Cuando en el siglo XVIII los adeptos a la "filosofía de los modernos" ataquen la Escolástica –especialmente la metafísica– que se enseñaba en los centros educativos superiores se referirán a los sistemas filosóficos correspondientes a la Segunda Escolástica[70], los cuales serán estructurados en función de la crítica epistemológica racionalista de tipo inmanentista y los problemas suscitados por el protestantismo.

---

[67] En ocasiones da la impresión de que la historiografía tradicional ha puesto demasiado énfasis en el carácter abstracto de tales cursos –lo que ha llevado a algunos autores a considerar inútil este tipo de conocimiento– olvidando estos problemas más complejos. Es posible que la necesidad de estudiar tales materias se haya atenuado con el tiempo, pero la existencia de tales cursos se justifica por la importancia asignada a los tribunales en el objetivo político fundamental: administrar justicia.

[68] Una excelente exposición sobre la primera escolástica la da F. Copleston en su *Historia de la Filosofía*. Sobre la historia del tomismo cf. también del mismo autor *El pensamiento de Santo Tomás*.

[69] "La primera escolástica, la del siglo XIII, buscaba una síntesis. Sin embargo, su investigación se realizaba de formas diversas. Las obras de San Buenaventura y Santo Tomás no se pueden confundir, pues estos dos autores tienen un método de síntesis diverso". GILBERT, Paul. Loc. cit.

[70] Cf. GIACON, C. *La seconda scolastica*, 3, vol. Milán, 1943, 1950. Cf. también M. Grabmann, *Geschichte dei scholastichen Methode*, Friburgo, 1909. Según Paul Gilbert, las tesis de Grabmann reflejan más bien la segunda escolástica, como lo demuestra la siguiente descripción del método escolástico: "El método escolástico pretende, recurriendo a la razón y a la filosofía, llegar a la mejor visión posible sobre las verdades de la Revelación en el contenido de la fe para acercar la verdad sobrenatural al espíritu pensante del hombre, para hacer posible una representación orgánicamente comprensiva de la verdad de la salvación y para poder resolver las objeciones suscitadas por la razón contra el contenido de la Revelación" (Grabmann, op. cit., t. 1. 36-37 citado en Gilbert, loc. cit.).

Paul Gilbert resume así el cambio operado con la Segunda Escolástica o Escolástica tardía: "La segunda escolástica tomó forma en el siglo XVI, al mismo tiempo que la modernidad. Se preocupaba menos que la primera escolástica de armonizar los conocimientos; la época de las Summas había pasado y había dejado el campo libre a los sistemas deductivos. La escolástica asumió así un aspecto nuevo, atento a los gustos modernos, más formal, más centrado en las definiciones y en las estructuras axiomáticas claramente expresadas"[71].

Frederick Copleston explica que cuando la *Summa Theologica* de Santo Tomás fue tomando el lugar de las Sentencias de Pedro Abelardo como manual básico, empezaron a aparecer comentarios sobre ella[72], como el del dominico Tomás de Vío, conocido como Cayetano (realizado entre 1507 y 1522); o el que elaboró Francisco Silvestre de Silvestris, conocido como el Ferrariense, sobre la *Summa contra Gentiles*. La práctica de escribir comentarios sobre célebres autores fue adoptando un estilo más libre durante el Renacimiento[73]. "Por medio de sus *Disputaciones metafísicas*, el jesuita Francisco Suárez (m. en 1617), el famoso jurista, dio una gran fuerza a la construcción de obras filosóficas sistemáticas en las que sólo se trataba de temas filosóficos y en las que se abandonó la vieja costumbre de comentar un texto sobre un venerable predecesor. El crecimiento gradual de este nuevo estilo entre los autores escolásticos estaba, desde luego, de acuerdo con las prácticas de los filósofos no escolásticos de la época, que componían obras filosóficas originales. Es más, en vista de lo que ocurría fuera de las Escuelas de los escolásticos se vieron obligados a separar la filosofía de la teología dogmática, no por la simple afirmación de la distinción entre ellas, sino separándolas de hecho en sus escritos. En la primera mitad

[71] GILBERT, loc. cit.
[72] El método empleado para la enseñanza universitaria de la filosofía era comentar un célebre autor.
[73] COPLESTON, Frederick. *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México 1999, p. 270-271

del siglo XVII, apareció un *Curso filosófico tomista (Cursus philosophicus thomisticus)* del dominico Juan de Santo Tomás (m. en 1644), que fue seguido por otros 'cursos filosóficos' sistemáticos basados algunos en Santo Tomás y otros, hechos por franciscanos, en Duns Escoto"[74].

Por tanto, en la Segunda Escolástica los manuales o cursos filosóficos –buscando comprensiblemente responder a las inquietudes de la época– pretendían "'extraer' el sistema filosófico de un hombre que nunca elaboró tal sistema como algo separado de la teología" [75], buscando con ello sistemas filosóficos con total autonomía respecto de los conocimientos teológicos, a manera de los filósofos modernos. Con probable influencia de Descartes[76] y Leibniz[77], tales sistemas eran construidos completamente mediante procedimientos deductivos lo que daba origen a un ontologismo abstracto o un esencialismo sistemático[78].

Si se ha hecho aquí un recuento quizás demasiado evidente de la diferencia entre ambas escolásticas es porque la mayor parte de la historiografía actual no menciona que la crítica de los reformadores españoles a las "disquisiciones metafísicas inútiles" desarrollada por los autores de los textos escolásticos se dirige al ontologismo de la Segunda Escolástica,

[74] Loc. cit.
[75] Loc. cit.
[76] Descartes inaugura la idea de que el único principio de certeza debe ser la razón.
[77] Hay que recordar que Leibniz separa verdades de razón y verdades de hecho, donde sólo las primeras tienen carácter de necesidad.
[78] "Ciertamente, los comentarios sobre la primera escolástica continuaron; los de Cayetano sobre la Suma Teológica de Santo Tomás son particularmente importantes, pero Cayetano era también el más hábil entre los eclesiásticos para hablar a los modernos en su lengua, como lo muestra su tesis sobre la analogía de proporcionalidad formal, determinada más por la matemática que por la potencia del ser en acto. Poco después de Cayetano, Suárez inauguró la meditación atenta al dinamismo de la inteligencia y a las formas a priori, abriendo así un camino que llegaría hasta Kant. El teólogo español fue también el primer artífice católico de una metafísica sistemática. Así la segunda escolástica acogió los movimientos intelectuales de su época para reunir sus contenidos más prometedores. Sin embargo, dirigió las intuiciones fundamentales del siglo XIII hacia un esencialismo sistemático del que los filósofos y los teólogos de hoy apenas pueden librarse". GILBERT, loc. cit.

que estaba vigente en las universidades y colegios de España y América durante el siglo XVIII, y no precisamente a la Escolástica clásica.

La nueva filosofía de la educación

Influidos por los ideales ilustrados y por la nueva filosofía de la educación derivada del racionalismo francés y del empirismo inglés, los críticos de la enseñanza tradicional desarrollaron una nueva concepción de la educación y de la universidad. De manera general, la crítica renacentista y moderna de la Escolástica tardía se situaba a partir de dos vectores diversos: por un lado, aquellos que no quieren encerrar los contenidos de la fe en los límites de la razón lógica[79]; y, en un ángulo opuesto, quienes como Francis Bacon consideran el estudio de la metafísica como un conocimiento completamente inútil y falso[80].

La ideología de la Ilustración tiende a ubicarse en el segundo de los ángulos descartando el valor de la metafísica y situando en primer plano la preocupación por el desarrollo de las ciencias prácticas o útiles. Sin la carga ideológica atea o deísta –por lo menos no en el ámbito público– las ideas ilustradas adoptadas por las elites en España favorecieron la idea de que el Estado debía promover activamente el desarrollo de las ciencias experimentales en las escuelas, colegios y universidades.

[79] "Se podría mencionar aquí la Epístola de Incarnatione Verbe de San Anselmo (109-1) o las condenas de Abelardo por parte de San Bernardo (1140). En Petrarca y en Erasmo se encuentran ecos de estas antiguas preocupaciones, que expresan la oposición clásica entre scholasticus y monachus (de San Bernardo), sancti doctores y scholastici doctores (de Lombardo: II Sent. XXX 6, 10). etc. Sin duda, la misma oposición entre fe y razón sigue viva en nuestros días. Son numerosos los creyentes que rechazan las pretensiones excesivas de la razón y que exaltan el affectus fidei". GILBERT, loc. cit.

[80] Cf. *Novum organum* (II, 7). Cf. Gilbert, op. cit. : "En su opinión, la escolástica no exalta la razón, sino que no la tiene; discute de palabras; sus juegos de palabras y la insistencia de sus categorías (substancia, materia, forma...) son incapaces de ayudar a conocer la verdad".

Las reformas educativas promovidas por los Estados absolutistas del periodo del Despotismo Ilustrado tienden a dar importancia a tres aspectos de carácter pedagógico: enseñar en la propia lengua materna dejando el latín sólo para la teología o la filosofía, incorporar las ciencias exactas en el programa de estudios y atender a algunos manuales de pedagogía de la época.

Estas tendencias de orden pedagógico están relacionadas a los postulados de la filosofía moderna, que en el caso de España se puede sintetizar en la influencia ejercida por Bacon, Locke, Descartes y Leibniz[81]. En el caso de Bacon, según su modelo utópico tecnocrático, se privilegia la necesidad del uso de métodos empíricos e inductivos que ordenarían la sociedad hacia el progreso material y humano. Para ello, ve necesario transformar las escuelas en lugares de trabajo científico y anteponer las ciencias exactas a la lógica y la retórica.

Descartes, por otra parte, que introduce el inmanentismo gnoseológico en el desarrollo de la filosofía, considera insuficiente una ciencia basada sólo en conocimientos empíricos verificables y propone que la educación debe preocuparse por el desarrollo de la racionalidad crítica. Además, los presupuestos cartesianos en materia de física alcanzarán gran acogida en Europa como explica Ernst Cassirer: "el sistema cartesiano de la física venció rápidamente en Francia las resistencias encontradas en la doctrina eclesiástica y en los partidarios escolásticos de la física de las formas sustanciales. A partir de mediados del siglo XVII prospera rápidamente y no sólo se impone en los círculos de la gente docta, sino que, gracias a los *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontanelle, se convierte también

[81] Cf. HERR, Richard. *España y la revolución siglo XVIII*, Madrid: Aguilar, 1979, p. 140. Jovellanos, activo promotor de las reformas educativas en España, se vio fuertemente influenciado por el *Treatise on Education* de Locke, así como por el *Emile* de Rosseau (Loc. cit.).

en parte integrante de la educación en general"[82]. Al igual de Descartes y Spinoza, Leibniz considera que las categorías del pensamiento formal deben ser la materia prioritaria de la educación, pues conocimiento y experiencia se originan en el pensamiento.

Por otro lado, los ilustrados de la corte de Carlos III tuvieron clara conciencia de la importancia de la universidad en la estructura del aparato estatal. De hecho, en el siglo XVIII existió en los estados absolutistas la conciencia de la necesidad de profesionalización de los funcionarios públicos. Hay que recordar que la educación universitaria, ya desde la primera época del absolutismo moderno, estaba en buena medida orientada a capacitar a la burocracia, a través de las Facultades de Derecho[83]. Concomitante con la idea de la administración activa, este nuevo Estado estará interesado en reunir profesionales de otras áreas, por ejemplo científicas, a las meramente jurídicas que puedan servir al progreso del país. Para ello se establecieron academias, centros científicos y de investigación a partir del Estado. Es evidente, pues, que el interés de las reformas ilustradas está relacionado a la idea de progreso del país a través del desarrollo de las ciencias prácticas, progreso que podría emular el desarrollo del capitalismo en Inglaterra y su consolidación como imperio colonialista, o bien el fortalecimiento del modelo administrativo en Francia, que fue aplicado a España y a sus dominios.

Universidad española y Crítica ilustrada

No obstante la importancia que tuvieron en la elite ilustrada española las críticas de los teóricos de esta nueva filosofía educacional, sería errado atribuirles una relación exclusiva de causalidad en cuanto a la realización de las reformas universitarias. Al espíritu de las

[82] CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Madrid : Fondo de Cultura Económica. 1993, p. 100.
[83] En España, quizás más que en América, este énfasis en la formación y desarrollo de los estudios jurídicos impulsó el auge del derecho internacional y jusnaturalista.

reformas también contribuyeron, en el ámbito educativo, la decadencia de la universidad española (inclusive aquéllas que habían sobresalido en el siglo XVI), el ontologismo de la Escolástica tardía, la identificación de las nuevas ciencias con la filosofía racionalista o la empirista, y la nueva filosofía de la educación apoyada en una cierta visión tecnocrática. En el ámbito político-social, fueron decisivos la presencia y acción secularista de los ilustrados la corte borbónica, las disposiciones políticas para imponer el regalismo en las universidades y colegios, la expulsión de los jesuitas y el carácter antieclesiástico de algunos ilustrados de la corte de Carlos III, especialmente de aquellos ligados a la masonería. Con estas consideraciones, pues, sólo se quiere dejar claro que la reforma educativa borbónica no obedeció únicamente al proceso de ideas educacionales derivadas de la filosofía moderna, sino que estas ideas deben ser consideradas –como siempre– en su contexto político-social de donde se originan y en donde son condicionadas[84].

El estado de decadencia de la universidad en España durante el siglo XVIII ciertamente fue denunciado –a veces irónicamente– por diversos críticos españoles (o traducidos al español) como Jerónimo Feijoo, Antonio Verney, Pablo de Olavide, Pérez-Bayer, que recibieron la influencia de las ideas ilustradas y cuyas obras tendrán impacto inmediato y apoyo político explícito en la elite ilustrada de Carlos III. De hecho, los planteamientos educativos de estos críticos tuvieron gran influencia en los pensadores que sedujeron a los estadistas del Consejo en España –especialmente a Campomanes y posteriormente a Jovellanos– con sus nuevos proyectos para la reforma universitaria. Estos autores describieron el estado de la educación universitaria de entonces. Creemos que la denuncia

[84] Cf. CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia* / tr. de Jorge López Moctezuma, 3a ed. México, D.F.: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia, 1993, 1er cap.

que ellos hicieron de los claustros universitarios se puede resumir brevemente en los siguientes aspectos:

- La concesión de grados conferidos en las universidades sin las mínimas exigencias científicas[85], tolerándose inclusive a veces a sobornos y prebendas en la provisión de títulos. Ello a su vez produjo el bajo nivel académico de profesores indebidamente preparados.
- El carácter de medio de ascenso político-social que llegó a tener el cargo de catedrático, que era concebido por muchos profesores no como una profesión estable sino como un medio para ascender a cargos más altos. Esta situación empeoró con el mal salario que recibían.
- El predominio, entre los estudiantes, de los llamados "colegiales" (internos) sobre los "manteístas" (externos y normalmente becados), disputa en la cual, una vez graduados, los primeros tendían a conservar el control de las cátedras y a adjudicarlos por intereses político-sociales a otros de su misma clase, independientemente de su capacidad docente o académica. Ello generó gran resentimiento entre los manteístas, algunos de los cuales llegaron a pertenecer a la elite ilustrada que promovió las reformas.
- El ontologismo de la Escolástica tardía que llevaba a profesores y alumnos a enfrascarse en disquisiciones inútiles. A ello se suma, la frecuentemente improductiva disputa entre las diversas escuelas doctrinarias –normalmente identificadas con determinadas órdenes religiosas– en la cual los profesores tomaban partido por alguna de éstas.

[85] Cf. las consideraciones de Pérez Bayer sobre el asunto. Cf. DE LA FUENTE, V. *Historia de las universidades y colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*. Madrid: 1884-89, 4 vols., vol. III, p. 5.

- La supuesta oposición de los eclesiásticos a las ideas modernas y a la promoción de las ciencias prácticas.

Existen otros factores mencionados por estos autores pero que pueden ser considerados como secundarios respecto a los ya expuestos, como la disputa entre Colegios y Universidades, el ausentismo de los estudiantes –cuyo desinterés se atribuía al tedio causado por el bajo nivel intelectual de las clases–, o la eventual discordancia entre Canciller y Rector que daba la impresión de cierto desgobierno.

Frente a este análisis se puede decir que uno de los factores de la crisis más importante –que en general no fue destacado por los ilustrados– fue el factor económico pues el Estado en crisis no poseía los medios para sostener las necesidades de las universidades, por lo que éstas tenían que subsistir con sus propios medios. Algunas de estas universidades casi se mantenían exclusivamente del dinero proveniente de la concesión de grados –lo que redundaba en los mencionados abusos– y en algunas ocasiones las autoridades se vieron obligadas a integrar varias cátedras en una. A ello se suma además la frecuente mala administración de los recursos por parte de las autoridades universitarias[86].

Se debe mencionar también que esta situación de crisis no era necesariamente compartida por los Colegios mayores, creados y regidos por instituciones religiosas, cuya condición jurídica le permitía conceder los mismos grados que los de la universidad[87]. El prestigio social de estas instituciones y la paralela decadencia de las universidades generó un cierto

[86] Cf. ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio. Op. cit. 175-176.

[87] Aunque con una valoración negativa de los colegios, Álvarez de Morales da cuenta de la relación de las universidades respecto de los colegios mayores: "Finalmente, la perniciosa influencia ejercida por los Colegios Mayores, sobre las Universidades de Alcalá, Salamanca y Valladolid, e, indirectamente sobre las demás, contribuyó sobremanera a su decadencia, dado el poder alcanzado por estas instituciones. Ya desde comienzos del siglo XVII, los Colegios tomaron conciencia de su fuerza, especialmente los cuatro de Salamanca, los cuales se unieron y trataron de formar cuerpo aparte de la Universidad, presumiendo que ellos constituían por sí solos Universidad, en virtud de las Bulas Pontificias en que se les concedía el privilegio de conferir grados". ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio. Op. cit. 10.

liderazgo intelectual de las primeras en detrimento de los segundos, y que aquéllos ocuparan los más importantes puestos públicos, lo que redundaba a su vez en la consolidación de los privilegios y derechos adquiridos de los colegios en desmedro de las universidades. A ello se debe que los críticos ilustrados hayan puesto énfasis en la necesidad de la intervención del Estado para acabar con el poder de las instituciones eclesiásticas[88]. Además, la actividad académica de los colegios no sólo se ocupaba de las áreas humanísticas sino también de las ciencias experimentales y exactas, como se puede comprobar en los laboratorios de experimentación científica de algunos de los colegios jesuitas.

Por otro lado, no se puede simplificar el problema de la crisis universitaria de la España del XVIII argumentando, sin más, que el sistema tradicional de las universidades se oponía al progreso de las ciencias empíricas y fomentaba exclusivamente el estudio de la filosofía escolástica. En las universidades donde hubo preocupación por el fomento de las ciencias exactas y prácticas (ello aún cuando no siempre tuviesen instalaciones y aparatos suficientes) el principal problema en cuestión era reconciliar estos nuevos conocimientos científicos con la filosofía del ser escolástica. Algunos catedráticos consideraban que era necesario incorporar en el programa educativo los principios racionalistas de Descartes o empiricistas de los filósofos ingleses, no obstante hubo otros que juzgaban que eran compatibles el desarrollo de tales ciencias y los principios de la escolástica, especialmente los profesores de la Universidad de Salamanca. Álvarez de Morales destaca que en el caso del Plan de Salamanca de 1771, que ha sido catalogado por algunos de reaccionario y oscurantista, "no hay que confundir el deseo de proteger la ortodoxia [doctrinal católica]

[88] Pérez Bayer y otros autores denunciaron que la lucha contra el poder de estas instituciones era condición indispensable para toda reforma educativa.

con el deseo de reformas que queda explícito en numerosos puntos del Plan (...) incluso en estas Facultades que parecen más reaccionarias"[89].

Volviendo a las propuestas de los críticos españoles, una vez realizado el diagnóstico ya expuesto, Feijoo, Verney, Olavide, Mayáns, Pérez Bayer elaboraron con propuestas diversas una concepción de las reformas en las instituciones de educación superior que coinciden en los siguientes aspectos:

1. La necesidad de entender la universidad según una nueva concepción, en la cual ésta debe servir a los intereses de la sociedad y del Estado, entendiendo éstos como el progreso material y humano –inherente a las ciencias, según los presupuestos ilustrados– sin perjuicio de los elementos de la fe cristiana y los valores de la religión.
2. La indispensable necesidad de la intervención estatal para la realización de estas reformas universitarias, único modo de implementarlas contra el poder de los eclesiásticos. Tal postulado implica de suyo la promoción del regalismo en universidades y colegios y la planificación general educativa a nivel estatal.
3. La promoción de la enseñanza de las ciencias aplicadas o prácticas, incluso a costa de la teología y filosofía cuyos principios –en caso de conflicto– deben ceder ante los conocimientos empíricos verificables y ante la precisión de las ciencias exactas. El desarrollo de las ciencias –según la concepción ilustrada del progreso– debería traer la felicidad social esperada por los ilustrados. Sin embargo, se percibe muchas veces una suerte de identificación entre el desarrollo de las ciencias prácticas y la filosofía moderna de carácter racionalista o empirista, de modo que no podrían existir las segundas sin las primeras o viceversa.

[89] ÁLVAREZ DE MORALES, op. cit., 122.

Las ideas de estos autores recibieron un firme apoyo estatal. Campomanes, desde su puesto de fiscal de Consejo, intervino decisivamente en todas las reformas educativas que se llevaron a cabo. Es conocida la pragmática de Fernando VI, emitida en 1750, por la cual se prohibe cualquier ataque o crítica a las obras de Feijoo. Se ha demostrado también que la obra principal de Verney, el *Verdadero método*, publicada en Lisboa, fue traducida y acogida inmediatamente en el seno de la elite cortesana. La misma avidez de la Corte por la lectura se puede mencionar con los demás autores ya mencionados y no tuvieron problemas de circulación ni obstáculos por parte de la Inquisición.

Las reformas universitarias ilustradas a partir de 1767

Las reformas borbónicas universitarias, si bien se habían manifestado desde el gobierno de Fernando VI, ganaron fuerza después de la expulsión de los jesuitas, cuando se eliminó una de los principales focos de capacidad crítica y de influencia directa en la sociedad, se dejó a un lado el principal obstáculo eclesiástico al regalismo, y cuando el Consejo Real tuvo que disponer del uso de los bienes de la Compañía. Teniendo en el Consejo Real y en sus funcionarios próximos a enemigos de los jesuitas e incluso a miembros de la masonería, la Corona expulsó a los jesuitas en 1767 en un complejo proceso que no corresponde aquí relatar. Cabe decir, sin embargo, que en el aspecto educativo tales altos funcionarios juzgaban necesaria la intervención del Estado para contrarrestar la oposición de los jesuitas al ambicioso plan de reformas universitarias que se iniciará al año siguiente.

El primer intento por establecer una planificación centralizada de la enseñanza superior fue de Pablo de Olavide quien elaboró en 1768, a pedido del Consejo Real, un plan de reforma

valedero para España y sus dominios[90]. Aunque tal Plan no llegó a ser puesto por obra, sus lineamientos fueron los mismos que las reformas impulsadas por el Consejo Real en la Universidad de Salamanca y otras importantes de España. Al ver que la aplicación de un único para todas las universidades sería imposible, el Consejo Real exigió que cada una de éstas elaborase su propio Plan de Estudios, el cual debía ser remitido para su aprobación. Entre los años 1770 y 1772 las principales universidades del reino se sometieron a este proceso, comenzando por las de Alcalá, Salamanca y Valladolid, y siguiendo después Santiago, Oviedo y Granada, entre otras. La revisión oficial de tales planes, sin embargo, fue bastante deficiente y muestra serios problemas de comprensión respecto de los contenidos doctrinales propuestos. Refiriéndose a los informes de los fiscales, Álvarez de Morales pone dos ejemplos de estos documentos, que son –según éste– "de una gran ramplonería": el informe de Campomanes sobre Salamanca de 1771, y el de Floridablanca

[90] El Plan de Olavide es el primer intento por poner en práctica el proyecto educativo ilustrado. En 1767, Pablo de Olavide elaboró, por encargo de Campomanes y de los demás ministros reformadores ilustrados cercanos a la corte de Carlos III, un plan de reforma de la enseñanza superior, valedero para todas las universidades del Reino.
Los principios que lo inspiran son los mismos que los más característicos planes de reforma propuestos en Francia a raíz de la expulsión de los jesuitas, y especialmente el Ensayo de la Educación Nacional de La Chalotais, publicado en 1763, cuando Olavide estaba en París. "El objeto de la reforma -dice Marcelin Deforneaux- tiene que ser la secularización de la Universidad para que venga a constituir un servicio público destinado a facilitar al Estado los hombres que necesita para el gobierno de la nación" (DEFORNEAUX, *Pablo de Olavide, un afrancesado en el siglo de las luces*, Estudios Americanos, vol. XIX, p. 31).
Olavide propone un plan radical donde el Estado asuma prácticamente el monopolio de la educación superior. Los estudios cursados en instituciones religiosas carecen de valor fuera de éstos, los grados y títulos son concedidos sólo a quienes se hayan matriculado en las universidades, los regulares quedan excluidos de las universidades reformadas tanto como profesores como en calidad de alumnos.
Olavide argumenta que tal exclusión se justifica porque los religiosos no están destinados al servicio del Estado. Deforneaux señala que tiene por objetivo "arrancar el espíritu escolástico de la enseñanza dando fin a las rivalidades que oponen las escuelas tomistas, escotistas, suaristas, etc., causa de la decadencia de las universidades" (Id. 32). En lugar de ella propone el desarrollo del método experimental y de las ciencias prácticas. En este sentido, propone una serie de libros traducidos al francés o en latín, mientras se redactan nuevos manuales en castellano.
El plan de estudios de Olavide fue aprobado por el Consejo de Castilla en 1768 y su influencia se puede notar en algunas medidas tomadas entre 1769 y 1770. Sin embargo, el Rey finalmente no aplicó el reglamento general de los estudios a todas las universidades sino que dispuso que cada una elaborara un plan de estudios a ser aprobado por la Corona.

sobre Alcalá[91]. Los Planes de Estudio, sin embargo, proponían modificaciones en los métodos de estudio –cambiando los dictados por libros de texto– y en las materias a través de autores que merecían un análisis más serio. El Plan de Estudios que fue del agrado de la elite ilustrada fue el de Alcalá, que fue considerado el más audaz en sus reformas y que inclusive fue puesto como referencia para la Universidad de Oviedo. Se pretendió, sin embargo, que el eje de las reformas sea la Universidad de Salamanca porque era la de mayor prestigio y la que tenía cuatro de los seis colegios mayores en España. Resulta interesante destacar que el programa curricular de Salamanca haya sido juzgado por más de un historiador como reaccionario a las reformas ilustradas y ultramontano, en oposición al de Alcalá, cuando contenía muchos de los cambios doctrinales aprobados por la elite de Carlos III. Al parecer, tal fama se debe a los comentarios críticos a algunos postulados filosóficos sobre Descartes, Locke, Hobbes, Gassendi y Newton. Según Álvarez de Morales, "los Planes de estudio enviados por la Universidades han sido juzgados de manera muy desfavorable por la historiografía que se ha ocupado de ellos. Han sido utilizados como un argumento más para señalar la decadencia en que se encontraban las universidades del siglo XVIII. Especialmente el plan de Salamanca (...) ha visto mutilado su informe y entresacado de él algunos párrafos especialmente llamativos para presentarlos como la imagen cierta del espíritu reaccionario y oscurantista que en ella reinaba desvirtuando así su verdadero sentido".[92]

[91] ÁLVAREZ DE MORALES, op. cit. 122.

[92] "La fama de reaccionario con que ha pasado a la historiografía el Plan de Salamanca, en contraposición al de Alcalá, se digno reformista, se debe, sin duda, al extracto parcial que hace de él J. Sempere y Guarinos (...) que transcribe unas frases de los Informes presentados por las Facultades de Artes y Leyes, en que se ataca a Newton, Locke, Hobbes, Gassendi, por su heterodoxia. Pero no hay que confundir el deseo de proteger la ortodoxia [doctrinal católica] con el deseo de reformas que queda explícito en numerosos puntos del Plan (...) incluso en estas Facultades que parecen más reaccionarias". Ib. 123.

Con un gran impulso inicial, tal reforma fracasaría algunos años después de comenzada y el impulso reformista sólo sería retomado en 1786 con medidas muy parecidas a las impuestas desde finales de la década del sesenta. Tales cambios y contramarchas se aplicaron de modo muy similar por lo menos en México y Perú, especialmente en las principales instituciones educativas de Lima, como se verá más adelante.

Por falta de fondos económicos, el Estado borbónico no pudo, ni en España ni en América, incorporar a la Universidad a su directa administración, ni llevar a cabo una reforma similar a la promovida en otros estados, esto es, eliminar la autonomía e independencia de tales instituciones a través de un control económico y asumiéndolos como patrimonio estatal. En lugar de ello, las reformas borbónicas buscaron el control de universidades y colegios a través de una planificación general, obligatoria en sus disposiciones pero contando con su autofinanciamiento con rentas eclesiásticas. A pesar de ello, la autoridad política intervendrá con persistencia para aplicar políticas en los centros universitarios.

El primer campo en el que se administraron las reformas fue el correspondiente al gobierno de las universidades. Teniendo como objetivo el fortalecimiento del poder secular en las universidades, en contraposición al eclesiástico del Canciller, se creó el cargo de Director, se fortaleció las atribuciones del Rector y se creó la figura del Censor Regio.

Según Álvarez de Morales, la idea de la creación y la regulación del cargo de Director hay que atribuírsela a los fiscales del Consejo. "Estos concibieron el nuevo cargo como un instrumento de fiscalización de cada Universidad directamente desde el Consejo, por eso debía recaer en un ministro-consejero, que debía reunir como requisito más importante el de no pertenecer a la Universidad para la que era nombrado, para asegurar de esta manera una actitud imparcial en todas sus intervenciones. Su intervención, aparte del tema de las

cátedras, se extendía a tomar conocimiento de los estatutos, estado, rentas, concurso de discípulos, cumplimiento de catedráticos y discípulos de sus obligaciones académicas"[93].

Respecto de la institución rectoral, se extendió la vigencia de su autoridad de uno a dos años y se exigió que el Rector elegido debía ser licenciado o doctor o haber incorporado dicho grado en la universidad[94]. Los Censores Regios eran el medio de censura contra aquellas doctrinas que puedan ser consideradas como contrarias a las regalías y privilegios de la Corona. Para desempeñar este cargo fueron elegidos los fiscales de las Audiencias y Chancillerías o alguna persona designada por el Consejo Real.

El segundo campo de reformas fue el correspondiente al sistema de provisión de cátedras, atribución que pasó a ser competencia del Consejo. "Como habían hecho sus antecesores, Carlos III volvió a ordenar la supresión del turno o alternativa colegial y división de las escuelas en la provisión de cátedras en todas las universidades, pues debían atenderse en adelante exclusivamente el mayor mérito y aptitud de los profesores, precediendo un concurso abierto en el que se admitiera a opositores de todas las universidades y se realizaran los ejercicios de la oposición como estaba dispuesto en justicia, remitiendo los jueces del concurso al Consejo la terna de opositores entre los que creían que debía recaer el nombramiento"[95]. Otra medida fue la uniformización de las cátedras a una misma categoría, eliminando la distinción entre cátedras de regencia y las de propiedad o perpetuidad. Se puede ver que las reformas buscaban con ello la eliminación de este tipo de privilegios que terminaban por formar una especie de feudos en las universidades

[93] ÁLVAREZ DE MORALES, op. cit., 86. Cf. también AGUILAR PIÑAL, op. cit., 403.
[94] Específicamente estas reformas tuvieron que ser cambiadas, pues no había número suficiente de licenciados y doctores. Esto se corrigió mediante la Cédula Real del 22-1-1768.
[95] ÁLVAREZ DE MORALES, op. cit., 96.

independientemente de la calidad académica[96]. Por otro lado, las normas dispuestas en relación a los ejercicios de las oposiciones, buscaban acabar con los abusos, pues éstas muchas veces se convertían en meros requisitos burocráticos[97] y no en pruebas de calificación; además se dispusieron normas para los jueces de las oposiciones.

También se dispuso nuevas normas para la provisión de grados[98] exigiendo a las universidades una serie de requisitos para conferirlos o evitando las incorporaciones fraudulentas de universidades de menor exigencia académica a las de mayor nivel para obtener los grados.

Según Antonio Espinoza[99], se puede sintetizar muy brevemente las reformas educativas en cuatro puntos:

1. Consolidar la autoridad de la Corona en las universidades a través del fortalecimiento del papel del rector. Al mismo tiempo se busca disminuir el rol del Canciller, el representante eclesial en las universidades. También se creó directores de estudios para el control institucional y censores regios para controlar la doctrina.
2. Reformar la provisión de cátedras por medio de oposiciones justas y serias. Al mismo tiempo las cátedras debían estar abiertas a los "manteístas".
3. Hubo también un proceso de uniformización en la provisión de grados, de modo que todos debían tener la misma oportunidad en la obtención de dichos grados.
4. Se seculariza la gestión universitaria. Un ejemplo de ello es que antes de la reforma laicos y sacerdotes podían llevar cursos en conventos de regulares, pero después de ella todo estudiante debe seguir cursos en la misma universidad. Se prohibe además

[96] Cf. Ib. 97-98.
[97] Entre las medidas tomadas se encuentran la norma que ordena que la oposición esté abierta a los graduados de todas las universidades del Reino y que sean escuchadas por el mayor número posible de personas.
[98] Cf. Ib. 106 y ss.
[99] Cf. ESPINOZA, Grover Antonio. *Despotismo ilustrado y reforma educativa: el Convictorio de San Carlos entre los años 1767 y 1815*. Tesis para obtener el título de licenciatura. PUCP, Lima 1996, 356 p.

el cruce de clases para evitar el ausentismo causado a veces por la asistencia a instituciones a cargo de órdenes.

En general, las reformas educativas borbónicas iniciadas luego de la expulsión de los jesuitas, aunque tuvieron una gran fuerza en los comienzos debido al celo de muchos de los funcionarios encargados de ejecutarla, fracasaron al poco tiempo de haberlas puesto por obra. Las causas de este fracaso hay que buscarlas en primer lugar en la falta de preparación de algunos funcionarios de la Corte encargados de llevar a cabo las reformas, así como su ambiciosa aplicación que al final terminó siendo inaplicable. Se debe señalar también como causas directas la resistencia por parte del cuerpo docente que se opuso a ellas y que buscó –al tiempo que toleraba o incluso deseaba las reformas– preservar sus privilegios a costa de influencias y grupos de presión; la falta de rentas suficientes para llevar a cabo las reformas de manera que éstas no dependiesen de fuerzas ajenas al Estado centralizado; la oposición de los eclesiásticos regulares ante algunas normas que afectaban sus intereses; y quizás la falta de capacidad política para que la planificación educativa fuese gradual y realista con los objetivos propuestos.

Como ya se ha mencionado las reformas borbónicas se aplicaron también a los reinos de Indias donde existían varias universidades y numerosísimos colegios. Para el caso de Lima, Espinoza ha demostrado el vínculo entre estas macrorreformas y los cambios administrativos operados desde 1771 hasta los albores de la Independencia[100]. En el caso de Lima, tanto en el Colegio de San Carlos como en la Universidad de San Marcos, fueron aplicadas las reales directivas generales expedidas para estas reformas, con sorprendente correspondencia con las reformas españolas, aunque con algunas particularidades propias.

[100] Cf. las conclusiones de ESPINOZA, op. cit.

De cualquier manera, queda claro que aunque las reformas universitarias borbónicas fueron importantes para la difusión de las ideas ilustradas no fueron ni la única ni la principal vía para su propagación en América, pues, tal como en España, se extendió también a través de las sociedades amantes del país, las academias y otras instituciones creadas en el siglo XVIII, además de la circulación y compraventa de nuevos libros, revistas y periódicos que tuvieron gran acogida en las elites[101].

[101] Cf. el capítulo *Los conductos de la Ilustración*. In: HERR, Richard. *España y la revolución siglo XVIII*, pp. 129-165.

Capítulo 2

Los Planes de Estudio y la Reforma Ilustrada en San Carlos

En el presente capítulo abordaremos el estudio de las materias de Teología, Filosofía y Derecho de los dos principales Planes de Estudio del Colegio de San Carlos de Lima (1771 y 1787), que tuvieron larga vigencia y fueron la base de algunas posteriores reformas. Comprende este capítulo dos partes cada una dedicada a uno de los programas.

Las disposiciones borbónicas relativas a la reforma educativa en España y en América estaban destinadas no sólo a cambiar la administración de las universidades en orden a una nueva concepción de esta institución sino al control de los contenidos educativos y a la reforma de los programas curriculares. La misma concepción de *planes de estudio* hasta cierto punto muestra la conciencia de la necesidad de seleccionar, controlar y planificar determinados contenidos; aunque ciertamente ello tiene sus antecedentes en la planificación educativa eclesiástica de fines del siglo XVII, especialmente en la *Ratio Studiorum* de los jesuitas.

En el Colegio Carolino de Lima, los principales Planes de estudio fueron los que se elaboraron en 1771 como resultado de la selección de autores hecha por la Junta de Temporalidades, y el de 1787 sistematizado por Toribio Rodríguez de Mendoza y sus colaboradores. Aunque ambos estuvieron sujetos a eventuales y periódicas alteraciones, tales Planes representaron un cambio importante en los contenidos educativos –especialmente en las áreas filosófica, teológica y jurídica– y constituyen dos momentos clave de un proceso de reformas que permaneció vigente por lo menos 40 años. Ambos fueron elaborados en un clima de renovación radical de los contenidos, esto es, de fundar una nueva estructura de materias que pudiese responder a las aspiraciones de los nuevos vientos en materia de Filosofía, Teología y Derecho; a las exigencias de la elite ilustrada española y americana; y a las necesidades pedagógicas de los estudiantes.

A. La reforma atenuada:
Los Planes de estudio de 1771

El primer programa académico del periodo de las reformas educativas borbónicas, válido tanto para la Universidad de San Marcos como para el Convictorio de San Carlos, fue elaborado por la Junta de Temporalidades[102] –creada para administrar el uso de los bienes jesuitas luego de su expulsión– en 1771. La Junta, que estaba presidida por el Virrey Manuel de Amat y el Arzobispo de Lima, Diego Antonio de Parada, entre otros[103], elaboró el texto de las Constituciones de 1771, que creó el primer Plan de estudios válido para la Universidad de San Marcos y para el recién creado Colegio de San Carlos. Las antiguas constituciones del claustro sanmarquino –de 1581, ampliadas en 1585– continuaban en vigencia en todo lo que no se opusiese al texto promulgado por Amat.

Al examinar la estructura de la Junta de Temporalidades, es razonable pensar que la formación teológica y filosófica del arzobispo Diego Antonio de Parada le debe haber dado un papel protagónico en la elaboración de los contenidos educativos de este plan de estudios. Quizá por ello las reformas de 1771 fueron mucho más conservadoras de lo que se ha pensado, constituyendo en realidad una suerte de *propuesta alternativa* a las ideas de moda en la elite ilustrada española. En efecto, las reformas de 1771 son –a pesar de quienes en el siglo XX han alegado infundadamente lo contrario– bastante conservadoras respecto de las ideas innovadoras de los sectores más progresistas y, específicamente, respecto de la

[102] Este órgano fue creado con la Cédula Real del 9 de julio de 1769 y un Decreto virreinal emitido el 15 de junio de 1771 "para proceder a la aplicación y destino de las Casas y Colegios" de los jesuitas.

[103] Formaban también parte de la Junta de Temporalidades el oidor Domingo de Orrantia, el fiscal del crimen Jerónimo Manuel de Ruedas y el Protector fiscal de indios Conde de Villanueva del Soto. Cf. VALCÁRCEL, Carlos Daniel, *Reforma de San Marcos en la época de Amat*. Lima: UNMSM, 1955, p. 18.

Corte de Carlos III. Sin embargo, no se puede afirmar que los Planes de 1771 sean –o pretendan serlo– una continuación de la educación pre-reformada, a la que –con razón o sin ella– critican de modo detallado.

Al igual que todos los planes de estudio elaborados en este periodo, las Constituciones de 1771 cuestionaron la forma y el contenido de la enseñanza jesuita, denunciando la falta de responsabilidad de los catedráticos, evidenciada en su generalizado ausentismo, o la indebida e ilegal sustitución de profesores experimentados por otros novatos:

> "Se ha considerado por su Magestad indispensable proveer sobre la reforma de los Estudios Mayores y Menores que se hacían en sus Dominios, y habian decaido notablemente por los abusos que practicaban dichos Regulares, encargados en la mayor parte de su dirección: lo que se hacia mas sensible en estos Reynos, por haber sido mas estendida su autoridad en este punto, especialmente en esta Ciudad en que tenian el absoluto gobierno del Colegio nombrado San Martín, que se ha considerado siempre la escuela principal del Reyno, y donde ocurrían de todas sus Provincias quantos individuos podian satisfacer la Pension anual señalada por ellos mismos, ocasionando este desorden la decadencia de los Estudios Generales de esta Universidad, introducido por la falta de Cursos, que es el objeto principal de estos Cuerpos, á que habían dexado de asistir de muchos años á esta parte los Estudiantes del citado Colegio, que componiendo el mayor número de Cursantes, daba pretesto á los Cattedráticos y Maestros para escusar su asistencia, llegando á tanto estremo este desorden, que apenas se encontrará tradición entre los actuales de haber pisado las Aulas á este fin, quedando reducido por esta causa todo el exercisio de los referidos Maestros, á replicar una o dos veces dentro del año, quando podia vencerlos para este acto la recomendacion ó el ruego de algun Graduando, que es de tan poca consideración para uno ú otro, que del todo se niegan á esta concurrencia, causando esta repugnancia el que hagan de Examinadores los Doctores mas modernos contraviniendo en todo á sus reglados Estatutos, que apenas tienen cumplimiento en uno ú otro punto que tratan de Elecciones y Votacion de sus Cátedras, las que se solicitan y se adquieren para asegurar una pensión anual sin costo ni trabajo, faltando á la misma obligacion de sus conciencias por el juramento que los liga" [104].

Aunque queda aún por confirmar la veracidad de tales juicios –pues se debe recordar que además del antijesuitismo imperante en las instancias políticas de esta época, los colegios jesuitas gozaban del máximo prestigio en América–, es importante señalar que dentro de la lógica de este discurso, los autores vieron la necesidad de implementar un método de enseñanza que dependa más de los textos de enseñanza que de la capacidad del profesor para exponer una determinada materia, es decir, optaron por el uso de compendios, política adoptada de las escuelas europeas que seguirá también Rodríguez de Mendoza. La

[104] Cf. en el Plan de 1771, editado por VALCÁRCEL, loc. cit.

aclaración es importante porque el uso de compendios posibilita un plan de estudios más detallado y con claras intenciones respecto de la doctrina que se sugiere:

> "Para evitar los inconvenientes, que resultan de que cada Catedrático dicte a su arbitrio la Materia o Punto que le parezca, como se ha hecho hasta aquí, y ha sido la causa principal del poco aprovechamiento de los Cursantes, y este, conocimiento del total abandono de estas Escuelas; deberan precisamente los Catedraticos sugetarse a dictar en cada facultad el Autor que se señalará con distincion por los años respectivos del Curso, sin que con pretesto alguno puedan variar en el todo o en parte, sobre que deberan velar especialmente el Rector y Conciliarios: y para que así estos como los Catedráticos puedan reglarse en punto tan importante, que se considera el fundamento de la reforma, y a que se deberan en adelante los útiles efectos que de ella se esperan, ha parecido conveniente insertarla en estos Capítulos para su mejor observancia (...)"[105].

El Plan de Estudios de 1771 especifica los compendios a ser estudiados en todas las Facultades (Artes, Teología, Derecho Canónico y Leyes, y Medicina) en cada año y respecto de todas las materias, algunas de las cuales fueron modificadas en su contenido y reducidas en número[106], sin que tales cambios modifiquen sustancialmente la estructura de materias.

La opción por Cartier

Las principales modificaciones se encuentran en los contenidos propuestos, especialmente en la adopción de varios textos del padre benedictino Galo Cartier (1693-1777)[107]. Este autor fue designado para casi todas las materias teológicas: en total 8 textos designados para el primer, tercer, cuarto y quinto años, algunos de los cuales formaban parte de su obra teológica fundamental *Theologia universalis* (Augsburgo, 1758). Como introducción a la

[105] Cf. Constituciones de 1771,

[106] "El número de las Cátedras quedará reducido al de diez y siete, en esta forma: tres de Filosofía, cinco de Teologia, cinco de jurisprudencia, tres de Medicina, y una de Matemáticas.; sin que ninguna Facultad se distinga con el nombre de Prima, Vísperas, u otros de los que se les daba antes, conforme a la Materia o Cuerpo del Derecho que debía dictarse, quedando solamente distinguidas con el nombre de las Facultades, y en una misma con el de primera, Segunda y Tercera, con relación a los años de cada curso" (Loc. cit.).

[107] Galo Cartier (1693-1777): teólogo benedictino, del monasterio de Ettenheimunster, conocido por sus principales obras: *Theologia universalis* (1758), *De S. Scriptura* (1736), *Universalis concionandi scientia* (1749), y *Philosophia peripatetica* (1756).

Teología Dogmática fueron recomendados sus *Lugares Teológicos* –que forman parte de la obra principal ya citada– y para la Teología Moral fueron designados los tratados *De actibus humanae*, *De Legibus* y *De virtutibus theologicis*. En filosofía, fueron recomendados sus manuales de Lógica, Física general y particular, Metafísica y Ética.

Resulta curioso que la Junta de Temporalidades haya optado por dar a Cartier un lugar preeminente en sus planes de estudio. De hecho, el teólogo benedictino parece haber sido conocido sólo de forma restricta tanto en América como en España, cuyas universidades no lo incluyen en los numerosos Planes de estudio elaborados con ocasión de las reformas ubicadas en el contexto de la expulsión de la Compañía. Aún hoy no es fácil hallar información sobre éste y sobre su obra. Una de las razones que puede explicar la presencia de Cartier en estos Planes es la ya aludida conveniencia del uso de un solo autor para diversas materias según cierta lógica pedagógica por la cual se garantiza la coherencia de ideas entre una materia y otra. Otro motivo que pudo originar la preferencia por Cartier es su fidelidad a la doctrina de la Iglesia y el hecho de que sin ser jesuita coincide en algunos temas teológicos desarrollados por especialistas de la Compañía sin el riesgo de ser censurado por la Corona. Según parece, el Arzobispo Parada habría intervenido en el debate interno de la Junta eligiendo a un autor poco conocido pero cuyas enseñanzas eran coincidentes con las de la orden expulsada por las autoridades reales tan sólo cuatro años antes.

Por ello, la presencia predominante de Cartier en este Plan de Estudios parece deberse fundamentalmente a sus tratados teológicos, especialmente a su *Theologia universalis*, ampliamente recomendada en el programa, donde entre otras materias sustenta teológicamente el Primado de Pedro. La preocupación por la defensa del Primado Pontificio y de la infalibilidad papal en Cartier se explica por la intensa polémica originada

por las posturas galicanas en Francia que relativizaban el primado de jurisdicción del Santo Padre y, aunque no necesariamente pretendían romper la unidad, proponían la constitución de iglesias nacionales. En su obra *Cursus Theologicus*, Galo Cartier tradujo al latín la obra *Traits sur l'autorité et l'infaillibilité du pape* (Luxemburgo, 1724) de Matthieu Petit-Didier (1659-1728), abad benedictino que sustentó y defendió teológicamente el Primado Pontificio y la infalibilidad del Papa[108]. La obra de Petit-Didier, que se opuso a la *Declaración del Clero Francés* en 1682 y afirmó la necesidad de adherirse a la Constitución *Unigenitus*, fue prohibida en Francia y Lorena por los Parlamentos de París y Metz que apoyaron la causa galicana en vistas a una consolidación del regalismo en el Estado francés. Aún más, en el tratado de Petit-Didier *Dissertation historique et théologique dana laquelle on examine quel a été le sentiment du Concile de Constance et des principaux Théologiens qui y ont assisté, sur l'autorité du pape et sur son infaillibilité* (Luxemburgo, 1724), con el que Cartier también coincide, el autor rechaza la postura según la cual los obispos reunidos en Concilio tienen potestad sobre el Papa, pues de acuerdo con el Concilio de Constanza –al que éstos hacen referencia para justificar su argumentación– esto ocurre solamente en caso de cisma. Algunas de tales aserciones teológicas son sustentadas también por Cartier en *Auctoritas et infallibilitas SS. Pontificum*, contra las tesis de Bossuet y Tournely.

Como se puede observar, las razones por las que el Arzobispo Diego Antonio de Parada habría impulsado el estudio de Galo Cartier están vinculadas a la necesidad de afirmar el Primado Pontificio y, con ello, la autonomía de la Iglesia frente al poder temporal del Estado contra las pretensiones regalistas del Consejo Real que pretendían subsumir a la

[108] Hay que recordar que, aunque había consenso teológico, el dogma de la infalibilidad papal se estableció canónicamente en el Concilio Vaticano I.

Iglesia al poder político. Tal doctrina, propia del magisterio eclesiástico, había sido enseñada y difundida por los jesuitas antes de su expulsión. Es razonable pensar, por tanto, que Parada viese la necesidad de continuar afianzando la doctrina del Primado Romano una vez que ya no existía la mayor fuerza corporativa en el Virreinato encargada de hacerlo. Queda claro pues que la presencia de Cartier en el programa curricular de la Junta de Temporalidades es una muestra de la preocupación de la Iglesia por el galicanismo y regalismo imperantes.

Teología positiva y Antijansenismo

Otro motivo importante para explicar la opción de los autores de los Planes de 1771 por Cartier es la introducción de la llamada Teología Positiva mediante la obra dedicada a los *Lugares Teológicos*, cuya enseñanza venía siendo promovida a raíz de la reforma teológica católica promovida por Melchor Cano y otros desde el siglo XVI y cuyo estudio fue promovido en la mayoría de universidades españolas en reforma. Los Lugares Teológicos sirvieron de introducción a los estudios de teología dogmática, fundamentando la conexión entre ésta y las fuentes de la revelación cristiana y enfatizando la dependencia de la primera respecto de las segundas[109]. Años más tarde, el futuro reformador de San Carlos, Toribio Rodríguez de Mendoza, dirá de la introducción de esta materia:

> "Porque manda que se estudie por Cartier, Duhamel y Tournely, dividiendo por años y por tratados de cada uno de éstos el curso de teología y el carolino sólo ha usado del Cartier, empezando siempre por su tratado de lugares teológicos, contenido en el primer tomo, que a excepción de las preocupaciones ultramontanas, es excelente; con su estudio se ha logrado por lo menos conocer la verdadera teología, darla a conocer en todo el reino y presentar una tesis para los exámenes que sería muy decente en la Sorbona y que se han desempeñado con bastante gloria"[110].

[109] Cf. VACANT et. al. Op. cit. *Scholastique aux temps moderns*, p. 1718.
[110] Cf. Plan de estudios de 1787. Rodríguez de Mendoza parece mostrar en la alusión a las "preocupaciones ultramontanas" de Cartier su decidida posición a favor del regalismo.

En Teología es recomendado el tratado de *Institutiones biblicæ* (Paris, 1698) de Jean-Baptiste Duhamel (de quien nos referiremos con mayor detalle más adelante), obra que examina "cuestiones sobre la autoridad, integridad e inspiración de la Sagrada Escritura, el valor de la versión hebrea y de sus traducciones, el estilo y método de interpretación, geografía bíblica y cronología"[111] y que se encuentra también como el tratado II de *Theologia clericorum* compuesta por 5 libros. La presencia de esta obra evidencia la voluntad de los autores de los Planes de promover la teología positiva y el retorno a las fuentes de la revelación en teología, como se venía ya desarrollando en las aulas de las universidades españolas y europeas en general.

De Honorato Tournely (1658-1729) son recomendadas tres obras: *De Opere Sex dierum*, *Compendio para los sacramentos* y *Materia sacramentis* (tomo II de sus *Institutiones*, "que son el compendio de sus instituciones teológicas")[112]. Aunque no está comprobado que este autor haya escrito tales obras[113], la presencia de Tournely en los Planes de estudio revela la conciencia de recomendar autores que sean claramente antijansenistas y fieles en este punto a la doctrina de la Santa Sede. En efecto, Tournely, catedrático de Douai y luego de la Sorbona, se caracterizó por haber luchado para que la Asamblea del Clero Francés acepte la Constitución *Unigenitus* elaborada por Clement XI y que condena los errores del jansenismo. Tournely además intentó hallar –junto con otros teólogos como Ysambert,

[111] Cf. C.A. DUBRAY, *Duhamel, Jean-Baptiste*. In: *The Catholic Encyclopedia*.
[112] Mencionado por Rodríguez de Mendoza en su informe de 1816 ante la visita de Pardo.
[113] Según Antoine Degert fue atribuida a Tournely la obra *Prelectiones Theologicae* que consta de ocho tratados sobre la gracia, la Trinidad, la Iglesia, los Sacramentos en general, la Encarnación, el Bautismo y la Confirmación, la Penitencia y la Extrema Unción, la Eucaristía, las Sagradas órdenes y el Matrimonio. Éstos en realidad serían obra de Montagne, Robinet y Collet. La obra fue editada en varias ediciones y recomendada para el uso en seminarios y colegios. In: *The Catholic Encyclopedia*, Tournely.

Isak, Habert, Duplessis d'Argentre– un tratado sintético (o quizás ecléctico) en la controversia sobre el tema de la relación entre gracia y libertad.

Física pre-newtoniana

En materia de Filosofía, sin embargo, Cartier no parece ser tan sólido en la elaboración de sus compendios. Según la crítica que hace de estos tratados el ya citado Rector del Colegio de San Carlos para el periodo 1786-1816, Cartier es considerado como un autor que intenta compilar "varias doctrinas tomadas de diferentes autores con sus mismas palabras, pero sin guardar sistema, por lo que a cada paso se contradice". Y añade: "la Lógica es tomada del *Arte de pensar*, de donde también la tomó Purchot y de éste Cartier, pero incompletamente y, no obstante eso, es bien larga". En cuanto a la Física, que era considerada parte del campo filosófico, Rodríguez de Mendoza considera que es un exponente de la Física pre-newtoniana, que "se emplea en cuestiones de escuelas, tratadas muy a lo largo y muy mal. No habla una palabra de reglas de movimiento y aunque de estática trae algunos elementos, es muy ligeramente. La física particular es indigna de este nombre y apenas es buena para niñas".

En efecto, Cartier no era un científico, menos aún en el sentido moderno del término, y su física estaba basada en conocimientos originados por teóricos anteriores a Newton. No obstante, a pesar del descuido en las ciencias naturales, los autores de los Planes de Estudio tuvieron clara preocupación en la promoción de la enseñanza de las ciencias exactas, lo que se evidencia en el uso de las *Lecciones elementales de Matemáticas*, del Abad de la Caille. De la misma manera, la Junta ordenó disposiciones para el uso del laboratorio de experimentación científica que se hallaba ya implementado en el confiscado colegio de la Compañía.

Introducción del Derecho racionalista y del Derecho Nacional

Todas estas reformas, sin embargo, no diferían mucho de lo que los jesuitas ya venían aplicando en las aulas, a pesar de que hayan sido así presentadas ante las autoridades de la Península. Quizás los mayores cambios se encuentren en el área del Derecho, donde la Junta de Temporalidades introdujo el estudio del Derecho Natural de cuño racionalista de Johann Gottlieb Heineccius, más conocido por el nombre castellanizado de Heinecio. En el programa curricular se recomienda el estudio de los *Prolegómenos del Derecho en general*, *Elementos del Derecho Natural y de Gentes*, *Tratado o sintagma de las Antigüedades romanas*, además de su *Historia de la filosofía*. Seguidor de Puffendorf e indirectamente de Grocio, Heinecio concibe el Derecho Natural de modo distinto al jusnaturalismo escolástico, considerando a la ley natural como producto de una reflexión racional dada a todos en común por Dios y no como una norma objetiva de orden ontológico inscrita por Él en la naturaleza. De este modo, de manera sutil pero real, el Derecho Natural de corte racionalista introduce la ruptura entre razón y naturaleza y proclama la primacía del primero sobre el segundo, iniciando de esta manera el camino para el positivismo jurídico que se enseñará a partir del siglo XIX. Como veremos más adelante la introducción del estudio oficial de Heinecio será apoyada por los subsiguientes rectores, especialmente Rodríguez de Mendoza.

Otro cambio importante es la introducción del estudio del derecho patrio que implican el aprendizaje de la Historia del Derecho Español, el estudio de Leyes de las Indias y la introducción a los principios de las Instituciones Criminales. El estudio del Derecho Patrio no suprimió el Derecho Romano por lo que se ordena los manuales de Jacobo Godofredo, *Historia del Derecho Civil y de los Romanos*, extraída de su *Manuale juris*, y las clásicas

Instituciones de Justiniano, siendo recomendada la edición que contiene notas de Heinecio "omitiendo todos los títulos y textos cuyo estudio es inútil o poco importante". En Derecho Canónico se recomienda la *Suma del Derecho Canónico* de Enrique Canisio (*Instituciones Canónicas*). La inserción obligatoria del derecho patrio en el programa curricular está sin duda vinculada a la lógica de la "administración activa" del despotismo ilustrado borbónico que supone la reorganización de las instituciones en torno de un poder único –monárquico, en el sentido que le da François-Xavier Guerra– y que implica también la dependencia de las colonias respecto de la Metrópoli. Sin embargo, responde también a la necesidad de orden práctica de aplicar específicas leyes nacionales determinadas por la casuística o como medio para fortalecer determinadas políticas de Estado en ciertas situaciones particulares.

En realidad, mucho antes de esta reforma ya había habido un esfuerzo por el estudio del derecho patrio y del derecho indiano –lo que se verifica por ejemplo en la elaboración de la Recopilación de 1680– pero tales estudios no eran aplicados en colegios y universidades. Las leyes nacionales no eran concebidas, ni mucho menos, como contrarias al derecho natural –aún aquél relativizado por la concepción racionalista– ni en desmedro del derecho romano –que teóricamente ayudaba al legislador no sólo a comprender las bases del derecho español sino a desarrollar su capacidad de discernimiento en casos particulares– ni contrario al derecho canónico, que regía, por ejemplo, el derecho de familia. Por ello, tales materias permanecen en estos Planes.

Queda aún analizar en qué medida esta nueva concepción del derecho patrio fue en contra de la relativa autonomía de los virreinatos y condujo a una centralización mucho mayor que fue en contra de la independencia de las comunidades e instituciones intermedias.

Aplicación de las reformas

La aplicación de este Plan de Estudios fue al principio no poco accidentada. El primer rector de San Carlos fue el canónigo José Laso de Mogrovejo, quien alguna vez denunció las injusticias en el sistema de provisión de grados y otros defectos del sistema universitario[114]. Quizá éstas y otras ideas referidas a la necesidad de la reforma universitaria –concordantes con las críticas de la élite ilustrada española– le valieran el hecho de ser considerado para el cargo. Según parece, el flamante rector –cuyo rectorado sólo duró catorce meses– debió hacer frente a un cuerpo docente que no estaba familiarizado con tales innovaciones y que habría rechazado las reformas. Rodríguez de Mendoza afirma que el compendio de Cartier sólo fue parcialmente adoptado y que "los directores y maestros han consultado al Petavio y Tomasino para los dogmas teológicos" –dos autores que desarrollaron la teología positiva– "al Berti, etc. para la escuela augustiniana: al mismo Santo Tomás, Gotti y Contenson para la tomista; a Suárez, Tournely y Antonio para la jesuita reformada y así otros cuyo manejo ha hecho notar los defectos del Cartier". Tal parece que muchos de los catedráticos pensaron "que él no tiene sistema fijo; que habla indiferentemente el lenguaje augustiniano y tomista como el jesuita de que más abunda, y, por último, que es un plagiario perpetuo de Gotti, Graveson, Antoine y Tournely, así como estos dos últimos lo fueron de Belarmino y como estos autores de cuyos retazos zurce o remienda su obra tienen distintos sistemas incurre en cien contradicciones y resulta en el todo una jerigonza enredada, indigesta, confusa y perjudicial"[115].

[114] "Es un dolor ver que por lo regular solo se animan a doctorarse los hijos de los ricos, aunque sean ineptos, ó los frailes que bajan de la Sierra de obtener prelacías; y por el contrario, que los estudiosos hábiles y aprovechados no logren este honor por falta de dos mil pesos y desmayen en aplicación". Cf. SCHWAB, Boletín Bibliográfico de la Universidad de San Marcos, Dic. 1944, pp. 150-151. Citado por Alejandro Hernández Robledo, op. cit. p. 318.

[115] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos de Lima,1787.

Mogrovejo fue sucedido por José de Arquellada el 1 de abril de 1772, quien ha sido identificado en el sector de los reaccionarios, opuestos a las reformas[116]. Tal aserción podría ser, sin embargo, inexacta. Si como afirma Hernández Robledo la actividad de este rector fue "a todas luces rutinaria, circunscrita según parece a la sola observancia de las Constituciones del Plantel y demás órdenes oficiales"[117], su labor fue la de cumplir con el reglamento de 1771, es decir, con la reforma oficial o, en el peor de los casos, no oponerse a ella. Lo paradójico es que esta reforma "oficial" no estaba en consonancia con la idea de reforma que debía ser promovida por quienes tenían realmente el poder, es decir, Carlos III y su corte ilustrada.

B. Los Planes de estudio de 1787 o la Reforma Ilustrada Aplicada

El Plan de estudios de 1787 fue elaborado integralmente por Toribio Rodríguez de Mendoza, con la ayuda de sus discípulos Mariano Rivero y Araníbar, Vice-rector del colegio carolino, y José Ignacio Moreno, y refleja las influencias que en el orden de las ideas recibió Rodríguez de Mendoza durante sus estudios en los seminarios de Trujillo y Lima. En Trujillo conocerá al Obispo Baltasar Jaime Martínez de Compañón (1783-1797), alguna vez indicado como "ilustrado", quien fue un decidido promotor del uso de las ciencias prácticas para el desarrollo social y luego implementará una reforma de estudios en

[116] Arquellada es calificado por Jorge Guillermo Leguía de "rector inepto" y Hernández Robledo lo ubica entre los conservadores "impertérritos". Para lanzar esta sentencia cita el informe de Rodríguez de Mendoza ante el Visitador Pardo, elaborado en 1816: "Cuarenta y un años hacen que siendo yo Maestro de este Colegio promovíante el Superior Gobierno la conversión de esta cátedra, en una de Historia Eclesiástica. El Rector, mi antecesor, miró con indiferencia esta útil variación, y sepultó en olvido semejante proyecto (...)". PORRAS, Raúl. *La Visita del Colegio de San Carlos, por Don Manuel Pardo (1815-1817)*. Revista Histórica, t. XVII.
[117] Op. cit., 318.

el Seminario de Santo Toribio de Lima, de la que Rodríguez de Mendoza será testigo. Más importante será la influencia del Rector del Seminario de Lima, Agustín de Gorrochátegui, quien introdujo allí la teología positiva y el estudio de la Biblia, de la Patrística y de los Concilios, producto de su preocupación por el contacto directo con la fuente de la revelación, en contraposición con la teología especulativa propia de la Escolástica Tardía[118].

La preocupación pedagógica de Rodríguez de Mendoza

Para comprender la labor Rodríguez de Mendoza en el Colegio de San Carlos, es necesario tomar en consideración su preocupación pedagógica. Sus comentarios al Plan de Estudios de 1787 dejan constancia de que conoce bien la disposición del alumno ante las materias y sus intereses y dificultades concretas ante sus maestros y sus métodos de enseñanza.

> "Los niños naturalmente inclinados al ocio, aborrecen y detestan en contracción seguida y seria: para lograr algún fruto es preciso contemporizar con su edad e inclinaciones y engañarlos con la esperanza de que en breve habrán de acabar con la tarea que tienen entre las manos. Vemos todos los días que su primera diligencia es componer sus tareas antes de estudiar una letra, cuentan muchas veces las hojas que componen la materia de su examen y procuran medir el tiempo en que han de desempeñarlo. Si el autor es muy largo, se arredran desde la entrada, se fastidian y concibiendo una imposibilidad absoluta o mucha dificultad, los unos sucumben y apesar de consejos y castigos apostatan; otros más dóciles o más capaces y astutos, piden dispensas, o ellos mismos se las toman, omiten a su arbitrio su elección ni discernimiento tal vez los puntos más interesantes o estudian superficialmente y se presentan a examen sin digerir las materias sin penetrarlas y lo que es peor y que trae consecuencias muy sensibles, es que en todo esto muy fatigados se les hacen odiosas las letras y su estudio". (p. 68)

En el diagnóstico que hace de la enseñanza entonces vigente, el Rector parece dar primacía al aprendizaje del alumno, por lo que hace una aguda crítica al método pedagógico, denunciando que el *modus operandi* de los profesores tiene como consecuencia la mediocridad en la educación, la evasión o desistencia de los alumnos de las aulas, o la sola memorización de los contenidos impartidos.

[118] Cf. el comentario de José Manuel Bermúdez en VARGAS UGARTE, Rubén, Op. cit, p. 10.

> "De tal método resulta otro mayor inconveniente y muy considerable. Estando las materias tratadas con toda extensión en los autores que manejan los niños los maestros cuando mas hacen el oficio de unos Argos de gramática: toda su explicación se reduce a repetirles en castellano lo que ellos estudiaron en latín, y como para esto poco se requiere no estudian para enseñar y así ni ellos adelantan ni los niños aprovechan".

La solución propuesta por Rodríguez de Mendoza comienza por el cambio de textos escolares pues considera que uno de los problemas pedagógicos principales es el método de "picar puntos", por el cual el profesor comenta en clase textos de reconocidos autores, siendo el más común de ellos Aristóteles. Aunque el método que fuera usado corrientemente en las universidades europeas y americanas sea legítimo en sí mismo, requiere de profesores que dominen ampliamente la materia y sobre todo que preparen sus clases con antecedencia. Como quiera que sea, Rodríguez de Mendoza decidió adoptar el uso de compendios, aplicando reformas que venían implementándose en España, dado que éstos tienen la particularidad de homogeneizar los contenidos y dar orden y sistema al método pedagógico. El rector consideraba que si los profesores "estudian por compendios, como no es fácil en un estilo cerrado, estrecho y conciso penetrar a primera vista el espíritu del autor antes de ir a las aulas, se ven necesitados a inculcar en su lectura a meditar, reflexionar y combinar los principios y a consultar otros libros para aclarar el sentido en los cuales adquieren nuevas luces, especies y conocimientos", por lo que "la lectura repetida, la meditación refleja les arraiga la doctrina y, digerida la materia, adornado su espíritu y dueños de su asunto se presentan a sus discípulos con gusto, se producen con facilidad, hablan con fluidez, se explican con claridad, con propiedad y hermosura"[119].

La promoción de nuevos contenidos y textos universitarios provocó entre los docentes una reacción adversa entre los profesores más antiguos, una reacción similar a la respuesta generada en la Universidad de San Marcos donde, en 1783, José Baquíjano y Carrillo había

[119] Plan de estudios de 1787 del Real Colegio de San Carlos de Lima.

intentado infructuosamente impulsar una reforma de los estudios[120]. Según José de la Riva Agüero, Baquíjano quería "reemplazar la filosofía escolástica con la de Descartes y la de Gassendi, introducir en matemáticas y física las teorías de Descartes y Newton, señalar para el derecho civil los textos de Heinecio y para teología los de autores galicanos"[121]. Baquíjano conocía a estos autores porque había viajado a España en 1773 para estudiar hasta 1780, de donde acopió un contingente de libros ilustrados y llegó a tener una de las bibliotecas más nutridas de Lima. No obstante, perdió las elecciones de 1783 al rectorado de la Universidad de San Marcos ante José Miguel Villalta, "acérrimo escolástico"[122]. Al parecer, a pesar de que Baquíjano podría haber sido un activo promotor de las reformas borbónicas en favor de las ideas de las ilustradas, la consolidación del regalismo y el galicanismo y la adopción del racionalismo –y su consecuente inmanentismo gnoseológico– en el estudio de la filosofía; su intento de reforma fracasó porque no contaba con el apoyo del cuerpo docente de la Universidad, donde predominaban los conservadores. Caso distinto fue el del Colegio de San Carlos donde la autoridad real designaba directamente al rector. Por ello se entiende que la reforma borbónica sólo haya sido aplicada en San Carlos, donde había una voluntad política capaz de llevarla adelante, y donde las propuestas no se enfrentaron a la resistencia de docentes tan antiguos. Por tanto, si bien el apoyo político de las autoridades españolas fue fundamental para implantar la reforma no fue un factor absolutamente determinante, aunque sí una condición necesaria. El respaldo de la Corona a Rodríguez de Mendoza, por su cercanía a las "nuevas ideas"

[120] Cf. ESPINOZA, Grover Antonio. *Despotismo ilustrado y reforma educativa: el Convictorio de San Carlos entre los años 1767 y 1815*. Tesis para obtener el título de licenciatura. PUCP, Lima 1996, 356 p.

[121] RIVA AGÜERO Y OSMA, José de la. *Don José Baquíjano y Carrillo*. En: Boletín del Museo Bolivariano, p. 463.

[122] Loc. cit.

coincidentes con las de la elite española, le permitió permanecer en el cargo durante 30 años.

Filosofía

La Crítica a la Metafísica

Más allá de su preocupación pedagógica, Rodríguez de Mendoza parece no haber advertido, quizás por su espíritu práctico, la complejidad de los problemas teóricos que implicaba en ciertos temas la heterogeneidad de los autores que propuso en el programa curricular, especialmente en el campo de la filosofía.

Para Rodríguez de Mendoza, "la filosofía es un conocimiento de lo verdadero y de lo no adquirido, por la meditación y el raciocinio para conseguir la felicidad del hombre"[123].

> "Esta definición en pocas palabras nos presenta una ciencia que después de rectificar el entendimiento por la lógica y habilitarlo por medio de la ontología para la contemplación de las cosas abstractas y lo introduce en el ameno campo de la física para que, admirado de los maravillosos efectos, se eleve (pneumatología) al conocimiento de Dios y de nuestro espíritu, a fin de que enamorado éste de la hermosura y perfecciones de su Creador y convencido de su inmortalidad y su destino se determine a abrazar los preceptos austeros de la moral o de la ética para arreglar sus acciones, corregir sus vicios, practicar las virtudes y andar el camino seguro que los conduce al sumo bien en cuya posesión está su dicha"[124].

La definición de filosofía de Rodríguez de Mendoza, que procura abarcar todos los contenidos de la Filosofía, supone el "conocimiento de lo verdadero" en oposición a las "disquisiciones inútiles" de la metafísica y en favor del aprendizaje de la física newtoniana; e implica también el conocimiento de "lo no adquirido" en referencia a la condición de lo *a priori* desarrollado por el racionalismo cartesiano y cuya consecuencia es poner a la razón como el único fundamento de certeza y verdad.

[123] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos de Lima, de 1787.
[124] Ib.

Según el Rector, la filosofía no debe ser un mero ejercicio intelectual, sino que tiene por objetivo último "conseguir la felicidad del hombre", lo cual deberá obtenerse por el conocimiento y aplicación de la moral. Para Rodríguez de Mendoza, que tuvo una clara preocupación por demostrar la utilidad de la filosofía, el sentido de ésta se encuentra en la moral: "corregir sus vicios, practicar las virtudes y andar el camino seguro que los conduce al sumo bien en cuya posesión está su dicha"[125].

La utilidad de la Filosofía es concebida como un medio para servir al Estado y a la Religión. "Los que conocen lo mucho que interesa a la religión y al estado la buena educación de la juventud nada deben procurar tanto como el estudio reglado de esta facultad, según lo demuestra D. Luis Antonio Verney, en su aparato. Este es 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"[126]. La filosofía entendida en este sentido, por lo tanto, es útil en la medida en que forje buenos cristianos y buenos súbditos del Rey, que para Rodríguez de Mendoza no son fines opuestos.

Se ve clara aquí también la referencia a Luis Antonio Verney cuya influencia en Portugal –y en las reformas impulsadas por el marqués de Pombal– y en España fue fundamental para la reforma de las universidades. "En la difusión del sensualismo por España, influyó no poco el portugués Luis Antonio Verney, que en su *Verdadero método de estudiar para ser útil a la república y a la Iglesia* (1760) combate el aristotelismo, deprime la silogística, rechaza la ontología y los fundamentos de la ética, refiere las ideas a las sensaciones, presenta la reflexión actuando únicamente sobre los datos sensibles, forma las ideas

[125] Ib.
[126] Ib.

relativas por la comparación de las simples, y las universales por la consideración de cosas semejantes en conjunto, prescindiendo de las diferencias. «Metafísica intencional es pura lógica. Metafísica real es pura física, y todo lo demás son puerilidades».”[127]

Las críticas a la metafísica, propia del espíritu moderno, especialmente del racionalismo y del empirismo, se dirigen específicamente contra Aristóteles, aunque es evidente que afectan al conjunto de la filosofía escolástica, tanto a los textos de los autores pertenecientes a la Segunda Escolástica como al corpus doctrinal de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. De hecho, Rodríguez de Mendoza casi no menciona a Santo Tomás en su reflexión sobre la filosofía no sólo porque su doctrina teológico-filosófica había sido subsumida en los sistemas puramente filosóficos de los tomistas de la Segunda Escolástica, sino porque –influido por las ideas de Verney y otros ilustrados– consideraba inútil el conocimiento metafísico en sí mismo y creía hallar en los fundamentos filosóficos del empirismo y del racionalismo la base para el desarrollo de las ciencias prácticas, el progreso de los pueblos y la integridad moral de las personas.

El consenso de la “Filosofía Newtoniana”

La audaz sentencia de Verney de que “toda metafísica real es pura física” parece, en efecto, haber sido una premisa agradable a los reformadores de San Carlos, tal como lo fueron para la corte ilustrada española. La crítica principal de Rodríguez de Mendoza a la enseñanza en las materias de filosofía está centrada en la Física, que, como se sabe, era entendida como parte del campo filosófico dado que su función primordial era la interpretación del mundo a la sola luz de la razón. Por eso, los planes de estudio critican implacablemente la Física

[127] MÉNDEZ BEJARANO, Mario, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid, Renacimiento, Cap. XVI, III.

General y Particular de Cartier, que había sido propuesta por la Junta de Temporalidades en 1771 como libro de texto. **"**La física general (de Cartier) es muy ridícula: toda se emplea en cuestiones de escuelas, tratadas muy a lo largo y muy mal. No habla una palabra de reglas de movimiento y aunque de estática trae algunos elementos, es muy ligeramente. La física particular es indigna de este nombre"[128].

Como se puede advertir fácilmente, la alusión a las "reglas de movimiento" es una referencia directa a Newton. Rodríguez de Mendoza, al igual que otras autoridades civiles y clericales de las principales ciudades del Virreinato peruano, tenían conocimientos acerca del sistema newtoniano –probablemente aprendido de la propia enseñanza jesuita–, algunos de los cuales consideraban que era necesario descartar la física aristotélica, cuyos presupuestos se ponían en duda sobre la base de los nuevos descubrimientos científicos de tipo empírico. José Rezábal y Ugarte, que había recibido el encargo –por parte del Virrey Amat– de examinar y evaluar los planes de estudio elaborados en 1787, después de sopesar las fallas y virtudes de las diversas escuelas filosóficas, tanto la de origen aristotélico como la de los modernos, afirma que el único autorizado a proclamar verdades de naturaleza universal es Newton:

> "Prefiriendo sabiamente el Plan a los A.A. (autores) que profesan Philosofia ecléctica, que esta adicta a sistema alguno antiguo ni moderno, y antes bien, no vinculado su opinion en la de ningun Gefe, ni teniendo su autoridad pr. infalible escoge libremente de todo lo mas puro ascendrado y verdadero, se concilian todos los Inconvenientes que se seguirán de adherirse ciegamte. a un Philosofo sistemático, debiendo ser solo exepcion de esta regla el gran Neuton, en quanto a su fisica, por estar universalmte. recibidos los luminosos y profundos principios de este sabio Interprete de la naturaleza". [129]

En esta misma línea, Rodríguez de Mendoza cree que Newton, a diferencia incluso de Descartes o Gassendi proporcionan conocimientos seguros que están libres de las cavilaciones ilusorias de la metafísica de la Segunda Escolástica y sus diversas escuelas,

[128] Plan de estudios de 1787 del Real Colegio de San Carlos de Lima.
[129] Plan de estudios de 1787 del Real Colegio de San Carlos de Lima.

por lo que era necesario recomendar para los planes de estudio aquellos autores que pudiesen exponer sus ideas de manera clara y comprehensiva:

> "Siempre ha sido reprensible el espíritu de partido. En nada es tan perjudicial la parcialidad como en la física, porque la naturaleza nunca se ha de acomodar a las ideas de los filósofos y por lo mismo los filósofos es preciso que acomoden sus ideas a la naturaleza. El ser cartesiano o gassendista se hace tan notable como el ser aristotélico. Por esta razón deben quedar excluidos de las aulas Legrand, Silvano Regis, Rohault, Francisco Sayle, Andrés Hegardo, Purchot y Vardóte por cartesianos; Mainan, Suguens, Casimiro de Tolosa, Du Hamel, Tosca Casati, Grimaldi y el P. Lana por gassendistas. Y así de otros sistemáticos. Pero pregunto ¿diremos lo mismo de los newtonianos? Juzgo que hay mucha diferencia. El sistema del sabio inglés no está fundado como los demás en hipótesis arbitrarias sino en principios incontestables: diariamente ha sido confirmado por la experiencia y será hallado todo conforme a las observaciones hechas antes y después de él. 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."

De esta manera, las autoridades del Colegio Carolino vieron como único problema para estudiar a Newton la tarea elegir un autor adecuado que expusiese su sistema. Luego de mencionar a Jorge Pedro Dumekio cuya *Philosophia newtoniana illustrata* es hoy bastante difícil de ser ubicada –y que tampoco aparece en planes universitarios españoles– y al Conde Francisco Algardi que elaboró un tratado para explicar el sistema newtoniano de forma sencilla titulado *Neutonianismus pro Feminis*, creado para mujeres y que se juzgó incompleto pues "sólo trata de luz, calor y atracción", los autores de los Planes eligieron a Pedro Van Musschenbroeck: "Tomás Leseur, Francisco Jacquier[130] y Pedro Van Musschenbroeck son los mejores y más completos. De estos tres prefiero el último por muchas razones que lo recomiendan. Lo primero por haber sido adoptado en la Universidad de Alcalá y en los reales estudios de Madrid que es lo mismo que decir por ser del gusto de la corte y estar aprobado por el soberano. Lo segundo, por ser en sí muy bueno: la claridad en las ideas, la exactitud en los cálculos, la eficacia en la demostración y

[130] La obra François Jacquier aludida es *Isaaci Newtoni philosophiæ naturalis principia mathematica, perpetuis commentariis illustrata* (4 parts in 3 vols. 4to, Feneva, 1739-42), obra en la que colaboró P. Lesuer.

el raciocinio (...) Explica con admirable propiedad el sistema newtoniano pero no es mucho: él comunicó al mismo Newton y consultó al gran físico Desaguliers: todo elogio es inferior a su mérito. Lo tercero, estos elementos están sueltos: no dependen de nociones preliminares de lógica u ontología que le sean particulares y de las cuales suele depender la inteligencia de ciertas expresiones a veces 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"[131].

Como se percibe claramente, los reformadores buscaron reemplazar la física peripatética y escolástica por los nuevos conocimientos desarrollados por Newton, pero al parecer junto con ello creyeron necesario asumir algunos sistemas y presupuestos de la filosofía moderna:

> "El sofisma, la preocupación y 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. Palanco, Espíritu Santo, Mastrio y cuando más Goudin, Mair y el gran Losada eran en las diferentes escuelas los autores más respetables que manejaban los niños (2). Estos y sus maestros apenas conocían los nombres de Cartesio, de Gassendo, y de Newton para abjurarlos con más religión que los nombres de Lutero y de Calvino. 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 de libertino"[132].

[131] Plan de estudios de 1787 del Real Colegio de San Carlos de Lima.

[132] No se entiende bien por qué el Rector de San Carlos rescata de la enseñanza jesuita a autores disímiles, e incluso contrapuestos, como Losada y Palanco, tomista éste último de la Orden de los Mínimos que representa la tendencia a mantener la vigencia del tomismo dentro de la Orden a diferencia de la corriente liderada por Emmanuel Maignan, que era partidario de la adopción de las ideas cartesianas y gassendistas que habían comenzado a ser introducidas en España. En contraposición a Palanco, Losada era conocido más bien por haber creado –a pesar de que existen dudas sobre su originalidad– un sistema llamado por él mismo de "cartesiano, corpuscular y atómico" y que fue recomendado por Feijoo. Al desconcierto causado por la heterogeneidad de tales autores se suman las razones para dudar que tales autores hayan formado efectivamente parte integrante de la enseñanza jesuítica en sus colegios, como afirma Vargas Ugarte cuando sostiene que Rodríguez de Mendoza "da aquí una lista de escolásticos de segundo o tercer orden" y olvida los sistemas filosóficos realmente impartidos. Tal afirmación parece constatarse también en la relación de libros incautados por el Estado de las bibliotecas de los colegios jesuitas en Lima, en donde no aparecen todos los autores citados y en el hecho de que Rodríguez de Mendoza no conoció directamente la enseñanza jesuita pues se formó en el Seminario Santo Toribio y comenzó sus estudios en 1767, el año de la expulsión. De

Al igual que otros reformadores de la época, Rodríguez de Mendoza considera inútil los trabajos y el debate entre las distintas escuelas de la escolástica tardía – vinculados muchos de ellos a la rivalidad entre órdenes religiosas– porque para él lo importante es el problema epistemológico de la vigencia de la metafísica y la necesidad de proponer un estudio de una "filosofía experimental" o *newtoniana* que garantice el conocimiento científico empíricamente verificable adoptando los principios de Newton –de cuya física no se puede dudar–, Descartes –de cuya certeza racionalista tampoco es posible dudar– y Gassendi –cuyo esfuerzo estuvo centrado en conciliar eclécticamente cartesianismo y escolasticismo. La referencia a Newton es fundamental para comprender la propuesta de reforma de 1787 porque –como se sabe– éste elaboró no sólo un sistema físico sino que también dio bases para el quehacer filosófico. En sus "Reglas del Razonamiento en Filosofía" de sus *Principia*, Newton sostiene que "no admitimos más causas de las cosas naturales que aquellas que son verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias", y que "por tanto, para los mismos efectos debemos, tan extendidamente sea posible, asignar las mismas causas"[133]. Con ello, Newton quiso terminar –de manera semejante a Ockam en el siglo XIV– con la discusión metafísica escolástica en sí e introducir cierta primacía de la verificación empírica sobre la deducción lógica en la discusión filosófica. Como se sabe también, la alusión al conocimiento de la sola apariencia –el fenómeno– de la realidad, y no su estructura ontológica, será asumido por Kant en su sistema[134].

---

cualquier manera, si es verdad que los textos de estos autores fueron objeto de la enseñanza jesuita no fueron importante en ella.

[133] Cf. *Principia*, libro III, *Reglas del Razonamiento en Filosofía*.

[134] Cf. KOYRE, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*, México: Siglo Veintiuno, 1977, trad. Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos.

Con ello, vemos que la elección de Toribio Rodríguez de Mendoza por Newton no es inocua y que la preferencia por autores empiricistas y racionalistas denotan su interés en otorgar primacía a la inducción de las ciencias positivas sobre la deducción de la ontología. No se debe considerar que el Rector hubo establecido normas radicales para el directo estudio de Newton o Descartes, sino más bien que propuso autores que intentaron explicarlos dentro de sistemas semejantes a los de la escolástica tardía, a los que intentaban superar. Tampoco debe suponerse que cuando sostiene que los criterios religiosos no deben interferir en la enseñanza de la filosofía porque ésta debe estar fundada en las ciencias exactas y empíricas, esté despreciando los asuntos religiosos. Rodríguez de Mendoza, como ya veremos más adelante, se preocupó por el estudio de la teología y la promoción de las virtudes cristianas entre los estudiantes[135]. El problema radica en que para él y sus seguidores los problemas filosóficos y teológicos son asuntos diferentes y no están necesariamente vinculados. De este modo, Rodríguez de Mendoza continúa el divorcio entre filosofía y teología ya introducido no sólo por el nominalismo sino por la Segunda Escolástica, cuyos representantes reinterpretaron la síntesis entre ambas conseguida por

[135] "Y por cuanto estamos experimentando que los P.P. y preceptores de gramática padecen un gravísimo descuido en enseñar la religión, pues por lo común vienen los niños al colegio sin saber ni los primeros rudimentos de ella, los superiores del convictorio deberán mirar como deber más esencial de su ministerio instituir a la juventud que está a su cargo en la doctrina de Jesucristo, que si, por desgracia, se aplican, sin estudiar teología, al derecho, se quedan toda la vida como si fueran paganos con bautismo. Este lamentable abuso se puede remediar mandando que en el primero de filosofía estudien los niños los domingos y días de fiesta el compendio del catecismo de Pouget (...)". "Esto puntualmente se está practicando en este convictorio con conocido aprovechamiento" (Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787).

Santo Tomás y otros clásicos de la primera Escolástica. Los reformadores de 1787 parecen no advertir o no querer advertir, sin embargo, que la eliminación de la metafísica clásica significaba la anulación del fundamento racional para explicar la realidad en términos cristianos y con referencia necesaria a Dios, ni que los fundamentos del racionalismo subjetivista o del empirismo reduccionista podrían derivar en posturas ateas o agnósticas debido a sus presupuestos epistemológicos inmanentistas, peligro que fue temido y denunciado varias veces –a nivel institucional– por los jesuitas.

Lógica, Teología natural y Moral

Los redactores del Plan de 1787 eligieron a Heinecio para el estudio de la Lógica pues "nada omite de lo que tratan los mejores dialécticos" y "usa del método geométrico con tanto acierto que siendo tan uniforme no es fastidioso como Wolfio e insensiblemente habitúa el entendimiento a analizar y a no aventurar raciocinios sin primero fijar los principios antecedentes de cuyos axiomas o primeras verdades y su conexión depende la certidumbre y verdad de las consecuencias"[136]. Queda claro pues la preferencia por los sistemas lógicos originados por la escolástica racionalista de Wolff y otros filósofos de esa misma línea que fueron severamente condenados por Kant y objeto directo de su crítica a la metafísica. El dato no es ocioso pues las críticas de los ilustrados a la metafísica son originadas por tener como punto de referencia la ontología de la Segunda Escolástica y no el trabajo de escolásticos clásicos como Santo Tomás. El tratado de Lógica de Heinecio –el primero de muchos de sus textos recomendados en este programa curricular– es recomendado también porque es comprensible en sí mismo y no necesita de otros autores que lo interpreten ni del estudio de terminologías propia del autor.

[136] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.

En el campo de la Teología Natural o Teodicea, en el que se recomienda el compendio del "Genuense", se aprecia una vez más la separación radical entre la filosofía y la teología, cuando excluye a los ángeles de su objeto de estudio, pues "los ángeles sólo se conocen por revelación". En efecto, los intentos de la Primera Escolástica por explicar la naturaleza de los ángeles –para quienes el hecho de que se conozcan por revelación no significa que no puedan ser explicados racionalmente– son considerados inválidos en los sistemas de los escolásticos racionalistas.

Como ya se mencionó, la Ética es considerada por Rodríguez de Mendoza como "el fin del estudio de la filosofía", pues ella tiene, y debe tener, un fin práctico. Su objeto sería la búsqueda de una conducta orientada a los fines del estado y de la religión. La elección de Heinecio para esta materia es justificada por su carácter de compendio y por ser requisito para el Derecho Natural y de Gentes, para que el cual fue asignado un texto del mismo autor.

Después de establecido el estudio de estos autores para la Moral, Rodríguez de Mendoza corrige –mediante una advertencia– la propuesta de los textos, atendiendo a una orden proveniente de la corte española, y designa como obligatoria la lectura y estudio de Ernesto:

> "Después de concluido este plan de estudios, llegó a nuestras manos la lógica y metafísica de Juan Augusto Ernesto de la impresión de Madrid, hecha por orden del rey N.S. que deseábamos ver con ansia, desde que fue anunciada en la *Gaceta.* Lo leímos sin perder aliento, lo examinamos con cuidado y desde luego llevó nuestra aprobación y nuestros deseos y no dudamos un instante el preferirlo a otros cualesquiera. Mucho tenemos adelantado con saber que es de la aprobación del soberano, y, por cierto que merece serlo. (...) No podemos dejar de confesar que nos tenía muy disgustados la triste necesidad en que nos vimos de formar el plan del Curso de filosofía de tantos distinguidos autores, por la falta de uno bueno en todas sus partes. Con el Ernesto se logra simplificar, pues él solo reemplaza a Heinecio, Vernet, y el Genuense. En la impresión de Madrid no solo tenemos lógica, ontología y teología natural sino también la historia de la filosofía escrita por el editor D. Manuel Joaquín de Condado con tan buen gusto y tan bello estilo que en nada desmiente de la obra de Ernesto. Este ilustre profesor del derecho natural en el seminario de nobles de la corte de Madrid ha hecho un servicio importante que es digno de la gratitud del público. El ha desempeñado gloriosamente la honrosa comisión por lo que le damos 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 por su acertada elección".[137]

La inserción de Ernesto muestra la dependencia de los criterios de la corte ilustrada española para elaborar el programa escolar del Convictorio y la influencia sobre los Planes de ilustrados como Floridablanca que contribuyeron a la consolidación del regalismo y quien habría tenido compromisos con la masonería[138].

Teología

Reformas y Teología Dogmática

La teología fue uno de los campos que suscitó mayor preocupación en las reformas implementadas en 1787. Sus autores impulsaron la línea de reformas iniciada ya en varias universidades españolas. Antonio Álvarez de Morales explica que en éstas "las nuevas ideas de la Ilustración trajeron como novedad al campo de la teología la necesidad de estudiar, junto a lo que se llamaba Teología Dogmática –denominación con que se bautizó toda la Teología que hasta entonces se había estudiado–, la Teología Práctica, cuyo sentido se consideraba abandonado y al que las nuevas ideas concedían una mayor importancia. Dentro de esta denominación general entraban varias especialidades de la Teología, como la Moral, la Pastoral y, sobre todo, el estudio directo de las Sagradas Escrituras, de cuyo abandono era contra lo que más clamaban los innovadores. Además del estudio de la Historia de los Concilios, tanto de los generales como de los nacionales de cada país, y de

[137] Loc. cit.

[138] Cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. 2. ed. Madrid. Editorial Católica, p. 96.

la Historia de la Iglesia, en cuyo trasfondo se ve la influencia de las ideas regalistas y jansenistas"[139].

En efecto, las reformas de estudios en teología, que Álvarez de Morales atribuye a los ilustrados, pero que en realidad se habían formado gracias a la reforma interna de la teología católica –propiciada por Melchor Cano entre otros– cuyo hito más importante fue Trento y que se desarrolló en el marco de la decadencia de la Escolástica, el surgimiento del Protestantismo y de la influencia y combate contra otras herejías, como el jansenismo[140], estaban dirigidas principalmente contra los excesos especulativos de la teología escolástica, cuyos abusos son objeto de crítica en los planes:

> "La reflexión que nos presenta esta idea debe obligar a todo mortal que tenga un corazón bien formado, cristiano y sensible a los males verdaderos a llorar lágrimas amargas y aun de sangre sobre las ruinas de la ciencia de la salvación y a detestar los abusos con que profanaron su santuario los que se decían teólogos escolásticos y que con más razón fueron llamados por el canciller Gerson sofistas y logómacos. 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, sustituyeron al estilo respetable y majestuoso de los libros santos y de los padres y doctores de la Iglesia. Así se veía con frecuencia lo que hoy no se puede recordar sin dolor, que después de 8 ó 10 años empleados en el estudio de lo que llamaban teología escolástica, sacaban menos conocimiento de la religión cristiana del que se puede adquirir en los catecismos superficiales que en aquellos tiempos se ponían en manos de la juventud. Las cuestiones de puro alambicadas en los fogosos delirios de una imaginación desacertada, fundados en los principios arbitrarios de la secta, y probados por las sofísticas sutilezas de una razón ciega, desprevenida, ignorante y deslumbrada, hacían sus delicias. Que mucho pues que las herejías de Lutero y de Calvino hallasen desarmados a estos teólogos adscripcios, como los llama el sabio y juicioso Melchor Cano. Y si se ha de juzgar por el suceso, se puede creer que Dios permitió éstas en su iglesia, para restablecer esta sagrada ciencia, porque con esta ocasión se empezaron a desenterrar los monumentos de la antigüedad y a consultar las escrituras y los padres y ha hecho tan admirables progresos en la Europa en los siglos 16 y 17 que aún se conserva en el nuestro en todo su brillo y solidez a pesar de la poca afición y gusto que en él se ha tenido para las ciencias eclesiásticas, según la observación del abate Juan Andrés, por lo que un bello genio no ha

[139] ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio. *La Ilustración y la Reforma de la Educación de la Universidad en la España del s. XVIII*, Madrid: Pegaso, 1979, 2da. de aumentada, p. 130.

[140] LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas: exposición e interpretación histórica del pasado cristiano*. Tr. al español por Andrés Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Guadarrama, 1962, t. 2, p. 295. J. de Ghellinck refiriéndose a la labor de Denis Petau en materia de teología positiva afirma: "The state of religious strife during the days succeeding the Council of Trent drew all minds towards the primitive ages of the Church concerning which certain ancient documents were being discovered, while the excessive subtlety of many Scholastics of the decadence instigated a return towards positive sources". In: *The Catholic Encyclopedia, Petau, Denis*.

> olvidado imitar a nuestra madre la iglesia en llamarla feliz herejía que mereció restaurar la verdadera, la sana teología".[141]

No se debe entender, sin embargo, que los autores de los Planes de San Carlos despreciaron el valor de la Teología Dogmática. De hecho, en España estas cátedras no fueron canceladas en modo alguno, y aunque hubo entre los más progresistas quienes querían reducirla a la Teología Positiva, en general fue considerada como complementaria a ésta.

En San Carlos, los Planes de 1787 recomiendan explícitamente a "Petavio Tomasino, Feu, Juenin, el Berti, el Gotti, el Boucat, sin olvidar el Tournely, por su claridad y extensión". Tales autores corresponden al periodo de finales del siglo XVII y primera mitad del XVIII, fase que siguió a los conocidos teólogos de la Escolástica Tardía que desarrollaron sistemas basados en los escolásticos clásicos del siglo XIII como Báñez, Molina, Suárez o los carmelitas redactores del *Cursus Salmanticensis*. Al igual que éstos, aquellos teólogos se basaron en la tradición escolástica pero fueron afectados –sea para apoyar, sea para rechazar sus tesis– por el jansenismo creciente y por el galicanismo que ejercieron influjo en el desarrollo teológico de toda Europa, con excepción de Italia.

La presencia del cardenal Vicente Luis Gotti (1664-1742) y del agustino Lorenzo Berti[142] (1696-1766) garantizan la fidelidad a la doctrina aprobada por la Iglesia[143], lo que no sucede con Juenin[144] quien fue indicado como jansenista.

---

[141] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.
[142] Cf. VACANT et al. Op. cit, Berti, p. 796.
[143] Las *Praelectiones Theologicae* de Berti aparecieron en varias ediciones y fueron inmediatamente impugnadas por d'Ise de Saléon (quien fue sucesivamente Obispo de Agen, Obispo de Rodez y Arzobispo de Viena) y por Languet de Gergy, Arzobispo de Sens (1731-53) por considerarlo jansenista. En respuesta, publicó "Augustinianum Systema de Gratia" (Roma, 1747; Munich, 1750) y "In Opusculum" (Leghorn, 1756) y después de que las acusaciones fueran sometidas al juicio de las autoridades de Roma, finalmente Benedicto XIV examinó el texto y lo encontró compatible con la doctrina de la Iglesia. Cf. N.A. Weber. *Berti, Lorenzo*. In: *The Catholic Encyclopedia.*
[144] Cf. VACANT et al. Op. cit, *Juenin, Gaspard*, p. 1720.

La preferencia por Juenin demuestra la aceptación del jansenismo por parte de Rodríguez de Mendoza en el campo de la teología dogmática y moral. Este teólogo perteneció al Oratorio de Francia –que fue largamente simpatizante del jansenismo y al que también pertenecieron Quesnel y Labrun– y su trabajo fue severamente criticado por Matthieu Petit-Didier en *Remarques sur la théologie du R. P. Gaspard Juenin* (1708), una refutación de sus errores. Lo curioso es que Juenin fue recomendado junto con Berti, que fue otro de sus opositores, y más aún, con Tournely que fue un conocido adversario del jansenismo.

El manual de Gotti recomendado en los Planes es *Theologia scholastica dogmatica iuxta mentem Divi Thomae Aquinatis, ad usum discipulorum* (Bologna, 1727-35), que al parecer se encuentra en otras antiguas bibliotecas peruanas. Al parecer, fue usada sólo el primero de ocho tomos que comprendía los Prolegómenos y los Lugares teológicos[145], seguidos por otros siete tomos que exponían la *Summa* de Santo Tomás, excepto en el tratado de los Novísimos. En cambio, el manual de Berti *Opus de theologicis disciplinis*, una exposición de las enseñanzas teológicas de San Agustín, que fue también usado en otros colegios del Perú, recibió durísimas críticas por parte de Rodríguez de Mendoza:

> "Lo único que hay que temer en éste es que llega a fastidiar y fatigar demasiado a los estudiantes el compendio del Berti, por ser muy recargado, muy indigesto, muy duro y muy ingrato a la memoria. Este compendio de muy bueno peca en malo. Es cierto que no es posible escribir un compendio que comprenda más completamente las doctrinas del Bcrti ni que explique con más propiedad su sistema, pero la escrupulosa exactitud con que lo hizo el P. Berti lo ha hecho pecar de nimiamente prolijo. El Berti tiene un estilo lacónico, cerrado y seco y querer compendiarlo con sus mismas palabras sin omitir nada de su vasta erudición es empresa que no podía menos de acarrear los defectos que se notan. Menos pesado sería estudiar el mismo Berti en su original porque con menos dificultad se aprende y se retiene más."[146]

[145] Cf. VACANT et al. Op. cit. *Gotti*. "'Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem Divi Thomae Aquinatis" (Bologna, 1727-35), which filled eight volumes and was divided into sixteen parts: the first part comprises the prolegomena and loci theologici, and all the rest follow the order of the "Summa" of St. Thomas, except the last part, which deals with the state of the soul after death, the end of the world, general judgment, etc.; this same work was again published at Venice in 1750." Ch. J. CALLAN. Gotti. In: *The Catholic Encyclopedia.*.

[146] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.

La referencia a "Petavio Tomasino" puede deberse a la alusión al jesuita Denis Petau (1583-1652) –quien en la controversia sobre la gracia elaboró un tratado basado en la doctrina de San Agustín– y al oratoriano Louis Thomassin, quienes fueron teólogos que promovieron con excelente uso de conocimientos históricos y filológicos estudios en Historia del Dogma y teología positiva en general. El error de escritura –sin que se quiera pecar de excesiva sospecha– puede haber sido intencional si se considera que se estaba recomendando un jesuita bastante conocido por su obra principal: *Dogmatum theologicorum* de la cual no ocuparemos más tarde.

No obstante, entre todos los manuales recomendados, el que recibió mayor énfasis en cuanto a su uso fue la obra de Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706) que fue sugerido para el segundo año. Los Planes de 1787 recomiendan una vez más el estudio de compendios cuyos autores sinteticen las verdades de fe en un solo sistema, en lugar de recurrir a textos diversos. "Disponer que se estudien los tratados que componen la teología por diversos autores no parece conveniente. La religión tiene un sistema uniforme, fijo y encadenado y es necesario que guarde en la facultad que la tiene por objeto un solo autor, bueno, crítico y juicioso, estudiado con orden y de seguida y cuando más supliendo por otro que piense del mismo modo los tratados que él omita, producirá sin duda todos los efectos que pueden esperarse. La dificultad solo está en prescribirlo o señalar el que merezca preferencia". Así pues, la elección del compendio principal para el estudio de la teología recayó en Duhamel:

> "Este religioso y sabio escritor, después de haber acomodado la filosofía moderna al uso de la escuela, pasó a concordar la teología y escolástica y dio su obra grande el año de 1691 que agradó generalmente a los sabios y mereció sus elogios. Muchos desearon que el mismo hiciese de ella un compendio acomodado al uso de los seminarios, y, tocado su piadoso corazón, de lo importante del designio se puso a trabajarlo y con tanto acierto que excedió la expectación y aun los deseos de los sabios e interesados en él. Se imprimió el año de 1694 en 5 tomos en 12º bajo el título de *Theologiae clericorum seminariis accomodatae sumarium.* En él, de más del Compendio de su obra, trata

> algunas materias que omitió en la primera y formó un curso completo de teología dogmática y moral en método escolástico, discreto y juicioso".[147]

El elogio al filósofo, teólogo y científico francés Duhamel por "haber acomodado la filosofía moderna al uso de escuela" muestra que Rodríguez de Mendoza conocía el trabajo de Duhamel a nivel filosófico, una de cuyas principales obras, *De consensu veteris et novae philosophiae* (Paris, 1663), era un tratado de filosofía de la naturaleza en la cual la reflexión de los griegos y de los escolásticos era comparada con las teorías de Descartes. En los Planes de estudio, sin embargo, la obra referida es *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata* (Paris, 1678), elaborada por orden de Colbert[148] como manual para colegios y universidades y que fue publicada en varias ediciones con gran acogida. En el campo de la teología, es recomendada la versión resumida de su *Theologia speculatrix et practica* (Paris, 1690), de 7 volúmenes, elaborada en cinco volúmenes para ser usada como manual en los seminarios.

El retorno a las fuentes o la Teología Positiva

El estudio de la teología positiva estaba enfocado en el Primer Año de estudios dedicado a los "Lugares Teológicos", tal como lo hicieron las universidades españolas en reforma[149], indicando –como también éstas lo hicieron– a Melchor Cano (1509-1560), cuya obra principal *Loci theologici* (Salamanca, 1553), que mereció 30 ediciones hasta 1890, orienta la teología hacia un estudio más preciso de las fuentes reveladas. Discípulo de Francisco de Vitoria en Salamanca y catedrático de esta Universidad, Cano renovó –junto con L. de Villaviciencio, *De recte formando theologico* (1565) y M. de Ribera, *De perfecto theologo*

[147] Loc. cit.
[148] Duhamel fue el primer Secretario de la Academia de las Ciencias francesa, nombrado por Colbert en 1666.
[149] Cf. loc. cit.

(1572)– la manera de concebir la teología católica centrando la preocupación en volver a las fuentes originales del cristianismo e introduciendo una metodología basada en los estudios filológicos y que fueron aplicados a la Sagrada Escritura y a las obras de los Padres de la Iglesia.

Álvarez de Morales sostiene la presencia de Cano se debe también a que fue conocido como un autor proclive a la defensa teórica del regalismo y hace mención al uso que de él hizo Campomanes en su *Juicio Imparcial* (1768) para defender sus tesis en defensa de las regalías del Rey, para lo cual inclusive anexó al final del tratado el *Informe o parecer del Maestro Melchor Cano, O.P. presentado al rey y Emperador Carlos V*. Tal parece que aunque es verdad que los fiscales de la corte de Carlos III y otros ilustrados influyentes recurrieron a las tesis de Cano que favorecían sus posiciones regalistas y que ello, sin duda alguna, fue compartido por muchos autoridades educativas en España y América, los reformadores de San Carlos no querían sino recuperar la tradición del estudio de la Sagrada Escritura y de la Tradición –en especial la Patrística– promovida con gran fuerza en el siglo XVI con el apoyo del Estado, tradición que es mencionada en los Planes, pero que no era generalmente conocida ni estudiada en las universidades y colegios mayores.

La elección de Duhamel como compendio principal para la Facultad de Teología muestra la opción de los autores de los Planes de estudio por promover el estudio de la teología Positiva, especialmente los referidos a los temas bíblicos. En su obra *Institutiones biblicae* (Paris, 1698), Duhamel examina las cuestiones sobre autoridad, integridad e inspiración de la Biblia, el estilo y método de interpretación y el valor del texto hebreo y sus traducciones, así como el interés por la geografía y la cronología bíblicas.

La preocupación por el retorno a las fuentes de la revelación en el campo de la teología había sido desarrollada en el siglo XVII sobre todo en Francia y Bélgica, aprovechando y

desarrollando técnicas filológicas e historiográficas. Sin embargo, tales estudios filológicos bíblicos habían sido desarrollados en España desde hacía mucho antes y con el apoyo del Estado. Basta mencionar entre estas ambiciosas iniciativas la Biblia Políglota Complutense o de Alcalá, realizada de 1502 a 1517 bajo los auspicios del Cardenal Jiménez de Cisneros, que organiza los textos en bloques de idiomas, en hebreo, arameo, latín y griego, y cuenta con un diccionario hebreo-latino y viceversa, un léxico del Nuevo Testamento y de otros libros, y un diccionario etimológico de nombres propios[150]. La obra fue el primer texto griego impreso en el mundo. Cuando Rodríguez de Mendoza haga mención al necesario apoyo del Rey para la realización de estos estudios, estará intentando recuperar la tradición de los estudios bíblicos desde siglo XIII patrocinados por éste.

Los autores de los Planes creen además que el estudio de la teología positiva –cuyos especialistas son indicados como "los metodistas más acomodados a la juventud"– devendrá en un interés y aprovechamiento mayor entre los estudiantes. Entre ellos se encuentra Isaac Habert (m. 1668), en cuanto al estudio de la Patrística, quien elaboró un tratado sobre la doctrina de los Padres Griegos sobre el tema de la gracia, que tanta polémica había causado en los siglos XVI a XVIII. Otro autor recomendado fue Antoine Boucat, en cuyo trabajo *Theologia patrum dogmatica, scholastico positiva* dio noticia de la teología dogmática desarrollada por los Padres de Iglesia. Un trabajo similar fue realizado por Dennis Petau o Dionysio Petavius –de quien ya se hizo mención– en su obra *Dogmata theologica*, que elaboró una historia de los dogmas católicos y estableció una minuciosa cronología de la Tradición, todo ello junto con un desarrollo teológico-especulativo que daba coherencia a esta información.

[150] Cf. FIGARI, Luis Fernando, *La Biblia en castellano.* In: Vida y Espiritualidad, VE, mayo-agosto 1995, año 11, nro. 31, p. 71.

El énfasis en Historia Sagrada e Historia de la Iglesia

Como materia obligatoria previa al estudio de los Lugares Teológicos, los Planes recomiendan estudiar Historia Sagrada y Eclesiástica, pues de lo contrario no es posible entender o aprovechar los tratados de teología positiva.

> El compendio de Mezengue, traducido por Nifo para la historia del Antiguo Testamento y para la historia de la Iglesia el compendio o breviario del Berti, traducido y continuado hasta el presente por D. Gordiano Fraf, son muy acomodados a la juventud y bastantes para que no confundan personas, lugares y tiempos. Manejando el maestro, por su parte, la obra intitulada historia santa o la historia del Antiguo Testamento de Calmet o de Erra o al mismo Mezengue, en la obra que acompañó de reflexiones y salió a luz en 10 tomos o la misma letra de la Escritura para la historia sagrada y a Fleury, Orsi, Potoau, Graveson u otro semejante para la eclesiástica podrá extender las noticias de los compendios, comunicar otras nuevas y para dar a conocer a sus discípulos los puntos controvertidos más interesantes podrá valerse de las disertaciones de Calmet y de Natal Alejandro".[151]

El manual traducido al español de François-Philippe Messenguy (1677-1763) aludido es *Abregé de l'Histoire et de la morale de l'Ancien Testament* (Paris, 1728). Según el *Dictionnaire de théologie catholique*, Messenguy expuso ampliamente las ideas jansenistas en este tratado y en otros, por lo cual fue incluido en el Índice por un decreto del Papa Clemente XIII en 1761 y despojado de la cátedra que tenía en Beauvais[152]. Como en algunos otros casos, los autores de los Planes no tienen problemas en recomendar teólogos prohibidos por la Santa Sede. La *Histoire de l'Ancien et du Noveau Testament* y los *Commentaires sur la Bible* del benedictino francés Calmet (m. 1757), que fue conocido por sus obras exegéticas y cuyas obras figuran en los Planes de la Universidad de Sevilla de 1768, fueron agregadas al Índice de la Inquisición Española durante el periodo 1757-1785, por lo que en el momento de la elaboración de los Planes de San Carlos ya no estaban

[151] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.

[152] Cf. VACANT et al., op.cit. p. 1403. "Messenguy a composé de nombreaux ouvrages dans lesquels les idées jansenistes occupent une large place" (loc. cit). Cf. también DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 156.

censurados. Los demás textos indicados estuvieron también comprendidos en diversos Planes de estudio de universidades españolas elaborados en las décadas del sesenta y setenta, periodo en el que las reformas educativas alcanzaron su punto de ebullición.

Para la Historia de la Iglesia, fueron propuestos el *Ecclesiasticae historiae breviarum* de Berti, que fue uno de los más usados no sólo en España sino en el Virreinato del Perú, así como el manual del dominico francés tomista Hyacinthe Graveson titulado *Historia ecclesiastica variis colloquiia digesta* (Rome, 1727) un tratado cuyo rango cronológico llegaba hasta comienzos del siglo XVIII. Los Planes mencionan también la *Historia de la Iglesia* del dominico Giuseppe Agostino Orsi (m. 1761), secretario de la Congregación del Índice, quien combatió en esta obra el *Catecismo histórico* de Claude Fleury (1446-1723) –también recomendado en estos Planes– conocido por su orientación galicana y por lo cual algunas de sus obras fueron colocadas en el Índice Romano[153]. La presencia de estos dos últimos autores puede deberse a que la presencia de uno compensa la del otro, de modo que los estudiantes puedan tener una visión de conjunto de la polémica sobre la Historia de la Iglesia en torno al galicanismo y al jansenismo, polémica a la que parece hacer referencia. La también recomendada *Historia Eclesiástica* del dominico Noël Alexandre (Natalis Alexander o Natal Alejandro) (1639-1725) dio materia suficiente para alimentar la polémica originada a raíz de la condena de los artículos galicanos de Bossuet y por tal tendencia fue incluida en el Índice en 1684. Natal Alejandro, como era conocido en España, fue uno de los que se opuso a la Bula *Unigenitus*.

Como es evidente y a pesar de lo que cierta historiografía actual inducir a pensar, no hubo por parte de las autoridades de San Carlos temor alguno frente a las autoridades

[153] Fleury, que compuso un tratado mayor de 20 volúmenes llamado *Histoire ecclésiastique*, fue íntimo amigo de Bossuet y compartió sus ideas galicanas.

eclesiásticas de Roma ni a la Inquisición local, pues Rodríguez de Mendoza fue abiertamente galicano, tal y como lo fueron los ilustrados de la corte española en quienes encontró apoyo y auspicio. Por otro lado, la lista de autores recomendados permite apreciar que Rodríguez de Mendoza y los otros autores estuvieron bien informados de los que se producía en Europa sobre Historia de la Iglesia, pues todos los textos mencionados están entre los más completos del siglo XVIII.

Probabilismo y Probabiliorismo: Teología Moral

La Teología Moral "es un ramo que clama por la reforma y en que debe velar con más cuidado la autoridad pública por ser en el que más se interesa la religión y el estado. Un cristiano que no sabe sus obligaciones no puede cumplirlas. Un ciudadano que no cumple las obligaciones de cristiano a poca costa es un libertino y un rebelde. Un sacerdote que no sabe la moral no puede enseñarla ni cumplirla, y si la sabe mal o está imbuido de malas doctrinas es una peste cruel en la república y en la Iglesia". Con estas palabras, Rodríguez de Mendoza sintetiza la importancia que para él –y para las autoridades civiles– tiene la Moral. De hecho, no existe materia que interese más a las autoridades del San Carlos que la Teología Moral. La razón –como queda establecido en el texto anterior– es que, para ellos, tal materia está dirigida a garantizar el comportamiento adecuado a los fines de la religión y del Estado, tal y como lo concibieron Verney y otros ilustrados. Tal estudio fue objeto de las más duras críticas por parte de las autoridades carolinas que reclamaban que sus alumnos "después de haber asombrado al público con los nombres respetables de los Petavios, Sirmondos, Tomasinos, Bossuet, Gotti, Calmet, Berti etc. que a oírlos, parece que los saben de memoria, en un examen de ordenandos o un concurso de curatos, echan mano del P. Lárraga y con las ridículas especies de este sumista u otro semejante". "Este abuso –

consta en los Planes– que en cualquier otro asunto se puede mirar con indiferencia es insoportable en la moral, por las perniciosas consecuencias que resultan y en ningún país es menos perdonable que en el nuestro porque bien visto, esta parte debe ser aquella en que más se ocupen los teólogos, respecto de ser la más necesaria: el principal papel que representan los teólogos en nuestro teatro es de confesor, predicador, consultor o catequista"[154].

En reacción, fue propuesto el citado manual de Duhamel que al tratar la dogmática se extiende más en el tema de la moral, pues los reformadores consideraron que –por razones de tiempo y organización– no era conveniente enseñar la Moral por separado, como lo habían dispuesto las universidades de Salamanca y Alcalá, ya que éste era confinado al último año, tiempo insuficiente para abordar los complejos temas de la Teología Moral.

Las autoridades del Colegio Carolino además recomendaron para esta materia a un conjunto de autores que desarrollaron sistemas morales que combatían el Probabilismo enseñado generalmente por los jesuitas y que había sido considerado laxista: Natal Alejandro, Merberio, Geneto o Concina. El Probabilismo de los jesuitas enseñaba que "se puede considerar como permitido aquello que tenga a su favor un motivo razonable, aún cuando uno no pueda eliminar de su conciencia todos los reparos contra ella (incluso reparos de importancia). Es el motivo de probabilidad", explica Joseph Lortz. Este historiador sostiene que, en realidad, lo que pretendían los jesuitas con ello era, por un lado, evitar en las personas escrúpulos innecesarios que entorpeciesen una sana conducta, y por otro, mostrarles la posibilidad real de la salvación aceptando el hecho de la medianía moral de los hombres. No obstante, continúa, "el probabilismo encerraba en sí mismo el peligro

[154] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.

de atenuar la seriedad moral (laxismo). Fue la aplicación práctica del probabilismo, más que su defensa teórica, lo que acarreó a los jesuitas la acusación de *morale relachée*"[155].

Los autores de los Planes proponen más bien autores de la escuela *probabiliorista* como Natal Alejandro (m. 1724) y Daniel Concina[156] (m. 1756), dos de sus más famosos exponentes. El *Probabiliorismo* sostenía que la opinión menos segura en favor de un determinado acto moral puede ser lícitamente seguida sólo si es más probable que la opinión segura contraria. Este sistema moral, que fue calificado por algunos como rigorista, fue seguido por agustinos, carmelitas, trinitarios, teatinos, algunos benedictinos e inclusive jesuitas como Tirso Gonzalez, profesor de Salamanca y autor de *Fundamentum Theologiae Moralis*, trabajo que no fue aceptado en su momento por el General de la Compañía, pero que finalmente fue publicada en 1694.

El manual de Concina *Theologia Christiana dogmatico-moralis* –que circuló no sólo en San Carlos sino en el seminario de San Antonio Abad y talvez en otros colegios y seminarios del Perú– combatió severamente las doctrinas probabilistas de los jesuitas.

Rodríguez de Mendoza y los demás reformadores recomiendan que junto al estudio de los autores propuestos para la Teología Moral se consulte a "Santo Tomás y a Silvio que es su mejor intérprete", así como "al Estío", esto es, Guillermo de Estío (1542-1613), profesor de Douai conocido por sus comentarios al *Maestro de las Sentencias* de Pedro Lombardo.

[155] LORTZ, Op. cit., t. 2, p. 296.
[156] Cf. VACANT et. al. Op cit. *Concina*, p. 676.

Derecho

Derecho Natural y de Gentes: Heinecio

Tal como en las otras áreas de estudio, los reformadores carolinos siguieron en Derecho los cambios ocurridos en las universidades de España y de Francia principalmente. Una de las materias en donde se mantiene el mismo criterio en los cambios operados, tanto en los Planes de 1787 como en las Constituciones de 1771, es el Derecho Natural. Si hay un autor cuyas varias obras son insistentemente recomendadas en ambos programas curriculares por su claridad y exposición precisa es Johann Gottlieb Heinecke, conocido como Heinecio o Heineccius.

> De los católicos que conocemos sólo hay dos proporcionados por su tamaño que son Schwart en el compendio que trae al fin de su obra y el Genuense en el tratado *De Jure et officiis* en el tomo primero de su metafísica. Los demás o son muy difusos o incompletos. De los protestantes, otros dos, Burlamachi, traducido al latín y Heinecio. Los demás son muy difusos y, peligrosos en sus doctrinas. De estos cuatro el Schwart es indigesto por no decir más; el Genuense no es para niños y en el tomo cuarto de su metafísica no es completo. El Burlamachi tampoco es completo, está mal traducido, el latín muy estudiado y se roba la hermosura y gracia al original. Queda solo Heinecio quien por muchas razones debe ser preferido, primero porque es el que se ha elegido en la corte en donde se, imprimió con este fin con notas puestas por Joaquín Marín y sacadas por la mayor parte de los sabios Fineti, Concina y otros a quienes con fidelidad se remite.[157]

La selección de este autor se explica por la opción de las autoridades universitarias por el fomento del Derecho Natural y de Gentes desarrollado por el jusnaturalismo de tipo racionalista de la denominada Escuela Suiza[158], cuyos representantes estructuraron sus sistemas sobre las bases jurídicas construidas por Grocio, Puffendorf, Wolff y Thomasius. "La llamada Escuela Suiza juega un papel decisivo en la recepción y transmisión de los autores alemanes de derecho natural con respecto a los países latinos, incluyendo a la misma Francia, la cual los recibirá de la misma manera que por ejemplo España, y lo que es más significativo en los mismos años. En Francia, la primera cátedra de Derecho natural se

[157] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.
[158] ALVAREZ DE MORALES, op. cit., p. 140

establecerá en 1774, en el Colegio de Francia de París. Como vemos, en España, la primera cátedra se establece en 1774 en los estudios de San Isidro en Madrid"[159]. Así quedó desterrada de las aulas la tradición del jusnaturalismo escolástico desarrollado por Francisco de Vitoria y otros autores de la Escuela de Salamanca.

La concepción del Derecho Natural de esta escuela es diferente de la doctrina jusnaturalista escolástica tradicional. Según esta nueva concepción, la ley natural sólo es conocida por medio de la razón –aunque esta capacidad sea común a todos los hombres– y no necesariamente está inscrita en el orden ontológico de la naturaleza creada por Dios. Esta diferencia de enfoque epistemológico es importante porque con esta base racionalista de matriz protestante se introduce una ruptura entre teología moral y derecho natural, pues Pufendorf –de quien Heinecio es fiel discípulo– siguiendo sus principios protestantes plantea que el derecho natural sólo es válido en el ámbito temporal, dejando para la teología los asuntos de la vida eterna. Este cambio no sólo abre el camino para una cada vez mayor autonomía del Derecho sobre cualquier norma exterior a ella, sino que dio una nueva base jurídica doctrinal para la justificación del absolutismo, pues el Estado "desemboca así en un convencionalismo moral y jurídico en el que la moralidad queda asimilada a la legalidad"[160].

Se sabe que Rodríguez de Mendoza y los autores de los Planes tuvieron conciencia de esta matriz racionalista y protestante de Puffendorf, aunque no necesariamente de todos los cambios que suponía la adopción del jusnaturalismo racionalista en el Colegio Carolino. Al

[159] Ib. 141. Los principales representantes de la Escuela Suiza de Derecho fueron Barbeyrac en Lausana; Louis Bourget (1730-1742) en Neuchatel, Pierre de Mussard (1719-1723), Jean Jacques Burlamaqui (1723-1739) en Ginebra; Fortunato Bartolomé de Felice (1726-1789) en Yverdon.

[160] DOIG K., Germán, *Derechos humanos y enseñanza social de la Iglesia*, Lima: VE 1991, p. 113.

parecer, el rector quiso establecer un sistema jurídico de alcance universal, cuya vigencia justificada racionalmente obligase por igual a todos:

> "El derecho natural que trata de las leyes primitivas y originales que promulgó Dios al género humano por medio de la razón, tiene por objeto las acciones libres que caracterizan al hombre de justo o injusto, de honesta o inhumano y torpe. Como es general ha sido comunicado a todos los individuos de la especie humana y todos son responsables a sus leyes. Con solo ser hombre quedan obligados a su cumplimiento. Con respecto a él no hay distinción entre griegos y bárbaros, entre judío y gentil; quiere decir que él obliga igualmente a todo estado y condición y sexo. Y como están impresas en el corazón las máximas que reglan los oficios para con Dios, para con nosotros mismos y para con los otros hombres, su ignorancia a nadie excusa, nadie puede alegarla por disculpa (...) Ni es menos imposible la observancia de éstas, porque la ley fundamental de todo estado es llenar las obligaciones que impone la ley eterna promulgada al hombre. Aún se hace más necesario para tratar con las naciones extranjeras que no están sujetas a nuestra legislación, pues para obligarlas a cumplir los deberes de justicia y estimularlos a desempeñar los oficios de humanidad no hay otro medio que citarlas al común tribunal de la razón"[161].

Rodríguez de Mendoza parece afirmar la primacía del derecho natural sobre el derecho positivo al sostener que "el derecho natural es el fundamento de toda legislación" y que "la sabiduría y la justicia de las leyes positivas se deben calcular por la mayor o menor conformidad que tienen con él". "Por la misma razón –sostiene– la sabiduría y pericia de un letrado no debe computarse por el número de leyes civiles que tiene recopiladas en la memoria, con tanta puntualidad como pueden estar en los códigos que las contienen, sino por aquel tino mental y aquel pulso crítico y prudente con que sabe desentrañar su espíritu y hacer su aplicación"[162].

Heinecio comienza su *Elementa juris naturae et gentium* tratándose de explicar cómo se configuró la sociedad, pues para él, los hombres vivirían felices en el grupo familiar. Plantea así que el origen de la sociedad civil se debe hallar en la necesidad que los hombres tuvieron de protegerse unos de otros, pues había hombres malos quienes liderados por un jefe quería esclavizar y despojar a sus semejantes. La única forma de defensa era pues organizarse en un grupo más amplio, lo suficientemente fuerte como para resistir a los

[161] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos de 1787.
[162] Ib.

malvados. El origen de la sociedad y del Estado se funda, de este modo, en un pacto social ya sea voluntario, ya sea impuesto por un conquistador. Este pacto decide la forma de gobierno de cada sociedad: monarquía, aristocracia, democracia. Dicho *pactum* tiene que establecer una ley fundamental que obliga tanto a gobernadores como gobernados a obedecerla. Sólo aquello que infrinja esta ley será considerado injusto.

De esta manera vemos cómo la doctrina heineciana apoya de manera directa el absolutismo pues pretende eliminar todo dato revelado y todo recurso a la Escolástica para fundamentar su derecho natural. Con ello también se pierde el reconocimiento de una ley anterior a la cual el Rey o el Emperador deben obediencia. Probablemente por esta razón la corte ilustrada de Carlos III recomendó el uso de Heinecio, de lo cual eran conscientes los autores de los Planes:

> "El supremo consejo de Castilla ha conocido la necesidad de este estudio y para promoverlo y perpetuarlo en la monarquía dispuso debidamente en auto de 15 de diciembre de 1780 que ninguno se reciba de abogado sin haber estudiado antes el derecho natural y de gentes y para lograr su perfecta observancia manda que todo los que hubiesen obtenido el grado de bachiller en derecho civil en las universidades del reino y pasasen a Madrid a imponerse en la práctica del foro, concurran precisamente por un año a los reales estudios de San Isidro a oír lecciones de esta facultad, so pena de no ser admitidos a los exámenes de abogacía si no presentan certificación del catedrático de haber cumplido con esta orden, para cuya inteligencia la publicó y mandó fijar por edicto en los lugares acostumbrados el Sr. Manuel de Villafañe, del consejo de S.M. como director general de los reales estudios de la corte. Será pues muy conforme a la razón y a las sabias intenciones del monarca y sus consejos que ante todas estas cosas y como la mejor disposición y preservativo para el estudio de las leyes civiles y eclesiásticas se mande estudiar el derecho natural y de gentes, como en efecto se está practicando en este real convictorio, en cumplimiento de una de sus constituciones"[163].

La importancia del Derecho Natural y de Gentes en la consolidación del absolutismo de Estado no sólo es un asunto teórico sino que tiene que ver con la eficiente administración burocrática y, sobre todo, con el fortalecimiento del regalismo en los asuntos de conflicto de competencias.

> "El estudio del derecho si no es el más importante, a cada particular, es el que más interesa a la sociedad en común. Los errores que se cometen en la defensa y administración de la justicia y los

[163] Ib.

> desórdenes que directa e indirectamente chocan con el buen orden de la iglesia y del estado dependen por la mayor parte de la ignorancia de sus leyes. ¿Pues qué motivo más poderoso para que las potestades de ambos órdenes se empeñen a porfía en promover sus conocimientos, fomentar su estudio y cuidar del buen método para lograr el acierto feliz de tan glorioso y tan importante designio?"[164]

De la misma tendencia es otro autor muy recomendado y que incluso transcribió a Heinecio es Joaquín Marín y Mendoza. Para Marín el Derecho Natural no es otra cosa que el "conjunto de leyes dimanadas por Dios y participadas a los hombres por medio de la razón natural". Del mismo cuño son El Genuense con su tratado *De jure et oficiis*, Juan Bautista Almadi, que elaboró el tratado *Institutiones juris naturae et gentium secundum catholica principia* y que "trae todos los elementos de Heinecio casi en el mismo orden con las omisiones y advertencias necesarias" para su comprensión y corrección, y Javier Pérez López que asumió tesis del racionalismo cartesiano en su sistema. Los reformadores carolinos sostienen que Pérez López está libre de toda sospecha "en punto de religión" y que no es preciso "leerlos con cien ojos para no dejar escapar sus deslices" como sucede con otros textos, por lo que fue aconsejado si faltase el texto de Heinecio. "Fuera de ésto será útil que el maestro maneje a Schwart, los dos Concina, a Desing, a Segismundo Stoff, a Tadeo Verenco, y, por último, a Fineti, en los cuales hallará copia de doctrinas y el origen, progreso y fundamentos de los errores de los herejes y libertinos y sus respectivas impugnaciones".[165]

Derecho Romano, Derecho Patrio y Derecho Canónico

Los autores de los Planes en San Carlos consideraron de lo más importante el estudio del Derecho Civil, entendido como el Derecho Real de España y de las Indias, en

[164] Ib.
[165] Ib.

contraposición al Derecho Romano cuyo estudio se juzgó completamente innecesario. "Por derecho civil –sostienen– entendemos aquel derecho municipal y propio de cada nación, y no precisamente el derecho romano, antes por el contrario sostenemos que de ningún modo se debe permitir en el colegio y en las universidades como necesario e indispensable el estudio de la jurisprudencia romana"[166].

En realidad, cuando Rodríguez de Mendoza y los otros reformadores eliminan el estudio del Derecho Romano –cuyo destierro justifica con una extensa explicación histórica que se remonta al rechazo de los reyes visigodos en España– está aplicando las directivas dadas por la Corona a todas las universidades de España y sus dominios en 1713 y confirmadas en 1741, por las cuales se sustituía el Derecho Romano –para los estudiantes, no para los profesores– por "la lectura y explicación de las leyes reales", asignándole a esta materia las cátedras respectivas. A pesar de ello, motivado quizás por la oposición de profesores en San Carlos, Rodríguez de Mendoza se vio obligado a justificar con gran despliegue de argumentación la necesidad de abandonar por completo el Derecho romano para dedicarse exclusivamente al Derecho Real. Según éste, la eliminación del Derecho Romano se justifica "porque todos aquellos principios y reglas que son dignas de saberse –ya corregidas y discernidas– han sido recogidos en nuestra legislación" y "porque aquellos conocimientos del Derecho Natural y de Gentes que se pueden adquirir en la legislación romana, en el día se adquieren con más solidez y más orden con el estudio del mismo Derecho Natural y de Gentes" de los "modernos"[167]. Además, siguiendo a Heinecio y a Verney, niega que el Derecho Romano sea una legítima base teórica para el Derecho Patrio y que es más conveniente para los estudiantes y para los fines de la materia que ésta sea

[166] Ib.
[167] Ib.

estudiada en español y no en latín. "Concluyamos pues, que siendo inútil el derecho romano, pues las leyes que se han adoptado en España se hallan recopiladas con más orden y claridad por nuestros códigos, pues las máximas y principios del derecho natural que en él se hallan esparcidos se adquieren con mayor distinción y claridad en unas instituciones metódicas de este derecho", finaliza[168].

Para resolver la ignorancia de los estudiantes en materia de Derecho patrio, se propuso el estudio de un par de autores "modernos", "solo hay dos obras adaptables a este fin": *Las instrucciones del derecho civil de Castilla,* de Ignacio Jordán Asso y Miguel de Manuel y Rodríguez y el *Compendio del derecho público y común de España de las 7 Partidas*, de Vicente Viscayno Pérez. De ambas, los planes prefieren a Viscayno, pues la primera "no es completa, porque sólo trata del derecho privado y nada dice del público". "El empeño que tomaron de seguir prolija y escrupulosamente el método geométrico ha ocasionado mucha oscuridad y confusión en esta obra. Hablando con ingenuidad no merece el nombre de instituto; es más bien un índice raciocinado, o hablando con más propiedad es un prospecto o diseño de instituta; en esta clase es muy buena, y es recomendable y sus autores muy dignos de alabanza y creemos que retocándola más y más llegara a su perfección"[169].

Sobre el "Compendio de las 7 Partidas", Rodríguez de Mendoza dice que su mayor virtud es reunir el conjunto de las sentencias de Alfonso el Sabio –que juzga como el código de legislación más sabio que haya existido– y colocarlas "en un orden natural, concatenado, claro y admirable", de modo que es fácilmente perceptible "el lugar a que corresponden en el código de las partidas, para que se pueda ocurrir con facilidad siempre que se quiera ver

[168] Ib.
[169] Ib.

el texto de la misma ley"[170]. Se juzga así que tal manual es el más completo y útil para los estudiantes.

En cuanto al Derecho Canónico, las autoridades carolinas recomendaron el texto del canonista y arqueólogo Giulio Lorenzo Selvaggio (1728-1772), *Institutionum canonicarum* (Padua, 1770) que es escogida porque "sabe dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, que sabe dirimir los límites de ambas potestades"[171]. No parece ser casual que el autor recomendado haya sido no sólo un canonista sino un experto en Derecho Civil referido a las leyes napolitanas de la época y que en el momento de definir los límites entre el poder del Estado y la Iglesia haya mantenido algunos derechos favorables al primero. Después de todo, según los autores de los Planes, la edición de Madrid de 1784 "está acomodada y concordada con las leyes, costumbres y disciplina eclesiástica de España"[172], donde se había consolidado el regalismo.

[170] Ib.
[171] Ib.
[172] Ib.

Capítulo 3

Los Planes y el contexto de la Modernidad

Hemos realizado hasta aquí un examen general de los Planes de Estudios en cuanto contenidos y problemas doctrinales. Conviene ahora establecer –en la medida en que sea posible a partir de las conclusiones aquí obtenidas– las relaciones entre tales contenidos y el contexto social y político de finales del XVIII y comienzos del XIX en los albores del Perú Republicano.

El análisis de los contenidos educativos de los Planes de estudio elaborados en Lima dentro del contexto de las reformas borbónicas permite *re-pensar* algunas explicaciones históricas respecto de la interacción entre la educación universitaria en el siglo XVIII, las macrorreformas educativas borbónicas, el influjo de la Ilustración y de la Modernidad en la universidad y el papel de estas ideas en la independencia.

Relación con las reformas universitarias españolas

Quizás lo más evidente de las reformas educativas realizadas en San Carlos haya sido la conexión con las reformas introducidas con las reformas universitarias en España. Tanto los Planes de Estudio de 1771 como los de 1787 en San Carlos –los dos más importantes de las reformas que aquí son objeto de investigación– recomiendan autores que fueron introducidos en las universidades de la Península y que en grado distinto los tienen como referencia. El primero de estos planes, por ejemplo, introdujo la enseñanza del Derecho Natural y de Gentes y adoptó manuales jurídicos y filosóficos de Heinecio, cuyas obras eran estudiadas en numerosas universidades de España. También propuso la enseñanza de Duhamel y Tournely, autores que aparecen en algunos de estos otros planes. No obstante, como ya se ha referido en el capítulo anterior, el programa curricular de 1771 aplicó sólo parcialmente reformas identificadas con el nuevo espíritu de reforma, por lo que difiere significativamente de los introducidos en España.

En cambio, el segundo de los planes de estudio muestra a las claras que los reformadores de San Carlos tenían un conocimiento amplio de los programas universitarios españoles. Consta en el Plan de 1787:

> "Alcalá y Salamanca toman el partido de estudiar la Suma de Santo Tomás, lugares teológicos por Melchor Cano o Annato y la moral por Cunigliati. El P. Fr. Manuel María Trujillo compone el curso de teología en su plan de estudios de Annato, Cantalapiedra, Consuegra, Mabioni, Wouters, Cabasucio, y Antoine. El illmo. Sr. D. Manuel Rubín de Celis en su plan para el colegio de Murcia, los lugares teológicos del Juenin, la teología escolástica dogmática por el compendio de Berti, hecho por el P. Buzi y la moral por el compendio de Concina y así otros."[173]

Entre los programas universitarios que sirvieron de referencia para el programa curricular de San Carlos, destaca el de la Universidad de Alcalá elaborado en 1770 a pedido de la Corona que implementó un cambio importante en el método de estudio al establecer libros de texto para cada asignatura y sustituir con ello los antiguos dictados; creó cátedras nuevas como la de Filosofía Moral, Lugares Teológicos, Matemáticas y Física experimental; y garantizó la regularidad de las aulas. Rodríguez de Mendoza implementó en San Carlos el manual de Muschenbroeck, que constaba en el primer programa curricular recomendado en Alcalá y que fue recomendado también por la Universidad de Valencia, por ser "del gusto de la corte y aprobado por el soberano" y por la verificabilidad de lo que enseña; y en filosofía a Pierre Leridant también recomendado en dicha universidad. Queda claro también que este rector conocía bien los planes de Salamanca, aunque por supuesto sólo aplicó en San Carlos las modificaciones relativas a las reformas modernizantes ordenadas desde la elite gobernante, como el uso del manual de François Jacquier –que también fue aplicado en Alcalá y Valencia– que el Consejo de Castilla ordenó implementar en 1787 y que fue aplicado en ese mismo año en San Carlos. Tanto la introducción de Muschenbroeck como la de Jacquier respondían a una voluntad explícita de la Corona, como se puede observar en

[173] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.

el hecho de que el mandato real para que se incentive el estudio del texto de filosofía de Francisco Villalpando –libro premiado por la Corona por haber realizado una síntesis que incluía las ideas de Descartes, Malebranche y Leibniz– sólo en los centros que no dispongan de tales autores[174]. Rodríguez de Mendoza evidencia que también conocía bien los planes de otras universidades como Sevilla, Valencia y Oviedo, así como de colegios en los que se había aplicado la reforma modernizante como el Seminario de San Fulgencio, en Murcia, desde 1774 bajo la dirección del P. Manuel Rubín de Celis, "el cual llegó a ser más tarde famoso por su instrucción moderna a cargo de maestros seglares progresivos"[175].

El texto teológico de Duhamel y el de Calmet, autores que constan en el programa curricular de 1787, aparecen también en los planes de estudios de Sevilla de 1768, que fueron elaborados por Pablo de Olavide[176]. De hecho, la influencia del plan de Olavide no debería sorprender, no sólo porque era un destacado ilustrado peruano, sino porque dicho programa curricular, bajo los auspicios de Campomanes, fue inicialmente elaborado para ser aplicado a todas las universidades y colegios de los dominios de España. La Historia eclesiástica de Natal Alejandro y Fleury fue implementada en varias universidades españolas. En Granada ya se impartían los textos de teología moral de Concina y del mismo Natal Alejandro; mientras que en Valencia los de Juenin y Genet.

No obstante quede clara la influencia de los centros educativos españoles en las reformas carolinas, sería erróneo afirmar que los Planes de Estudio fueron copiados de aquellos que regían las universidades de la Península. Ningún programa curricular español se ajusta

[174] Cf. HERR, *Richard. España y la revolución del siglo XVIII.* Madrid, Aguilar, 1979, p. 141-142.
[175] Op. cit., p. 143.
[176] Olavide, ilustrado peruano protegido de Campanes y del Conde de Aranda, elaboró el plan de la Universidad de Sevilla redactando una larga introducción sobre el estado en que se encontraban las universidades en España y proponiendo ante ello la sujeción de la Universidad al Estado, la superioridad de las universidades sobre los colegios, acabando con los privilegios corporativos de éstos últimos y, por último, una educación impartida a la élite, los más capaces, que se disponen a servir al Estado.

idénticamente a los que elaboraron los reformadores en Perú. Quizás el caso más claro de la relativa autonomía de que gozaban las autoridades educativas haya sido la introducción de los textos principales de Galo Cartier en el programa de 1771 y que no aparece en los planes españoles. Para el caso de Rodríguez de Mendoza y sus colaboradores, éstos conocían los libros de texto que recomendaban; hacían críticas a otros usados en las universidades españolas en reforma y buscaban específicamente no alinearse con ningún "partido", es decir, escuela teológica o de otro orden, como acostumbraban hacer los eclesiásticos de una u otra orden; tomaban como referencia las reformas introducidas en San Carlos y parcialmente ejecutadas en San Marcos como argumento para su aplicabilidad o inaplicabilidad. Así pues, aunque los planes de estudio de San Carlos fueron elaborados examinando otros programas universitarios, éstos fueron redactados especialmente para sus propias instituciones, atendiendo la orden real dada después del fracaso de la uniformización de los programas universitarios, de que las autoridades debían elaborar sus propios programas curriculares dada en la Real Cédula de 1768[177].

Estado, educación y política

Los planes de estudio son una muestra de la voluntad de la Corona borbónica por someter la educación en España y América a una sistemática planificación y control, en concordancia con los ideales y postulados ilustrados. Como ya hemos visto, la presencia de funcionarios ilustrados en la corte borbónica que impulsaron reformas en Salamanca,

[177] "Por tanto y deseando satisfacer en punto tan importante las Intenciones dé Su Mag. explicadas en dichas Reales Cédulas, y especialmente en las Reales Ordenes dirigidas á este Superior Gobierno con fecha 25 de Octubre de 1768, en que contestando por medio del Exmo. Señor Conde Aranda los informes que se le dirigieron sobre esta materia, le encarga y ordena que proceda inmediatamente á la reforma de los colegios de esta Capital, disponiendo las reglas que se considerasen oportunas para su direccion y el Plan de Estudios que deba seguirse y ponerse en execucion y práctica, pendiente de su Real aprobacion". Plan de Estudios de 1771 para la Universidad de San Marcos y el Colegio de San Carlos.

Alcalá y otras universidades españolas fueron decisivos para la aplicación de los cambios en materia de contenidos educativos en el Virreinato del Perú, a través de funcionarios y del clero que concordaba con los cambios doctrinales.

Los planes de estudio, por estar basados en libros de texto y no en el criterio del profesor de turno que elaboraba su propio curso sobre la base de dictados y comentarios, facilitaron la tarea de las autoridades de controlar los contenidos impartidos en las universidades y colegios, pues tales planes debían pasar por la aprobación obligatoria del gobierno central. La propia idea de planes de estudio indicaba no sólo la conveniencia de una adecuada programación curricular sino una manera por la cual el Estado podía implementar las reformas educativas en su función de *administrador activo*.

Las autoridades educativas, por otro lado, inclusive los colegios regidos por clérigos, sabían que tales planes debían estar de acuerdo con las ideas de la elite ilustrada en España y que un programa que fuera considerado reaccionario a las reformas podría causar censura o inclusive animadversión contra la propia institución. La entonces reciente expulsión de los jesuitas fue un hecho que recordaba permanentemente la política de Estado de no permitir que entidades corporativas obstaculicen sus proyectos. En su propuesta más radical, al inicio de las reformas, los ilustrados de la elite gobernante española querían revocar los derechos sobre las cátedras de teología que detentaban las órdenes religiosas, argumentando pretender acabar con las disputas entre escuelas y con los privilegios de los colegiales, una vez consumada la expropiación a los jesuitas. Se abstuvieron de tal idea sólo por la cerrada oposición que habrían encontrado dentro y fuera de los claustros[178].

Los dos principales planes de estudios examinados en el presente trabajo fueron sido redactados bajo la égida de explícitas y concretas órdenes del Estado. Como ya se

[178] Cf. ÁLVAREZ DE MORALES, op. cit., p. 127.

mencionó el Plan de Estudios de 1771 se elaboró obedeciendo la Cédula Real de 1768, por iniciativa del Conde de Aranda[179], mientras que los de 1787 fueron la respuesta a la Cédula de 1786 promulgada por el Consejo Real por la cual se procuraba conseguir una mayor uniformidad en las universidades, colocando como referencia a la Universidad de Salamanca. En la introducción de tal disposición se observa que tal uniformidad había sido uno de los objetivos del Estado, a pesar de su fracaso final. Las disposiciones del poder central, no obstante, no son suficientes para explicar la aplicación de las reformas en los colegios y universidades. Como lo demuestra Rodríguez de Mendoza, y como contraejemplo los autores del Plan de 1771, las órdenes reales necesitaban de autoridades locales que estuvieran dispuestas a implementarlas.

Ahora bien, no es conveniente sobredimensionar el control del poder central en las reformas. Tanto en España como en el Perú las instituciones gozaron de relativa autonomía para elaborar sus planes, como fue el caso de las ya mencionadas Constituciones de 1771 de San Marcos. Por otro lado, las autoridades locales se mostraron limitadas en su capacidad de intervenir directamente en las cátedras y en los planes, probablemente a causa de la insuficiencia de funcionarios calificados para este tipo de tareas, de la oposición corporativa de catedráticos y de lo esporádicas que fueron las *visitas* oficiales. Aún así está claro que los rectores tenían la obligación de presentar periódicamente ante las autoridades reales y virreinales un informe sobre el estado de la institución que tenían a su cargo.

[179] "El Conde de Aranda, el nuevo gobernador, que venía a sustituir al Obispo de Cartagena, pertenecía al grupo de aristócratas ilustrados", que se había ido formando como consecuencia de haber realizado estudios en el extranjero, especialmente en Francia, por tanto, había recibido una educación radicalmente distinta al resto de la aristocracia a la que era tradicional en el resto de la aristocracia española que se formaba en los Colegios Mayores. Su nombramiento fue decisivo para la línea política que se siguió en adelante. Con él entró en el Consejo, como fiscal, Moñino, el futuro Conde de Floridablanca, que vino a unirse a Campomanes, que estaba allí desde 1972, ambos manteístas. Estos tres hombres se convertirán en el eje de la política de las reformas que se llevarán a cabo a partir de este momento". ÁLVAREZ DE MORALES, op. cit., p. 66.

De cualquier modo, está claro que las reformas no hubieran podido llevarse a cabo sin un poder central que las auspiciara de manera *pro-activa* ni tampoco sin autoridades locales a cargo de instituciones educativas que estén dispuestas a implementarlas. Ambos establecieron con ese objetivo una suerte de alianza política, aunque al mismo tiempo parecieron responder a un ideal ilustrado que estaba más allá de las meras intenciones políticas, aunque, por supuesto, éstas no estaban de ningún modo ausentes. Cuando las autoridades educativas locales contribuían a la consolidación del despotismo ilustrado monárquico no necesariamente lo hacen exclusivamente por motivos políticos sino también culturales o inclusive religiosos, pues consideraban que le competía al Estado la implementación de las reformas provenientes del espíritu de la Modernidad. Por otro lado, los reformadores de instituciones universitarias o colegiales locales, como Rodríguez de Mendoza, no sólo creían ciegamente en los ideales ilustrados sino también muestran una gran capacidad de manejo político ante las autoridades reales y virreinales. Los juicios de valor que da Rodríguez de Mendoza muchas veces parecen estar en función del impacto que quiere dar ante las autoridades, ajustando su discurso a los intereses de la corte ilustrada de Carlos III, pues sus planes debían hallar aprobación allí. Es por ello que de modo contradictorio, por un lado alaba de manera global la reforma de la Junta de Temporalidades, auspiciada por el poder central, y por otro, establece duras críticas a elementos esenciales de ella, justificando la presentación de los autores recomendados en su plan; o la implacable condena a la educación jesuita, entre otros motivos, a causa del abandono de las ciencias prácticas, cuando en el mismo documento admite después la presencia de un laboratorio de experimentación dentro del colegio confiscado a esa Orden. El Rector de San Carlos se preocupó por informar detalladamente a la Corona acerca de los Planes de estudio y de dejar sentado que tales programas estaban en perfecta consonancia

con las ideas de la elite ilustrada, todo lo cual era usado como argumento para solicitar formalmente su permanencia en el cargo en razón de la necesidad de continuar las reformas. El apoyo de la Corona sólo acabará las autoridades locales comprueben el descuido en que se encontraba el Colegio, al parecer a causa de la fragilidad de su salud y de la escasez de fondos, en un contexto en el que el Estado parecía haber abandonado sus intenciones iniciales de reforma y se encontraba más preocupado con problemas internos como el conflicto entre liberales y conservadores en la Península y las revoluciones hispanoamericanas que comenzaron con fuerza en los inicios de la segunda década del siglo XIX, todo lo cual provocaba cierta desconfianza –sobre todo por parte de las autoridades locales– de los centros de formación de opinión y estructuración de mentalidades.

Conciencia de una era nueva

François-Xavier Guerra en su obra *Modernidad e Independencias* afirma que el rasgo más evidente durante los años que preceden o son simultáneos a las revoluciones hispanoamericanas de comienzos del siglo XIX es "la conciencia que tienen los actores, y que todas las fuentes reflejan, de abordar una nueva era, de estar fundando un hombre nuevo, una nueva sociedad, una nueva política. Ese hombre nuevo es un hombre individual, desgajado de los vínculos de la antigua sociedad estamental y corporativa; la nueva sociedad, una sociedad contractual surgida de un nuevo pacto social; la nueva política, la expresión de un nuevo soberano, el pueblo, a través de la competición de los que buscan encarnarlo o representarlo"[180].

Guerra llama la atención sobre el hecho de que las meras explicaciones de tipo institucional, sociológica o económica, si bien valiosas, son insuficientes para una

[180] GUERRA, François-Xavier. Op. cit., p. 13.

comprensión global del asunto, en el que el cambio fundamental operado en Hispanoamérica no es sólo "la existencia de un nuevo sistema global de referencias en el que se combinan las ideas, imaginarios sociales, valores y comportamientos" sino "la creación de una escena pública cuando este nuevo sistema de referencias deja los círculos privados en los que hasta entonces había estado recluido, para irrumpir en plana luz", es decir, "una nueva legitimidad –la de la nación o la del pueblo soberanos–, una nueva política con actores de una clase nueva que, por primera vez pueden ser llamados políticos, en tanto que se constituyen precisamente para conquistar esa legitimidad"[181].

Este nuevo sistema de imaginarios sociales y comportamientos tienen su origen en un conjunto de iniciativas, que muchos años antes de estas revoluciones, eran promovidas por quienes se identificaban como gestores de esta nueva era. Los planes de estudio que aquí analizamos son parte de este nuevo orden de referencias, como explicaremos más adelante.

Lo que interesa aquí es establecer que los planes de estudio en cuestión muestran precisamente esta conciencia de pertenecer y de estar generando una nueva etapa de la historia. Pablo de Olavide, en su Plan de Estudios de 1768 para la Universidad de Sevilla, que ha sido considerado esencial para conocer el pensamiento de los ilustrados españoles respecto de las reformas universitarias, expresa la necesidad de cambios radicales y no meramente *reformistas*:

> "Conocemos con dolor que en el estado actual de las letras, en España no existen los paliativos para conseguir tan importante fin, pues no se curan las gangrenas con colirios sino con cauterios. Que será inútil suprimir unas cátedras y subrogar otras, quitar las alternativas, separar un cuerpo para reponer otro, dar ésta o la otra forma a las oposiciones y grados, desterrar, finalmente, tales o cuales abusos: estos remedios evitarán algunos inconvenientes, pero dejarán siempre en pie la parcialidad, el espíritu de partido y escolástico, la división de las escuelas, la prepotencia de unos cuerpos respecto de otros, la fertilidad de las cuestiones y demás vicios que infestan las escuelas, y que no pueden exterminarse sino sacándolos de raíz, refundiendo la forma y método de los estudios, y creando, por decirlo así, de nuevo las universidades y colegios por principios contrarios a los establecidos (...)"[182].

[181] Loc. cit.

[182] Plan de estudios de Sevilla, pp. 78-80, in: AGUILAR PIÑAL, Ed. Cultura Popular, Madrid-Barcelona, 1969.

La visión de Olavide que aquí hemos querido resaltar es sólo un ejemplo de los muchos que muestran la visión de la elite ilustrada española e hispanoamericana respecto a la necesidad de que las reformas sean radicales. Rodríguez de Mendoza también parece considerarse a sí mismo como protagonista de un nuevo tiempo, acentuando la idea de que no se trata de mejorar lo ya existente sino de crear un sistema completamente nuevo, en cierto sentido, revolucionario:

> "Dos siglos enteros ha dominado en estos países el demonio de la mala teología y de los innumerables estudiantes que en estos tiempos infelices se aplicaron a cultivar esta ciencia, quizá no han salido 30 sujetos capaces de dar razón exacta de toda la religión de Jesucristo. Pero, bendito sea Dios en todos los siglos eternos que se dignó visitarnos en su misericordia: la memoria gloriosa del sabio Carlos III, en cuyo reinado y por cuyo medio ha hecho hallar en estos lugares la luz de la verdad vivirá en bendición en los fastos de nuestra literatura"[183].
> "A pesar de lo mucho que interesa su conocimiento nada se ha ignorado tanto en las américas como la buena filosofía. Desde su conquista hasta el año de 67, ocupó despótico el imperio literario de este nuevo mundo el famoso Aristóteles. Con la expulsión de los regulares de la Compañía se debilitó en gran parte su dominación tirana (...)"

La radicalidad exigida para las reformas está dirigida a quebrar todo tipo de privilegios corporativistas, propias de Antiguo Régimen, como los que poseían los colegiales o los clérigos regulares que tenían un papel hegemónico en la educación. Dicha hegemonía derivada de derechos corporativos debería ceder a aquellos que mejor desempeñen su función al servicio de la razón y del Estado. Por ello, las reformas favorecieron a los estudiantes que lograron alcanzar una posición por su propio esfuerzo, los *manteístas*, siendo que los propios miembros del Consejo Real español durante el gobierno de Carlos III lo habían sido. Tales cambios deberían alcanzar también a los profesores y autoridades educativas de las órdenes religiosas, que en el caso de la sustitución de los jesuitas fueron elegidos muchas veces clérigos seculares.

[183] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos de Lima, de 1787.

El proceso de cambios, no obstante, no fue tan radical como inicialmente se pensó. Un conjunto de variables contribuyó a la consecución parcial de las reformas, algunas de tipo cultural como el hecho de que un ataque contra otros regulares podía originar una fuerte oposición de la opinión pública respecto de las autoridades españolas, puesto que al fin y al cabo los regulares ayudaban en obras de asistencia social y caritativa y su enseñanza en las cátedras de escuela continuaba siendo apreciada por la sociedad entre las mejores. Hay que tener en cuenta que ni siquiera en la época de las revoluciones liberales hispanoamericanas –salvo el caso de México y muy posteriormente a éstas–, época en que se secularizaron muchas instituciones y se amortizaron propiedades de religiosos, se despojó completamente a la Iglesia de todos sus derechos. Por otro lado, ya nos hemos referido a la incompetencia de algunos miembros de la elite ilustrada de Carlos III para juzgar los contenidos doctrinales de los Planes de Estudio propuestos por las distintas universidades y colegios, como los informes de *Respuesta Fiscal* elaborados por Campomanes y Floridablanca para las universidades de Salamanca y Alcalá en 1771. Claro que este desconocimiento de las diferentes materias doctrinales fue compartido también por algunas autoridades de universidades sin mayor tradición que no conocían los nuevos autores, pero que los incluían a causa de las órdenes reales (evidentemente éste no fue el caso de Rodríguez de Mendoza). No debe haber faltado tampoco la influencia de los regulares ante autoridades públicas pues está claro que poseían importantes contactos en el ámbito local y metropolitano. Más importante sin embargo, fue la falta de dinero necesario para llevar a cabo las reformas, dado que cada colegio debía velar por su propia manutención. La falta de liquidez debe haber pesado, sin duda, en el momento de querer despojar a los colegiales de sus privilegios dado que eran éstos quienes sostenían en buena parte los gastos del colegio y alterado la política de las instituciones respecto de los colegiales. En los informes que dirige a la

Corona en 1802, Rodríguez de Mendoza pide mayores fondos para el Colegio de modo que se garantice la permanencia de las reformas.

El rector de San Carlos se refiere en dos oportunidades al hecho de que la reforma de 1771 sólo fue aplicada en San Carlos y no en San Marcos. Según parece, en dicha universidad había demasiados obstáculos por parte de los sectores reaccionarios, siendo que las reformas de rector carolino se ubican en el sector innovador. Tales reformas le trajeron el apoyo político de la corte, al punto que permaneció en el cargo por 30 años. Los cambios deben haber encontrado apoyo en los jóvenes estudiantes, quienes imbuidos por el espíritu de la Ilustración y por una política educativa de carácter mucho más pragmático, debieron haberse unido a las reformas. De este modo, el rector de San Carlos, que se concibe a sí mismo como un adelantado de su época, no encontró mayores problemas en los profesores de esa institución para implementar las reformas, pues una parte de ellos fueron reclutados entre los jóvenes, siendo el vice-rector y secretario discípulos suyos. Hay aquí un interesante asunto generacional que conviene que sea estudiado más a profundidad.

Ilustración, Modernidad y reformas

Como hemos visto, parafraseando a Guerra, lo radicalmente nuevo de las reformas educativas borbónicas en América parece ser este nuevo conjunto de ideas, imaginarios, valores y representaciones que se convirtieron en política de Estado y que sólo años más tarde mostrará su carácter de *ideología*[184] al convertirse en importante factor de las revoluciones hispanoamericanas.

[184] Entendida, de modo general, como la estructura de ideas que ofrece una particular cosmovisión y que conduce por su propia lógica a la trasformación de la realidad social y cultural.

Tal afirmación conduce a preguntarse por dos asuntos fundamentales: *en qué medida las reformas pueden ser consideradas "ilustradas" y en qué medida éstas preparan el universo intelectual hacia la independencia o hacia el fin del Antiguo Régimen.* Sobre la primera cuestión es necesario llamar la atención hacia el carácter ambiguo de la Ilustración, lo que ha llevado a algunos a calificar ciertas posturas en el orden filosófico, teológico y jurídico de ilustradas y a otros a afirmar lo contrario. Ello, sin duda, se debe al carácter polivalente del término "Ilustración" cuando ha sido aplicado a la educación, que puede ser entendido bien como la mera promoción de las ciencias experimentales y positivas, bien como una "voluntad pedagógica"[185] diversa al escolasticismo, bien como el fomento de las ciencias prácticas en favor de proyectos de promoción humana, bien como una cosmovisión radicalmente diversa de la que predominó en el Antiguo Régimen.

Como ya ha sido establecido para el caso de España y de América, el movimiento ilustrado adquirió allí matices distintos a los de otras naciones europeas, especialmente en lo relacionado a los problemas teóricos relacionados directamente con la religión. Tanto en la Península como en las Indias los ilustrados no adoptaron el deísmo, la construcción de una religión natural o incluso el ateísmo. Como explica Antonio Domínguez Ortiz, mientras que los inicios de la descristianización en Europa eran ya visibles en el siglo XVIII, "en España no sólo el ateísmo sino el puro deísmo eran prácticamente inexistentes; incluso los personajes, los ministros que han pasado a la historia como volterianos y descreídos eran en el fondo tan creyentes como los demás"[186]. Por ello, muchos historiadores han utilizado el

[185] Ver SAUGNIEX, J. *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807).* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, p. 46.
[186] DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 141.

término de "Ilustración Católica" para referirse a las características particulares que adoptaron las ideas ilustradas en Hispanoamérica.

Las reformas educativas se encuentran en este contexto y nunca significaron un ataque directo contra ninguno de los dogmas del catolicismo, pero constituyeron por un lado la crítica a una metafísica que otorgaba base filosófica al estudio de la teología católica, y por otro lado, supusieron una crítica general y una nueva propuesta, orientada por nuevos intereses, a los contenidos impartidos en las aulas universitarias. Examinando los planes de estudio de San Carlos, se puede afirmar que si bien es cierto que los contenidos no proponen los planteamientos teóricos deístas o naturalistas, tampoco es una ilustración enteramente inocua respecto de los fundamentos para justificar racionalmente la religión cristiana. Los reformadores en Lima consideraron como *necesaria* la adopción de ciertos presupuestos epistemológicos y éticos de la filosofía moderna para desarrollar un sistema de conocimientos compatible con los conocimientos de la práctica experimental y en general de las ciencias positivas. Tal fue el reto de Rodríguez de Mendoza y la razón por la cual propone el estudio de textos eclécticos, como el de Duhamel, que intentan conciliar el cartesianismo y los conocimientos newtonianos con los principios del sistema escolástico. Los creadores de los Planes de Estudio en San Carlos no pensaban que era necesario desterrar la metafísica como materia de estudio de las escuelas, sino por un lado disminuir su peso dentro del programa de cursos y aumentar su comprensión mediante el empleo de la lengua vernacular y al mismo tiempo enseñar una ontología que pueda ajustarse a los paradigmas de la filosofía moderna expresada especialmente en Descartes y Newton. Con ello se pretendía eliminar las disquisiciones inútiles de la Escolástica tardía y abrirse a la explicación de las ciencias naturales dada por Newton y otros científicos. No obstante, como resultado de estos cambios en el orden filosófico se terminó por restar validez a la

metafísica aristotélica y tomista, en favor de un sistema epistemológico de base racionalista que a la larga terminará por quebrar el sistema filosófico escolástico clásico como conjunto, como sostiene Etienne Gilson[187]. Ello porque mientras la filosofía moderna inaugurada por Descartes parte del principio de que el conocimiento debe tener a la razón como único criterio de referencia; la escolástica clásica, especialmente el tomismo, "parte de un solo y único criterio: la comprensión existencial del ser"[188].

De este modo, los reformadores de San Carlos desestimaron la crítica de varios catedráticos, especialmente provenientes de Salamanca y anteriormente de la Compañía de Jesús, que consideraban que los presupuestos racionalistas y la crítica a la metafísica podrían ser incompatibles con principios filosófico-teológicos cristianos, y que la ontología y los nuevos descubrimientos científicos pertenecían a distintos órdenes de conocimiento pero que no debían entenderse como contrapuestos.

> "Los [principios] de Newton, que si bien disponen al sujeto para ser un perfecto Matemático, nada enseñan para que sea un buen Lógico y Metafísico; los de Gassendo y Cartesio no simbolizan tanto con las verdades reveladas como las de Aristóteles (...)"[189]

Como explica Regis Jolivet: "La cuestión acerca de la esencia de los cuerpos no es un problema importante para las ciencias físico-químicas. Sobrepasa, en efecto, la competencia de lo puramente físico, en cuanto se trata de descubrir, no precisamente los elementos de los cuerpos (moléculas, átomos, iones, electrones, neutrones, protones, etc.), que constituyen el objeto de las ciencias, sino los *principios intrínsecos* de su constitución. En otros términos, el físico no va, ni puede ir, *en cuanto físico*, más allá de los cuerpos

[187] Cf. la explicación sobre este asunto en Serge-Thomas Bonino, *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, Scripta Theologica, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Vol. XXVI/3, 1994.
[188] Cf. BONINO, S-Th. Op.cit., p. 19.
[189] Consta en el Plan de estudios de Salamanca de 1770. Citado por SEMPERE, Biblioteca IV, 211, 212, y SARRAIHL, pp. 91-92, in: HERR, Richard. Op. cit., p. 138.

porque incluso los elementos de los cuerpos por más pequeños que sean, continúan siendo cuerpos. La Cosmología, por el contrario, partiendo únicamente de la experiencia, y valiéndose de los resultados de las ciencias físico-químicas, decide ir más allá del cuerpo y determinar los principios de los cuales resultan, no en cuanto son tales o tales cuerpos, sino en cuanto son, pura y simplemente, cuerpos"[190].

Rodríguez de Mendoza, que al parecer conocía algo de este debate, atribuyó la renuencia a la adopción de la filosofía moderna a la ignorancia de los escolásticos sobre esas materias:

> ¡Qué no ha costado la introducción de la filosofía moderna, por la eterna oposición de los aristotélicos? ¿Y acaso esta oposición nacía de conocer en la filosofía escolástica ventaja respecto de la moderna? De ningún modo, sino solo porque los ponía en la precisa disyuntiva o de hacer un nuevo estudio o pasar la clase de ignorantes. Terrible aprieto ¡Por eso, así como los incrédulos llaman preocupación a la religión porque los atormenta y desbarata, así éstos tomaron el partido de llamar errores y novedades pueriles los nuevos sistemas y descubrimientos, les molestan, descubren su ignorancia y turban en justicia la injusta posesión de ser temidos por sabios![191]

No sabemos si esto fue exactamente así en Lima, pero podemos afirmar que Rodríguez de Mendoza parece no parece percibir la mencionada oposición entre el punto de partida epistemológico de la filosofía moderna y el de la escolástica. Al mismo tiempo, la oposición que ve entre ambas filosofías parece devenir de asumir no sólo los conocimientos científicos de Newton sino sus postulados filosóficos acerca del modo de hacer filosofía y de cómo interpretar el mundo.

Si nos hemos extendido en este punto es porque resulta esencial comprender que los reformadores tomaron la perspectiva racionalista como punto de partida epistemológico, aunque mantenían la enseñanza de la ontología. Esto es importante para comprender el hecho de que la mentalidad que tiene al sujeto por centro y por principio fundamental de conocimiento –y que venía desarrollándose desde mucho tiempo atrás– haya llegado

[190] JOLIVET, Regis. *Curso de filosofia*, Agir, 12ª edición, p. 112.
[191] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.

formalmente a las aulas de universidades y colegios. Se entenderá así que décadas después quede impreso en tantos documentos públicos y privados la apelación al concepto de razón y que el sujeto-individuo se torne el centro de este nuevo orden de ideas, imaginarios y representaciones. Guerra sostiene que este universo conceptual si bien puede ser identificado con la Ilustración parece responder a un concepto más amplio: el de Modernidad.

> "La Modernidad es ante todo la 'invención' del individuo. El individuo concreto, 'agente empírico, presente en toda la sociedad' va a convertirse ahora en el 'sujeto normativo de las instituciones'[192] y de valores. El proceso viene de lejos pero llega a su culminación en el siglo XVIII. A través de toda una serie de mutaciones que afectan progresivamente a los diferentes campos de la actividad humana, el individuo y los valores individualistas se fueron imponiendo. Progresivamente, el individuo va ocupando el centro de todo el sistema de referencias, remodelando, a pesar de la inercia social y de múltiples resistencias, el imaginario, las instituciones..."[193]

En el ámbito de la educación de nivel universitario, diversos cambios conceptuales de esta mutación cultural van a constituir finalmente esta Modernidad. Uno de ellos es el estudio del Derecho Natural y de Gentes, de fundamento racionalista, que coloca el origen de la sociedad y del estado en un pacto social sea voluntario o impuesto, justifica teóricamente el absolutismo y los derechos del Estado, elimina todo recurso a la Escolástica para fundamentar su derecho natural, planteando así una ruptura entre derecho natural y teología moral[194]. Las mutaciones en materia de moral, en la manera de concebir la relación Iglesia-Estado y la protección de las regalías reales son algunos otros de estos cambios conceptuales, que trataremos en seguida.

Es necesario aclarar que la *Modernidad Alternativa*, como Guerra se refiere a este proceso de mutación cultural cuando se la aplica a Hispanoamérica, tuvo a las universidades y colegios solamente como uno de los canales –y no el más importante– para su difusión en

[192] DUMONT, *Homo hierarchicus. Essai sur le système de castes?* Gallimard, París, 1966, p. 22.
[193] GUERRA, F.-X. Op. cit. p. 85.
[194] Cf. HERR, Richard, op. cit. 148.

el Perú, pues se difundió con mayor fuerza en las elites a través de las sociedades, academias y publicaciones. Ahora bien, si bien es cierto que la presencia de estas ideas en la universidad y en los colegios se debe en mucho al espíritu de la época, el *zeitgeist*, del mundo intelectual de entonces, y que no se debe considerar a los planes de estudio como la única vía ni la principal usada para difundir y promover las ideas ilustradas en las elites limeñas, queda claro que la educación impartida en San Carlos y en otros colegios y universidades fue un factor importante para este cambio de mentalidad.

En resumen, la Ilustración entendida como el movimiento centrado en la razón como único criterio de verdad, escéptico de la validez de la metafísica, promotor de una ética autónoma e independiente de cualquier instancia moral objetiva y externa al sujeto, propulsor de la absoluta separación Iglesia-Estado y de la sujeción de aquélla a éste, fue sólo parcialmente adoptado en las reformas curriculares de Lima. Pero es posible encontrar elementos de todo esto en las propuestas académicas.

Iglesia, Teología y reformas

Para comprender de manera integral el importante papel que la Iglesia Católica tuvo en las reformas educativas del siglo XVIII es necesario ante todo comprender la lógica de su pensamiento y las acciones que derivaron de éste. "La tendencia secularizante de la época actual –comenta Domínguez Ortiz en el inicio de su capítulo dedicado a la política religiosa de Carlos III– constituye, en cierta medida, un obstáculo para apreciar la importancia que los temas religiosos tenían en pasados siglos, cuando la Iglesia era poderosa, lo mismo en el plano temporal como en el espiritual, y la religiosidad un componente esencial de todas las actividades humanas. Las aproximaciones actuales de los historiadores suelen dirigirse por caminos oblicuos, bien insistiendo en el tema de las represiones, en los estudios

económicos de las instituciones eclesiásticas, o en diversos aspectos de la religiosidad popular, siguiendo la boga de los estudios de las mentalidades. Trabajos, en suma, que iluminan aspectos marginales de la cuestión sin penetrar en su propia esencia: la fe"[195].

Tanto en España como en América las reformas ilustradas o modernas en las instituciones educativas fueron apoyadas por una porción significativa de los miembros del clero. Algunos ideales no antirreligiosos del movimiento ilustrado debieron seducir a muchos obispos y presbíteros: la búsqueda de la "felicidad" de los hombres y pueblos a través de su instrucción y de poner a su disposición los conocimientos útiles obtenidos de las nuevas ciencias, la idea de otorgar instrucción a todos –aunque no del mismo nivel– y que la educación sea "pública y abierta", y la propuesta de un método científico que parece inmune a las impugnaciones. "Felicidad material y espiritual, colectiva e individual, o más bien, felicidad de cada uno a través de la de todos, para lo cual el bienestar material de los ciudadanos y de la nación es condición necesaria", explica María Carmen Iglesias[196].

No sorprende, por tanto, que las reformas modernas del presbítero secular Rodríguez de Mendoza no sólo no estén en contraposición con la jerarquía de la Iglesia sino que de manera por lo menos parcial hayan sido promovidos desde ella. De hecho, en el siglo XVIII la Iglesia en el Virreinato del Perú estaba dividida respecto a la conveniencia de adaptar las ideas y las iniciativas provenientes del pensamiento ilustrado. "El cambio de pensamiento que se produjo en el siglo XVIII afectó tanto la población civil como al clero, puesto que las nuevas ideas como el racionalismo cuestionaban la validez de las religiones reveladas y, por lo tanto, la universalidad de la Iglesia de Roma. Además tomaban cada vez más fuerza

[195] DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. Op. cit. p. 141.
[196] IGLESIAS, María Carmen. *Educación y pensamiento ilustrado*. In: AA.VV. *Actas del Congreso Internacional "Carlos III y la ciencia de la ilustración"*. Madrid, ES, diciembre de 1988, p. 6.

las doctrinas regalistas conducentes a subordinar las iglesias nacionales al poder temporal (...)"[197].

Lo cierto es que hasta antes de la Revolución Francesa y la persecución que desatara contra la Iglesia, la postura de la jerarquía católica respecto de la Ilustración era ambivalente. Por un lado, los Obispos y el clero en general se mostraron dispuestos a apoyar iniciativas vinculadas con el desarrollo de las ciencias útiles que tengan por finalidad la promoción humana y el desarrollo integral de los pueblos. Se sabe que el Obispo de Trujillo, Martínez de Compañón (1738-1797) recorrió su diócesis durante cuatro años acompañado de dibujantes y geógrafos con el objeto de estudiar la flora y fauna, los grupos étnicos y sociales y la geografía de la región, y que el Arzobispo Bartolomé de las Heras aprobó la inauguración y bendición del Cementerio General de Lima –que hasta entonces era una ocupación exclusivamente eclesial– como signo de "ilustración e higiene"[198]. Ellos seguían el mismo camino que otros obispos en España que fueron calificados de ilustrados, como José Climent que en Barcelona creó diez escuelas gratuitas parroquiales; el cardenal Francisco Lorenzana, quien en México auspició la publicación de gramáticas de lenguas indias y de obras arqueológicas e históricas, construyó un hospital y convocó al IV Concilio "cuyas actas son un resumen del programa religioso y cultural de los ilustrados"[199]; González Pisadro que en Oviedo creó dos cátedras de Medicina; González Lazo que en Plasencia financió caminos y puentes; y José Molina Lario, que construyó un acueducto para resolver los problemas de aguas de Málaga[200]. Que haya habido algunos obispos

[197] GUERRA MARTINIERE, Margarita. *El clero ilustrado en el tránsito de la colonia a la república*. En: Armas Asín, Fernando (comp.) *La construcción de la iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*; Lima: PUCP. Fondo Editorial, 1999, p. 304.
[198] Odriozola, Manuel de. *Documentos históricos*, t.1, p. 240-247. In: GUERRA MARTINIERE, Margarita. Op. cit. 317.
[199] DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. Op. cit. 148
[200] Cf. Id.

comprometidos con estos proyectos de bien común está relacionado no sólo al hecho de que tales iniciativas puedan haber surgido en obediencia a la doctrina de la fe cristiana antes que a ideales ilustrados, sino a que, durante el movimiento político contra los jesuitas, la Corona eligió algunos obispos que pudiesen sentirse comprometidos con estos proyectos.

La posición del clero del Virreinato frente a las "filosofías de los modernos" en nombre de las cuales se sustentaban muchas de estas iniciativas, no obtuvo ya el mismo consenso que las propuestas de promoción social. "La Iglesia (...) frente a las ideas ilustradas mantuvo cierta reserva, dado que no todas coincidían con la ortodoxia católica, especialmente las que desembocaron en el liberalismo conducente a la libertad religiosa, a la formación de las iglesias nacionales, al jansenismo, a la supresión de los fueros eclesiásticos, a discutir la autoridad universal del Papa, etc."[201]. Aún así, no fueron pocos los miembros del clero que –como Rodríguez de Mendoza– pensaban que la promoción de las ciencias positivas implicaba la asunción de los fundamentos epistemológicos y éticos de la filosofía moderna.

Los planes de estudio de San Carlos y de otros colegios del Perú que estaban bajo responsabilidad directa de la jerarquía de la Iglesia, y en algunos casos de órdenes religiosas, muestran que los contenidos impartidos en San Carlos no fueron un hecho aislado en el Perú. De manera no homogénea, la asimilación de las ideas ilustradas dentro de la Iglesia, con todos sus signos equívocos, se expandió en los centros educativos más importantes del Virreinato del Perú. El Obispo de Arequipa, Pedro José Chávez de la Rosa (1740-1819), implementó una reforma similar a la de Rodríguez de Mendoza en el Seminario San Jerónimo de esa ciudad. Chávez de la Rosa era radicalmente partidario de las doctrinas regalistas y de una doctrina moral más rigurosa. En San Jerónimo estableció un Plan de estudios que comprendía materias como Gramática Latina, Castellana, Hebrea y

[201] GUERRA MARTINIERE, Margarita. Op. cit. 304

Arábiga, Filosofía, Matemática, Física, Astronomía, Sagrada Escritura, Teología en sus diversas ramas, Disciplina e Historia Eclesiástica, Ritos y Derecho Natural y de Gentes, Civil y Canónico. En Trujillo, el Obispo Martínez de Compañón implementó reformas administrativas similares a las de San Carlos y cambios curriculares en el Seminario de San Carlos y San Marcelo de esa ciudad. Reformas similares fueron impuestas también en el Seminario de San Antonio Abad, en Cuzco, en cuya biblioteca se encuentran varios de los autores propuestos en San Carlos.

Como ya se ha dicho, no es conveniente asociar todos los cambios en materia doctrinal con las ideas de la Modernidad, especialmente en lo referente al cambio de perspectiva y de intereses en cuanto a la enseñanza de la Teología. De modo general, tal parece que las reformas introducidas en San Carlos y en otras universidades y colegios del Perú marcaron el inicio de la inversión de perspectiva respecto de la relación de la teología con las otras materias: de modo aún incipiente, materias como la filosofía o la moral, que estaban indisolublemente articuladas en torno a la teología según el principio de *ancilla theologiae*, pasan a tener cierta autonomía respecto de ésta, en un intento de modernizar sus contenidos. Este parece ser el origen remoto de la división de materias en forma de compartimentos estancos que se percibe en el siglo XIX con la adopción de las reformas positivistas en el ámbito de la educación.

A veces se ha identificado la preocupación por los estudios bíblicos, por la teología positiva y por la Patrística como producto del espíritu de la Ilustración, dado que ellas serían muestras de ciencias positivas. No obstante, es necesario indicar que la preocupación por este tipo de estudios en España y en América se remonta a por lo menos dos siglos atrás con las inquietudes suscitadas por Melchor Cano y otros, y cuando constituía una inquietud de la Iglesia y del Estado.

Que el Estado se haya preocupado por la reforma en el campo teológico era completamente comprensible pues trataban sobre el fin de más alta significación para el hombre (y en consecuencia para el Estado): la salvación humana. Las materias de esta Facultad eran consideradas las más importantes y las que alcanzaban los temas que vinculaban, en un intento de síntesis, todos los demás: el *núcleo* de una cosmovisión. Para quien crea que los temas teológicos carecen de la importancia que tienen los jurídicos o filosóficos-políticos, es necesario recordar que en la época esto no era considerado así. Tales asuntos eran subjetivamente relevantes para los miembros de esa sociedad, al punto que en varios de los documentos expedidos por el Estado se alude a esta clase de temas.

Por otro lado, los problemas teológicos y morales –derivados estos últimos de la discusión teológica– tuvieron consecuencias políticas pues, por un lado, las autoridades reales y virreinales justificaron la intervención del Estado sobre la Iglesia invocando razones de tipo teológico y sobre todo moral; y, por otra parte, vieron la necesidad de favorecer autores cuyas doctrinas teológicas y morales sean compatibles con la "filosofía de Estado" propuesta por la elite ilustrada del entorno de Carlos III. Una sola muestra de la importancia *objetiva* que las autoridades dieron a estos problemas es la Real Cédula por la cual el Virrey Amat convocó el Concilio Limense de 1772, estableciendo que se reúne "para exterminar las doctrinas relajadas y nuevas sustituyendo las antiguas y sanas" aludiendo con ello a la enseñanza del probabilismo por los jesuitas y promoviendo reformas educativas. De un modo más general, se puede afirmar también que las autoridades sabían que irían a ser juzgados por la sociedad por su disposición hacia la Iglesia lo cual constituía una variable política importante a considerar.

Para Rodríguez de Mendoza, el agente principal de la reforma de la teología debe ser el Estado, que cuenta con los medios para establecer el orden en las universidades y para

controlar el poder de las órdenes religiosas, especialmente luego de la expulsión de los jesuitas. De hecho, la propuesta de reemplazar la teología escolástica especulativa por la denominada teología positiva encontró buena acogida en la corte ilustrada española tanto respecto de las universidades y colegios de España como de América. Por ello, Rodríguez de Mendoza no duda en alabar las reformas patrocinadas por la Corona en este campo, inclusive aquéllas que consolidan el regalismo imperante:

> "Mas, por desgracia nuestra, al paso que se iba desterrando de la Europa la peste de la teología peripatética, la iba conduciendo el príncipe de las tinieblas a la América para fijarle aquí su domicilio y remplazar por el ministerio de estos teofistas las pérdidas que hacía en el gentilismo por medio de la conquista y predicación del evangelio.(3) Dos siglos enteros ha dominado en estos países el demonio de la mala teología y de los innumerables estudiantes que en estos tiempos infelices se aplicaron a cultivar esta ciencia, quizá no han salido 30 sujetos capaces de dar razón exacta de toda la religión de Jesucristo. Pero, bendito sea Dios en todos los siglos eternos que se dignó visitarnos en su misericordia: la memoria gloriosa del sabio Carlos III, en cuyo reinado y por cuyo medio ha hecho hallar en estos lugares la luz de la verdad vivirá en bendición en los fastos de nuestra literatura".
> "Aunque desde el año del 68 se empezaron a conocer y estudiar algunos teólogos juiciosos, pero era sin adquirir antes las nociones previas de los lugares teológicos y de la historia sagrada y eclesiástica, cuya necesidad no conocían: y así vivían expuestos a los mismos inconvenientes y desórdenes de que hemos hablado. Por tanto la época de su reforma se debe fijar en el año 71, en que la real junta de temporalidades dio a la real universidad de San Marcos el plan de estudios que no ha seguido y que sólo ha practicado el colegio Carolino, no en toda la forma y método que se prescribe sino del modo que ha sido practicable y se creyó más acertado, más útil y ventajoso".[202]

Como se ve, Rodríguez de Mendoza no sólo critica duramente a la teología escolástica especulativa –a la que llega a llamar de "herejía"–, sino propone que sea sustituida por la teología positiva que promueve el contacto directo con las fuentes de la revelación: Sagrada Escritura y Tradición. Según la nueva orientación teológica, la reflexión debe estar centrada en las fuentes originarias, sobre todo en los estudios bíblicos y los Padres de la Iglesia, en particular San Agustín. No obstante, en el caso de San Carlos, parece evidente que Rodríguez de Mendoza y sus colaboradores evitaron la enseñanza de Santo Tomás de Aquino –cuyas obras debían ser el objeto principal de estudio en la enseñanza jesuita de la teología– en primer lugar porque lo consideraban un teólogo "de partido". Para ellos y para

[202] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.

muchos reformistas en España, la doctrina de Santo Tomás era considerada una escuela más entre otras[203], especialmente en lo referente a la polémica sobre el tema de la gracia y libertad, en el que el dominico tomista Miguel Báñez había entablado irreconciliable polémica contra el jesuita Molina. El propósito de estos reformadores era acabar con las disputas doctrinales entre las órdenes religiosas, por lo que veían la necesidad de suprimir el estudio de ese doctor de la Iglesia[204]. La segunda razón era que porque, para él, la *Summa Theologica* constituía un texto que si bien podía ser doctrinalmente bueno, no era útil para la enseñanza por su extensión. Su uso, por tanto, fue considerado impractible:

> "Alcalá y Salamanca toman el partido de estudiar la Suma de Santo Tomás (...) Pero hablando con ingenuidad y con el respeto debido nos parece que los planes de Salamanca y Alcalá si son buenos no son practicables, a menos que no se tome el arbitrio de estudiar unas pocas cuestiones de cada tratado, como lo hacen por acá los que estudian por la Suma de Santo Tomás y por el Clipeo de Gonet que es el gran medio para no saber jamás completamente la teología".
> "El primer año se ha de empezar en el estudio de los lugares teológicos, pero como es difícil no digo hablar con acierto pero ni aun entender la explicación de estos tratados sin tener nociones de la historia sagrada y eclesiástica, de cuya ignorancia han provenido los yerros en que cayeron los teólogos escolásticos y no se vio libre el mismo Santo Tomás ('), deberá sin duda empezar el curso por unos elementos de la historia".[205]

Ahora bien, el asunto relacionado con la religión que más interesaba al Estado en el siglo XVIII parece ser lo relacionado con la Filosofía y la Teología Moral. Hemos hecho ya referencia a la utilidad de estas materias como medio para formar buenos ciudadanos y buenos cristianos, según la perspectiva de Verney. Por otro lado, los reformadores de San Carlos buscaron también darle especial importancia dentro del programa curricular considerándola una materia formalmente separada de la teología.

> "Esto clama por la reforma y el único medio que puede ser eficaz es mandar se estudie una teología que trate del dogma de escuela compendiosamente y se extienda más en la moral, como lo hace este Habert, por ejemplo, el autor del Curso Petrocorense etc., y mejor que todos el compendio de Du Hamel, por lo que merece preferencia. Y no se satisface con decir que este mal se remedia con disponer se estudie la moral por separado, después de concluir la teología escolástica, como lo

[203] El valor que le dio la Iglesia Católica, como institución, a la doctrina filosófico-teológica de Santo Tomás comienza en realidad a fines del siglo XIX, cuando León XIII recomienda explícitamente su estudio.
[204] Cf. ÁLVAREZ DE MORALES, op. cit. 128.
[205] Plan de estudios del Real Colegio de San Carlos, 1787.

> disponen las universidades de Alcalá y Salamanca y el illmo. Rubín de Celis. Este sería el medio más oportuno de no aprenderla nunca. Después de un curso de filosofía de 4 años y 5 de teología no pueden dejar de llegar muy fatigados del estudio servil a estudiar la moral y con tan malas disposiciones, ¿cómo esperar ningún provecho aunque la estudien que lo regular es no hacerlo? Quede pues asentado que el mejor arbitrio será poner más cuidado en la enseñanza de la moral, sin olvidarse del dogma y siendo para uno y otro lo mejor y más acomodado el compendio de Du Hamel, por él se deberá reglar el curso de teología en la forma o método siguiente".[206]

La preocupación por la Teología Moral y los problemas generados por el probabilismo, que es por lo general condenado, permite percibir que existe un deseo en los reformadores por centrar la reflexión en las implicaciones de la teología en la vida práctica cristiana. Concretamente en San Carlos, se tomaron disposiciones específicas que expresan una real preocupación por la instrucción catequética y por la vida espiritual de los estudiantes, como el hecho de destinar los días feriados a la formación básica catequética de algunos alumnos que podrían necesitarla, dado que esta enseñanza no estaba incluida en el programa curricular; o como las críticas veladas a la catequesis impartida por los sacerdotes y los preceptores de gramática. En los Planes se percibe también una denuncia implícita: la gradual despreocupación o falta de interés en los asuntos de religión entre los alumnos, lo que implica ya una situación velada de la secularización de la sociedad, especialmente en las elites.

En materia de moral, las autoridades políticas y educativas introdujeron rasgos jansenistas en su enseñanza –en parte porque eran los enemigos de los jesuitas en este ámbito– recomendando y adoptando textos que tendían al rigorismo moral. Al parecer, el jansenismo no fue visto con malos ojos por los ilustrados de la corte de Carlos III. Hay que recordar que el jansenista Clement se entrevistó en 1768 con el Conde de Aranda, Roda y Campomanes proponiéndoles que acabaran con los partidismos de escuela y que adoptaran un único sistema

[206] Ib.

sobre la base de Santo Tomás y San Agustín[207]. Esta influencia jansenista pudo haber influido de alguna manera en la elite gobernante en el rechazo a la religiosidad popular barroca y el fomento de una religiosidad más "sobria", así como un énfasis moralista en la práctica de acciones morales en desmedro de la experiencia religiosa. "En la lucha que los ministros jansenizantes y los obispos por ellos promovidos llevaron a cabo contra determinadas formas de la religiosidad popular hay que distinguir dos elementos: uno, de raíz tradicional, que miraba a desterrar los abusos y supersticiones y otro que delataba una religiosidad depurada pero al mismo tiempo fría y distante"[208]. Con esta óptica, las autoridades prohibieron los rosarios nocturnos, las comidas de hermandad y las fiestas que acompañaban al día de Corpus Christi, como los *autos* sacramentales. "Nada de esto gustaba a los ilustrados. Y como no les gustaba lo prohibieron. Esta actitud estaba dentro de su óptica elitista. Menos excusa tienen los prelados que secundaron, por convicción o por oportunismo, esta actitud, sin darse cuenta de que estaban preparando el alejamiento de la cultura popular y la cultura religiosa, de que para algunas mentes sencillas era la única vía por donde se les podía inculcar conceptos más elevados, que sin saberlo preludiaban el alejamiento de las masas e incluso su indiferencia ante las quemas de los templos"[209]. Si nos extendemos en este punto es porque de alguna manera las reformas educativas colaboraron en la promoción de la secularización de la sociedad, tanto en las elites como en los sectores populares.

El influjo jansenista otorgó también fuerza a las ideas galicanas que proponían el fortalecimiento del poder de los obispos respecto de la autoridad de Roma. Tal política no sólo concedía mayores responsabilidades a los miembros del clero secular en detrimento de las órdenes religiosas sino que también fortalecía el regalismo. Como afirma Domínguez Ortiz, la

[207] Cf. ÁLVAREZ DE MORALES, op. cit. 128.
[208] DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. Op. cit. 159.
[209] Loc. cit.

política de Carlos III en líneas generales auspició un regalismo más acentuado que el de los Habsburgo. En el plano teórico, la Corona condenó explícitamente la doctrina del *regicidio*, que era impartida por los jesuitas, por la cual ante una situación límite de tiranía y no quedando otro remedio resultaba moralmente lícito deponer o incluso asesinar al monarca. Sin pretender exagerar las implicancias de tal política, que al fin y al cabo parece ser un factor menor en la expulsión de los jesuitas y en las reformas, la condena inmediata de tal doctrina evidencia no sólo una consolidación del absolutismo real sino un fortalecimiento de la defensa de las *regalías* del Monarca. No hay que concebir el regalismo durante la época de Carlos III meramente como una lucha entre el poder civil y el eclesiástico, pues el rey también tenía un poder eclesiástico. "En el fondo se planteaba esta cuestión: ¿Quién dirigiría mejor la Iglesia española: un papa distante por medio de ministros rapaces o un monarca católico y desinteresado? Estos planteamientos se desnaturalizaron, como muchas otras cosas, en la crisis final del Antiguo Régimen, cuando, en el reinado de Carlos IV pasaron a segundo plano los proyectos de reforma y se tendió a no ver en la Iglesia más que una fuente de ingresos para un Estado empobrecido"[210]. Como quiera que sea, resulta claro que las reformas acabaron por fortalecer el poder del Estado sobre la Iglesia.

El antijesuitismo de las reformas

La crítica al probabilismo suponía también un rechazo a las enseñanzas de los jesuitas en materia moral. No obstante parece ser que ello estaba más relacionado con la desfavorecida posición política de la Compañía que propiamente con las doctrinas calificadas de laxistas

[210] Ib. 142.

por sus opositores[211]. La constante referencia en estos planes a una supuesta superación de la enseñanza jesuítica a partir de las nuevas reformas hace necesario explicar su carácter antijesuita.

En primer lugar, es necesario aclarar que Rodríguez de Mendoza, siguiendo quizás cierto espíritu de la época, ataca radicalmente a los miembros de la Compañía de Jesús y a la educación que implementaron en América, identificándolos con todo lo pueda significar de "antiguo régimen" en materias educativas hasta antes de su expulsión:

> "A pesar de lo mucho que interesa su conocimiento nada se ha ignorado tanto en las américas como la buena filosofía. Desde su conquista hasta el año de 67, ocupó despótico el imperio literario de este nuevo mundo el famoso Aristóteles. Con la expulsión de los regulares de la Compañía se debilitó en gran parte su dominación tirana: sectarios ciegos del filósofo griego y guías ciegos de la ciega juventud habían formado un reino de tinieblas".[212]

Este ataque contra los jesuitas y su supuesto servilismo hacia Aristóteles constituye un ejemplo de cómo el discurso de Rodríguez de Mendoza y de otros reformadores se ajustan al discurso oficial. En realidad, si bien es verdad que la Compañía había implementado en su programa de estudios desde 1599, año en que se elabora la *Ratio Studiorum*, el estudio de Aristóteles "en materias de alguna importancia" "a no ser que se encuentre con algo contrario a la doctrina que las academias aprueban en todas partes, y mucho más si se opone a la fe católica"[213]; está demostrado que los jesuitas ya habían comenzado a adoptar

---

[211] "Es de lamentar el descuido de la polémica en torno al probabilismo. El estudio de ese debate, tan importante para la comprensión de la cultura hispanocolonial, implicaría abordar la cuestión no reducida a la de las doctrinas contractualistas. Ni limitada tampoco a un episodio de la tradicional querella entre jesuitas y órdenes rivales, o entre los jesuitas y autoridades locales. Sino estudiada a través de problemas de teología moral generados en torno del probabilismo y, en conexión con él, del jansenismo, así como del regalismo y el Galicanismo en lo que concierne a lo que podríamos llamar la teología política de la época". CHIARAMONTE, José Carlos, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*. Ariel, Historia. Biblioteca del Pensamiento Argentino. 1998, p. 24.

[212] Plan de estudios del Real Convictorio de San Carlos de Lima, 1787.

[213] Ratio Studiorum, Método y programa de los estudios de la Compañía de Jesús, Reglas del Profesor de filosofía, IX.

el estudio de autores de la Segunda Escolástica que elaboraron sistemas eclécticos que incorporaban algunas de las tesis epistemológicas de Descartes[214].

El jesuita Rubén Vargas Ugarte, el historiador que editó los planes de 1787 y que muestra evidente simpatía por el rector de San Carlos, comenta respecto de las afirmaciones *antijesuíticas* de Rodríguez de Mendoza, que éste "influido probablemente por las ideas que corrían en su tiempo, sobre todo entre los amigos del régimen, hace coro con los detractores de la Compañía, expulsada de estos dominios por voluntad de Carlos III. Los enemigos de los jesuitas, alabaron la medida y, tergiversando los hechos, dieron en hablar mal de estos religiosos y en atribuirles muchos de los males que afligían a la sociedad de entonces. Cuando se calmaron un tanto las pasiones y pasó la moda de denigrar a los hijos de Ignacio, otro fue el sentir de los sensatos y prudentes y de los que examinaban las cosas con atención. En cuanto a la enseñanza se refiere, los jesuitas expulsos no hacían sino seguir las corrientes que predominaban en la época y sus planes de estudios no diferían en gran medida de los que estaban en uso en Salamanca y en Alcalá y en las universidades de España. Es posible que, por su vecindad con la Francia, las ideas que comenzaron a prevalecer en el campo filosófico, se extendieran más por la península que por estas regiones, pero es innegable que ya, en los años que precedieron a la expulsión, Descartes y Newton, tenían aquí partidarios y algunos enseñaban sus doctrinas".[215]

Ahora bien, en lo que respecta a la adopción de los fundamentos de la filosofía moderna, la Compañía de Jesús tuvo formalmente una posición crítica tanto ante el inmanentismo

[214] Cf. la sección dedicada a la actividad de los jesuitas en el contexto de la Escolástica de los Tiempos Modernos en VACANT, Alfred y E. Mangenot. *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Paris, Letouzey et Ané, 1903-50, 15 v., *Scholastique aux temps modernes*, p. 1722.

[215] VARGAS UGARTE, Rubén. *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares*. Milla Batres, Lima 1970, p. 128.

gnoseológico de Descartes como al empiricismo de Locke, Berckeley o Hume. Las autoridades de la Compañía de Jesús, en sus tres Congregaciones Generales del siglo XVIII, expresan su preocupación por lo que podía constituir en materia filosófica un abandono de la ortodoxia. Denuncian a quienes adoptan el cartesianismo "por mera fórmula" o a quienes se muestran "afectos a tales novedades" y mandan que se les prohiba enseñar. También condenan a quienes se apartan de la filosofía aristotélica o que "por medio de subterfugios enseñan, en vez de ella, otras opiniones" (Congregación XVI) y a quienes explican su sistema sin defenderlo (Congregación XVII).

No obstante en el plano concreto de la enseñanza hubo varios jesuitas que impartían sus contenidos y recomendaban la lectura de tales autores. José Carlos Chiaramonte, historiador argentino que ha examinado las consecuencias doctrinales y políticas de las reformas borbónicas en ese país, sostiene este conflicto entre las políticas oficiales de la Compañía y aquellos que –por lo menos parcialmente– se oponían en la práctica a ellas:

> "Frecuentemente se suele atribuir a la obra cultural de los jesuitas un efecto "modernizador" de la cultura colonial tardía. (...) La política de la Compañía de Jesús fue la de un firme combate contra el pensamiento moderno, que aún en su diálogo con el cartesianismo –interlocutor que privilegiaron durante el siglo XVIII por tolerarlo mejor que otras corrientes filosóficas, como el empirismo inglés, más lejanas de su ortodoxia– partía de la condena de lo que es una de las bases del pensamiento moderno, el inmanentismo cartesiano. De manera que el caso de los varios destacados jesuitas que admitieron en su enseñanza algo distinto, fue posible porque incurrieron en prácticas que las Congregaciones Generales de la Compañía habían condenado expresamente".
> (...) [El caso de la Compañía de Jesús es] "un ejemplo de choque entre una voluntad de heterodoxia, que obligaban a expresas medidas de control y a la aplicación de sanciones, tales como las adoptadas por las Congregaciones Generales de la Compañía a lo largo del siglo XVIII".[216]

Las críticas de Rodríguez de Mendoza y de otros reformadores pueden haberse referido a los intentos de la Orden por establecer una síntesis entre la escolástica y lo que consideraban rescatable de la filosofía moderna. Los jesuitas no ignoraban que los métodos modernos empíricos otorgaban certeza al trabajo en el plano de la ciencia. Rodríguez de

[216] Cf. CHIARAMONTE, José Carlos. *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846).* Ariel, Historia. Biblioteca del Pensamiento Argentino. 1998.

Mendoza conocía muy bien la importancia que los jesuitas habían dado no sólo al desarrollo de las ciencias exactas sino de las experimentales, pues durante su rectorado tomó medidas en orden al uso y mantenimiento del laboratorio y del instrumental implementados por la Compañía antes de que el local del Noviciado fuera utilizado como plantel del Colegio Carolino.

Por ello, los jesuitas buscaban cierto equilibrio entre la fidelidad a la ortodoxia del corpus doctrinal católico y la implementación de conocimientos científicos empíricamente verificables. Éstos no eran vistos por los jesuitas como necesariamente contrarios. Lo que ellos advirtieron es que ciertos postulados filosóficos modernos –de naturaleza racionalista o empirista– no estaban *necesariamente vinculados* a las ciencias de los modernos. No obstante en su intento ecléctico podían caer en contradicciones. "La Compañía –continúa Chiaramonte– procuraba así evitar el descrédito por seguir cultivando cosas pasadas de moda e ignorar avances de un grado tal de aceptación general que les imponía la necesidad de adaptarse. Pero, al mismo tiempo, se empeñaba en salvar lo sustancial de su ortodoxia, aún aferrándose a un contradictorio eclecticismo. Tal como el afirmar que el sistema de Aristóteles se hermanaba muy bien con la física experimental. O que en este último terreno, el de la física experimental, la enseñanza debía conservar la forma silogística"[217].

Con respecto a la enseñanza de la teología, la Compañía recomendó "menos sutilezas metafísicas y más erudición y ciencia positiva". Los libros jesuitas de autores que establecieron sistemas referentes a la Escolástica del XVII y XVIII como Suárez, Vásquez, Molina, de Lugo y otros naturalmente fueron excluidos de los programas reformistas no sólo debido al antijesuitismo explícito de las autoridades educativas peruanas sino también porque –como ya dijimos– habían órdenes específicas para apartar a quienes sean

[217] Loc. cit.

partidarios de la enseñanza jesuita. No obstante, había entre los jesuitas varios autores que ya desde el siglo anterior habían promovido activamente la teología positiva, como Petavio (m. 1647) o el oratoriano Louis Thomassin (m. 1695) en su obra "Dogmata theologica", como consta en el *Dictionnaire Theologique*:

> Dans le contexte des grandes controverses sur la grâce, il fut de ceux qui tentèrent de redonner toute sa lumière à la doctrine d'Augustin dans son état originel, en entreprenant une grande étude historique et philologique de ces oeuvres (au même titre que Jansénius d'Ypres, auquel il s'opposa). Il acquit ainsi une grande autorité avec son Dogmatum theologicorum (Paris, 1644-1650, réédition au XIXe, Rome 1857), une monumentale étude de théologie historique qui devint un grand ouvrage de référence dans la théologie catholique (française surtout) du XVIIème siècle. Sa méthodologie puise ses sources chez Melchor Cano et Juan Maldonado, et sur base d'un excellent savoir philologique, il essaya de montrer l'ancrage de la doctrine de l'Eglise dans l'Ecriture et la tradition, fondant ainsi en quelque sorte la "théologie positive" comme une alternative à la scolastique alors dominante.[218]

Rodríguez de Mendoza se refiere favorablemente a ambos autores, aunque éstos no hayan sido considerados entre los autores recomendados, y condena que éstos y otros autores de la misma tendencia no hayan sido efectivamente aplicados en las aulas. Tanto Petavio como Thomasin fueron ampliamente conocidos por haber desarrollado un tratado histórico de la dogmática y haber establecido cronologías sobre este tema de gran utilidad, sin renunciar a los elementos especulativos de la Escolástica[219]. Otro jesuita Gabriel Vasquez (d. 1604) hizo una crítica a las obras de Suárez, que combinó "el conocimiento positivo con la profundidad de la especulación"[220]. No es posible, por tanto, identificar la teología tradicional con los jesuitas ni las reformas borbónicas con la teología positiva. Uno y otro, dentro de un marco mayor de renovación teológica, buscaron otorgar respuestas intelectuales a los desafíos que brindó la polémica del problema del *auxilii*, la relación entre gracia y libertad, investigando usando otros métodos las propias fuentes de la revelación.

[218] *Scholastikon, Denis Petau*. Proyecto de sitio bajo responsabilidad de Jacob Schmutz, décembre 1998. Cf. también VACANT et al. Op. cit. *Petau, Denis.*
[219] Cf. SCHWICKERATH, Robert, *Ratio Studiorum*.
[220] J. POHLE. *History of Dogmatic Theology*. In: *The Catholic Encyclopedia*.

Los jesuitas además se preocuparon por la renovación en los métodos educativos, lo que los llevó introducir numerosos manuales. Platel (d. 1681), Antoine (d. 1743), Pichler (d. 1736), Sardagna (d. 1775), Erber, Monschein (d. 1769) y Gener son algunos de los autores de estos textos, siendo la obra más ambiciosa la "Theologia Wirceburgensis", que fue publicada por los Jesuitas de Würzburg en el periodo 1766-71.

De este modo queda claro que las acérrimas críticas de los reformadores del siglo XVIII contra los jesuitas eran por un lado una reacción contra lo que consideraban un inútil intento de proteger los conocimientos tradicionales y la renuencia a la adopción de las filosofía moderna; y por otro lado, un modo de situarse estratégicamente al lado de la Modernidad promovida por Carlos III y aprovechar así las ventajas que les proporcionaba el apoyo estatal a la realización de sus proyectos.

San Carlos y su papel político en la constitución de la República

Como ya hemos visto podemos de alguna manera identificar a los actores que participaron a su modo en la realización de las reformas ilustradas en Lima. El movimiento modernizante en la educación es aprovechado por varios grupos con intereses distintos aunque no necesariamente contrapuestos:

- Ilustrados que quieren imponer el estudio de las ciencias prácticas en vistas a un utópico progreso de la sociedad y que consideran la escolástica como un conocimiento del todo inútil (aunque tolerado, la mayoría de las veces).
- Religiosos de importantes órdenes no jesuíticas que querían ocupar el lugar que había tenido la Compañía en el ámbito de la educación y cuyas propuestas no necesariamente se contraponen a las de éstos, aunque muchas veces se presentan de ese modo.

- Obispos y reformadores provenientes del clero secular que, con el apoyo del Estado, promovieron cambios en los programas curriculares de seminarios y algunos colegios, semejantes a los de las universidades españolas en reforma.
- Aquellos que influidos por algunas ideas ilustradas en el campo de la educación –como justas provisiones de grados y cátedras– identifican las reformas administrativas de la educación con la necesaria adopción del racionalismo y del proyecto ilustrado educativo.

Como es evidente, los receptores y agentes de la reforma educativa participarán de una manera o de otra en la constitución del espacio y la opinión pública durante la independencia y la naciente república. Haciendo la salvedad de que no se pretende aquí atribuir el inmenso y complejo proceso independentista exclusivamente a las ideas impartidas en San Carlos y en otros colegios, se puede sostener que la heterogeneidad de las ideas impartidas en las universidades y colegios, dentro de panorama que hemos expuesto, de alguna manera terminará por influir y alimentar las raíces del pensamiento político de inicios de la República. Creemos que se encuentran en estos planes algunas líneas de pensamiento que pueden explicar el sorprendente consenso –aunque no absoluto– que existió en torno a los postulados básicos revolucionarios liberales.

"La transformación doctrinal que se llevó a cabo en San Carlos tuvo importantes repercusiones en la vida política, intelectual y eclesial del Perú" (...) "Es posible señalar una evolución ideológica en el grupo de los carolinos que va desde el reformismo dentro del sistema absolutista borbónico que se manifiesta claramente en el célebre *Elogio a Jáuregui* de José Baquíjano y Carrillo, al monarquismo constitucionalista de Vicente Morales Duárez hasta el radical republicanismo independentista de José Faustino Sánchez Carrión. Muchos de ellos, con el desarrollo de los acontecimientos políticos irán transformando sus propios discursos

políticos, orientándose progresivamente hacia el desarrollo de una conciencia nacional y a la convicción de idear un nuevo sistema político que pudiera regir los destinos del país. Paralelamente se desarrollarían posiciones políticas divergentes entre los mismos carolinos, pero tendrían algunas visiones de fondo comunes"[221].

Una de estas visiones de fondo compartidas por las elites que participaron del escenario político republicano fue la confianza en la razón –como consecuencia especialmente del cartesianismo y del pensamiento político moderno– para construir un proyecto político nacional racional, teóricamente puro en su propuesta política liberal (aunque conservando casi intacta la relación Iglesia-Estado). Esto se ve de manera especialmente clara en la Constitución de 1823.

> La influencia de las doctrinas impartidas en el Convictorio se hizo manifiesta en la Constitución de 1823. A pesar de las posiciones divergentes entre los diputados existió un consenso de fondo en algunos puntos fundamentales. En primer lugar se mantuvo la confesionalidad del Estado a pesar de la oposición de algunos carolinos como Toribio Rodríguez de Mendoza y Francisco Javier Mariátegui, quienes se declararon en favor de la tolerancia de cultos. Sin embargo, se conservó el régimen del patronato heredando las tendencias regalistas del siglo XVIII. El Senado tuvo como una de sus funciones elegir y presentar ante el poder ejecutivo las dignidades eclesiásticas[222]. En segundo lugar, siguiendo las ideas de Locke, Rousseau y Montesquieu se substituyeron los restos de la concepción corporativa de la sociedad para reemplazarla por la idea que la nación estaba compuesta por individuos que por un pacto social depositaban su libertad en el Estado, el cual debía ser el garante de los derechos fundamentales de la persona. El Estado debía estar caracterizado por la división de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, y por su mutua independencia. La soberanía residía en la Nación y ella estaría representada por los magistrados en los que ella hubiera delegado sus poderes[223]."[224]

Junto a este racionalismo de fondo que atraviesa el pensamiento de la era de la Modernidad, surge la idea de individuo en oposición a las entidades corporativas detentoras de sus derechos adquiridos bajo el Antiguo Régimen, en la línea descrita anteriormente por F.-X. Guerra. En ello deben haber influido de alguna manera las ideas de Heinecio y su

[221] CUBAS, Ricardo. *Educación, elites e independencia: El papel del Convictorio de San Carlos en la emancipación peruana*. En: Scarlett O'Phelan . ed. *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar.* Lima: Instituto Riva Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 289-317.

[222] Constitución Política del Perú del año 1823. Art. 90, Inc. 2.
[223] Constitución Política del Perú del año 1823. Art. 3.
[224] CUBAS, Ricardo. op. cit. p. 302.

jusnaturalismo racionalista por el cual justificaba teóricamente –desde una perspectiva exclusivamente naturalista o secularista– el origen del *pactum* por el cual la sociedad se sometía a la jurisdicción del Estado para garantizar su seguridad y sus derechos[225]. Ello que en un principio había sido usado para fortalecer el absolutismo, al otorgarle al Estado una importancia de primer orden en la tarea de regular la sociedad, terminará por transferirse al Estado Republicano.

En el fondo de este planteamiento se percibe también la idea de pacto social que, por cierto, no había sido planteada sólo por Jacques Rousseau sino que existía ya anteriormente en el sistema del jesuita Suárez y en otros autores, aunque sin sus rasgos secularistas. Tal idea, como se puede inferir, está presente también en Heinecio. La discusión sobre el fundamento de la autoridad real en Hispanoamérica tuvo su punto crítico a raíz de la invasión napoleónica a España en 1808 y la creación de las Juntas de Gobierno en España y América. Varios carolinos participaron de las Cortes de Cádiz declarándose unos en favor del surgimiento del constitucionalismo monárquico, otros en pro de una reforma al interior del imperio y otros, por último, propulsores de un tímido separatismo[226]. Todos, no obstante, "buscaron que los reinos Americanos tuvieran igual proporción de representantes que España, la libre exportación de frutos para cualquier país y el libre comercio con Asia, la igualdad de opción de empleos para americanos y peninsulares, entre otras medidas"[227].

Otro punto interesante de la influencia de las reformas modernizantes es la relación entre Iglesia y Estado, no sólo en cuanto a la cuestión del Patronato, sino en cuanto a la transferencia del espacio de convocación pública, como señala el sociólogo Pedro

[225] HERR, Richard. op. cit. p. 147.
[226] CUBAS, Ricardo. loc. cit.
[227] Loc. cit. Cf. también J. Pareja Paz Soldán (1954) *Las Constituciones del Perú*. Lima: Ediciones Cultura Hispánica, pp. 36-37.

Morandé. Según éste, la Iglesia Católica era en Hispanoamérica el principal *espacio de convocación pública* en el ámbito cultural y social, pues ésta puso las bases del *ethos* cultural virreinal en sus diversas manifestaciones. Cuando en la etapa de la Ilustración el poder de convocatoria de la Iglesia sea severamente cuestionado, éste será cedido al Estado.[228] Ello está también vinculado al hecho de que moral se vaya despojando progresivamente sus lazos con la teología cristiana para enlazarlos con ideales abstractos con base en la razón y que la ética cristiana pierda paulatinamente un lugar importante en el espacio público.

Las reformas colaboraron también para que una vez consumada la independencia se continuase con el régimen del Patronato siguiendo la lógica del regalismo, aún cuando las bases teóricas de éste no eran ya sostenibles. El regalismo proprio del Antiguo Régimen se mantendrá en la República otorgando al Estado injerencia sobre asuntos eclesiales, lo que sólo se quebrará definitivamente con el concordato firmado con la Santa Sede a principios de siglo XX. Las ideas que durante las reformas reforzaron el galicanismo deben haber tenido algún peso en algunos sectores de la sociedad. Por ejemplo, en el ámbito del pensamiento dentro de la Iglesia, el ex colegial de San Carlos, Francisco de Paula González Vigil, elaborará muchos años después una interpretación racionalista de la eclesiología, aplicando algunos paradigmas liberales a la concepción y acción de la Iglesia Católica y generando una propuesta contestataria a la Santa Sede. "Las ideas difundidas por Rodríguez de Mendoza y Diego Cisneros fueron decisivas en la formación de un clero liberal y regalista, que en algunos casos extremos como en el de Francisco de Paula González Vigil, buscarían crear una Iglesia Nacional casi cismática. A pesar de que las pretensiones de Vigil nunca lograron concretarse, la mayor parte del clero peruano apoyó las medidas para

[228] MORANDÉ, Pedro. *Iglesia y Cultura en América Latina*. Lima: VE. 1990, p. 12.

controlar o reformar las ordenes religiosas y aceptó el patronato republicano lo cual limitó la libertad de la Iglesia frente al Estado[229]. Al mismo tiempo las tendencias ilustradas del clero y de las élites crearon una brecha con la religiosidad popular que conservó rasgos de la espiritualidad barroca. Esta situación no se modificaría substancialmente hasta mediados del siglo XIX"[230].

La preocupación por el fomento de las ciencias positivas y su cultivo para bien de la nación se aprecia en la *Sociedad Amantes del País* y en el periódico *El Mercurio Peruano,* en las que participaron varios carolinos[231].

La mayor parte de los carolinos apoyó la Independencia aunque hubo división en el momento de decidir qué tipo de gobierno iría regir los destinos de la nación. Esta discusión se dio de manera privilegiada en la *Sociedad Patriótica* creada por el general San Martín para ese fin:

> "Además de concluir con la emancipación del Perú, el tema más importante que enfrentaba el Protectorado era la definición del nuevo sistema político que debía regir los destinos del país. Para ello San Martín creó la *Sociedad Patriótica* como un foro de discusión cuyo tema central giró en torno a si el Perú debía adoptar la república o la monarquía constitucional como sistema de gobierno. Los carolinos, al igual que los otros participantes de la *Sociedad Patriótica* se dividieron en ambos bandos; sin embargo la mayoría de ellos apoyó decididamente el sistema republicano. Entre los principales monarquistas estuvieron José Ignacio Moreno, quien fue editor de *El Vindicador* para apoyar la posición sanmartiania frente a *La Abeja Republicana* de Sánchez Carrión y José Cabero y Salazar quien buscó aplicar un modelo similar al de las Cortes de Cádiz en el Perú[232]. Por otro lado, los principales defensores de la república fueron Toribio Rodríguez de Mendoza, José Faustino Sánchez Carrión, Francisco Javier Mariátegui, Pedro José Méndez y Lachica, José Mariano de Aguirre y Mayora y Francisco de Valdivieso y Prada. Las discusiones en la *Sociedad Patriótica* fueron importantes porque descartaron la monarquía y definieron la república como el sistema de gobierno que adoptarían el Perú".[233]

En resumen, consolidada la Independencia y la formación de las repúblicas hispanoamericanas, las elites de estos países establecerán una "modernidad alternativa" al

[229] KLAIBER, J. *La Iglesia en el Perú.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987, pp 30-31.
[230] CUBAS, R. loc. cit.
[231] Ib.
[232] Ibid, CXXX.
[233] CUBAS, R. loc. cit.

absolutismo borbónico no solamente sobre la base de nuevos intereses socio-político-económicos sino también imbuidos en una nueva mentalidad que implicaba valores, representaciones e idearios como la visión individualista de la sociedad que concebía a la nación como la agrupación de individuos asociados en un pacto social, el ataque a las entidades corporativas y a los derechos que devienen de tal sistema, la centralidad del Estado como nuevo detentor del espacio de convocatoria pública, la afirmación del paradigma regalista, un nuevo moralismo progresivamente despojado de su sentido teológico, y el ataque radicalizado a la tradición hispanoamericana colonial y la indiferencia frente la religiosidad popular que terminó por separar al pueblo de la fe practicada. Al amparo de las ideas ilustradas, el idealismo liberal de los primeros legisladores terminará por crear una brecha entre el intento de las elites por consolidar bases democráticas sólidas y el poder real de los caudillos. "Los revolucionarios criollos, al igual que los ilustrados del siglo XVIII, buscaron crear un nuevo orden basado en las ideas liberales a través constituciones que no respondieron a la realidad social y las tradiciones de los pueblos hispanoamericanos, creándose una brecha entre la legalidad utópica liberal y la realidad política, brecha que en la mayor parte de los casos fue llenada por los caudillos militares"[234].

[234] Ibid.

Bibliografía y Fuentes

Fuentes

- BAQUIJANO Y CARRILLO, José. *Historia de la Fundación, Progresos y Actual estado de la Real Universidad de Lima*. Anales Universitarios del Perú (Lima) 1, 1861, p. 1-33.
- Colección Documental de la Independencia del Perú. *La Universidad.* Libro XIV de claustros. t. XIX, vol. 1 y 2., preparado por Carlos D. Valcárcel. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- Colección Documental de la Independencia del Perú. *Los Ideólogos. Toribio Rodríguez de Mendoza.* t. I, vol.2., preparado por Noé Zevallos Ortega. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- *Constituciones para la Real Universidad cuyos treinta y tres capítulos abrazan la reforma de los principales abusos que en ella se habían introducido con el transcurso del tiempo: y deseando en su fuerza y vigor las antiguas en todo aquello que no sean contrarias al nuevo pie que prescribe el reglamento...*, 1771. En: VALCARCEL, Carlos Daniel, *Reforma de San Marcos en la época de Amat*. Apéndice. Lima: UNMSM, 1955.
- EGUIGUREN, Luis Antonio, *Diccionario histórico y cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus colegios; crónica e investigación.* 3v. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1940-50.
- EGUIGUREN, Luis Antonio, *Las huellas de la Compañía de Jesús en el Perú*. Lima 1956. Librería e Imprenta Gil. 430 pp.
- *Expediente instructivo de la visita del Real Convictorio de San Carlos formado a consecuencia del real orden de 4 de mayo del año pasado de 1815*, cuadernos 1 y 2.

En: PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *La visita del Colegio de San Carlos por Don Manuel Pardo (1815-1817) y su clausura de orden del Virrey Pezuela (1817)*, con introducción de Raúl Porras. En: Revista Histórica, tomo XVII, Lima 1948, pp. 181-306.

- FLEURY, Claude. *Catecismo histórico o Compendio de la Historia Sagrada y de la doctrina cristiana para la instrucción de los niños*. Habana 1862.
- HEINECIO, G. *Elementa Philosophia Rationalis*.
- HEINECIO, G. *Elementa Philosophis Moralis*.
- HEINECIO, G. *Elementos del Derecho Natural y de Gentes*. Imprenta de Braulio Cárdenas. Huamanga 1832.
- NEWTON, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Edición preparada por Antonio Escohotado. Madrid : Editora Nacional, 1982, 903 p.
- NIETO VÉLEZ, Armando. *Un programa limeño de Teología en 1817*. Separata de la Revista Teológica Limense. Vol XVI, N. 3.
- *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, 1599.
- REZABAL Y UGARTE, José de, m. 1800. *Reflexiones sobre el plan de estudios reformador del Convictorio de San Carlos*, 1787; publicadas con una introducción sobre las ideas dominantes en el claustro carolino, por Alejandro Hernández Robledo. Lima, 1951. 28 p.
- RODRÍGUEZ DE MENDOZA, Toribio, 1750-1825. *Copias de los recursos hechos al rey nuestro señor, y a este superior gobierno para la fundación de dos cathedras, una de matemáticas y otra de antigüedades eclesiásticas, a favor del Real Convictorio de*

San Carlos, 1794, publicado por Alejandro Hernández Robledo, en Anales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, segunda época, n. 2, 1950, p.12-25.

- RODRÍGUEZ DE MENDOZA, Toribio, 1750-1825. *Tres documentos sobre el Convictorio de San Carlos*, publicados con una noticia preliminar por Alejandro Hernández Robledo. Lima, 1950. 16 p.
- *Texto del informe hecho por el Rector Ignacio de Alvarado y Perales*, 1780. En: VALCÁRCEL, Daniel, *San Marcos en 1780*, Letras (Lima) 46, 1951 p. 25-44.
- VALCÁRCEL, Daniel, *Lo que se estudiaba en San Marcos durante el siglo XVIII*, Mar del Sur (Lima), VI-18, julio-agosto 1951, p. 143-146.
- VARGAS UGARTE, *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares*. Lima: Carlos Milla Batres, 1970 (Plan de estudios de 1787)
- VERNEY, Luis Antonio, 1713-1792. Verdadeiro metodo de estudar, para ser util à republica, e á igreja: Valensa, Na Officina de A. Balle, 2 v.

Bibliografía

AA.VV. *Actas del Congreso Internacional "Carlos III y la ciencia de la ilustración"*. Madrid, ES, diciembre de 1988.

AA.VV. *Los seminarios y colegios en el virreinato*. En: Revista peruana de historia eclesiástica. Instituto Peruano de Historia Eclesiástica, n. 1 (1989).

A.A. V.V. *The Catholic encyclopedia*. New York, The Gilmary society, inc. [c1936]- 15 v.

ABELLÁN, José Luis. *Los eclesiásticos y las ciencias profanas*. En: BORGES, Pedro (dir.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Tomo II BAC, Madrid 1992, Quinto Centenario (España) Madrid 1992; Estudio Teológico de S. Ildefonso Toledo 1992.

AGUILAR PIÑAL, Francisco. *Planificación de la enseñanza universitaria en el s. XVIII*, Cuadernos Hispanoamericanos, n. 268 (Madrid 1972), pp.1-22.

ÁLVAREZ BRUN, Félix. *La ilustración, los jesuitas y la independencia americana*. Lima: Ministerio de Educación Pública, 1961, 214p.

ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio. *La Ilustración y la Reforma de la Educación de la Universidad en la España del s. XVIII,* Madrid: Pegaso, 1979, 2da. de aumentada, 321 p.

ALZAMORA VALDEZ, Mario. *La filosofía del Derecho en el Perú*. Lima : Minerva, 1968 133 p.

BACIGALUPO CAVERO EGÚSQUIZA, Luis. *Modernidad en la tradición católica: el caso de la expulsión de los jesuitas*. Ponencia en el ciclo Estudios sobre pensamiento, cultura y sociedad colonial. Primeras jornadas, Lima-Ocopa, noviembre de 1995. En: Cibertextos. Revista electrónica - Pontificia Universidad Católica del Perú. Dirección académica de investigaciones. Año3, n. 6 [marzo de 1997]

BARREDA LAOS, Felipe. *Vida intelectual del virreinato del Perú* (prólogo de Alberto Tauro). 3a ed. Lima : UNMSM, 1964. 293 p.

BONINO, Serge-Thomas. *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*. Scripta Theologica, vol. XXVI/3. Revista de la Facultad de teología de la Universidad de Navarra. 1994.

BRADING, David. *The first America: the Spanish monarchy, Creole patriots, and the liberal state.* Cambridge (England); New York: Cambridge University Press, 1991.

CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Madrid : Fondo de Cultura Económica. 1993, 405 pp.

CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia* / tr. de Jorge López Moctezuma, 3a ed. México, D.F. : Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia, 1993, 334 p.

CHARTIER, Roger. *Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectoria y preguntas*. En: *El mundo como representación.* Barcelona: Gedisa, 1992, 244p.

CHIARAMONTE, José Carlos, Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846). Ariel, Historia. Biblioteca del Pensamiento Argentino. 1998.

COLLINI, Stefan, Quentin Skinner, et. al. *What is intellectual history...?* En: GARDINER, Juliet. (ed.) *What is History Today?* Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International, 1988. vi, 167 p.

COPLESTON, Frederick. *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Ecónomica, México 1999, 296 pp.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*. Copleston, Barcelona : Ariel, 1980, 9 v.

CORETH, Emerich. *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*. Barcelona: Herder, 1987, 230p.

CUBAS, Ricardo. *Educación, elites e independencia: El papel del Convictorio de San Carlos en la emancipación peruana*. En: Scarlett O'Phelan . ed. *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 289-317.

DEFORNEAUX, Marcelin. *Pablo de Olavide, un afrancesado en el siglo de las luces*, Estudios Americanos, vol. XIX, p. 29-35.

DENEGRI LUNA, Félix. *Seminario de San Carlos y San Marcelo*. En: Revista peruana de historia eclesiástica. Instituto Peruano de historia eclesiástica, n. 1 (1989)

DOIG K. Germán. *Derechos Humanos y Enseñanza Social de la Iglesia*. Lima: VE, 1991, 295 p.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, 232 p.

ESPINOZA, Grover Antonio. *Despotismo ilustrado y reforma educativa: el Convictorio de San Carlos entre los años 1767 y 1815*. Tesis para obtener el título de licenciatura. PUCP, Lima 1996, 356 p.

ESPINOZA, Grover Antonio. *La reforma de la educación superior en Lima: el caso del Real Convictorio de San Carlos*. En: O´PHELAN, Scarlett (coord). *El Perú en el siglo XVIII*. PUCP 1999, 446 pp.

GARDINER, Juliet. *What is history today...?* / edited by Juliet Gardiner. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International, 1988. vi, 167 p.

GILBERT, Paul. *La riqueza de la escolástica.* L´Osservatore Romano, Ed. en lengua española, n. 1, 1 de enero de 1999, pp. 11-12.

GILSON, Etienne. *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid : Rialp, 1970, 363 pp.

GILSON, Etienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid : Rialp, 1960, 375 pp.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Jaime. *La Iglesia y la enseñanza superior*. En: BORGES, Pedro (dir.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Tomo I y II BAC, Madrid 1992, Quinto Centenario (España) Madrid 1992; Estudio Teológico de S. Ildefonso Toledo 1992.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Jaime. *La Iglesia y la Ilustración*. En: BORGES, Pedro (dir.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Tomo I y II BAC, Madrid 1992, Quinto Centenario (España) Madrid 1992; Estudio Teológico de S. Ildefonso Toledo 1992.

GROSSBERG, Lawrence, Cary Nelson, Paula A. Treichler (eds.). *Cultural Studies*. New York : Routledge, 1992. x, 788 p.

GUERRA MARTINIERE, Margarita. *El clero ilustrado en el tránsito de la colonia a la república*. En: Armas Asín, Fernando (comp.) *La construcción de la iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*; Lima: PUCP. Fondo Editorial, 1999, pp. 301-331.

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias*. Fondo de Cultura Económica. México 2000, 405pp.

GUIBOVICH, Pedro. *La educación en el Perú colonial. Fuentes e historiografía*. En: Histórica (Lima), Vol. XVII, nº 2, dic. 1993: 271-296 p.

GUIBOVICH, Pedro. *Reformismo y regalismo en el Perú en la segunda mitad del siglo XVIII: el clero colonial y el estado borbónico*. En: Cibertextos, Revista electrónica - PUCP - Dirección académica de investigaciones, año 2, n. 4, octubre de 1996.

GUTIÉRREZ FERREIRA, Pedro. *El Convictorio Carolino (1770-1817)*. En: Estudios Americanos (Sevilla), Vol. XIX, nº 101, marzo-abril 1960: 141-157 p.

HAZARD, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid : Guadarrama, 1958, 582 pp.

HERNÁNDEZ ROBLEDO, Alejandro. *Las ideas dominantes en el Convictorio de San Carlos y las reflexiones de Don José de Rezábal y Ugarte en 1788 sobre el Plan de estudios reformador del claustro*. Revista Letras, Lima, 1950.

HERR, Richard. *España y la revolución siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1979, 417 p.

JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia.* 2a. ed. Barcelona : Herder, 1980, v.6 *La Iglesia en tiempo del Absolutismo y de la ilustración* / Wolfgang Muller et al.

JOLIVET, Regis. *Curso de filosofia*, Agir, 12ª edición, p. 112.

KAGAN, Richard. *Universidad y sociedad en la España moderna*. Madrid: 2 tomos 1981, 326 p.

KING, Preston (ed.). *The History of ideas*. Edited by Preston King. London:Croom Helm, New Jersey:Barnes&Noble Books, 284pp.

KLAIBER, J. *La Iglesia en el Perú.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.

KLIMKE, F., *Historia de la filosofía*. Madrid. Labor, 1961, 975 pp.

La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII / dirigido por Antonio Mestre Sanchis, colaboradores, Rafael Benítez Sánchez-Blanco ... [et al.]. Madrid : Editorial Católica, 1979. xl, 836 p.

KOYRE, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*, México: Siglo Veintiuno, 1977, trad. Encarnacion Perez Sedeño y Eduardo Bustos.

LEGUÍA, Jorge Guillermo. *El Precursor : Ensayo biográfico de D. Toribio Rodríguez de Mendoza.* Lima : E. Rosay, 1922, 123 p.

LEGUÍA, Jorge Guillermo. *Historia y biografia.* Lima : Asociacion Cultural Integración, 1989, 202 p. ; 20 cm

Libros antiguos de América y Europa. Exposición del Fondo bibliográfico reservado del Instituto Riva Agüero. Lima 1992. PUCP. Instituto Riva Agüero.

LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas: exposición e interpretación histórica del pasado cristiano*. Tr. al español por Andrés Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Guadarrama, 1962, 739p.

LUQUE ALCAIDE, Elisa. *Reformist Currents in the Spanish-American Councils of the Eighteenth Century*. The Catholic Historical Review - Volumen 91, N. 4, Oct. 2005, pp. 743-760

MACERA Pablo. *El probabilismo en el Perú durante el s. XVIII*. Separata de Nueva Corónica (Lima) nº 1, UNMSM, 1963, 31 p.

MARAVALL, José Antonio. Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII). Madrid, Revista de Occidente, 1972.

MARAVALL, José Antonio. La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica. Esplugues de Llobregat : Ariel, 1975.

MARTIN, Luis. *La biblioteca del Colegio de San Pablo (1568-1767), antecedente de la Biblioteca Nacional*. Revista Fénix, 1972, pp. 25-36.

MARTIN, Luis. *The intellectual conquest of Peru*. *The jesuit College of San Pablo*. Forham University Press, New York 1968 , 191 pp.

MARTIN, Melquiades Andrés. *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*. Sociedad de educación Atenas, Madrid 1989, 249 pp.

MÉNDEZ BEJARANO, Mario, *Historia de la filosofia en España hasta el siglo XX*, ensayo por D. Mario Méndez Bejarano. Madrid, Renacimiento [1927] xvi, 563 p.
MOUSNIER, Roland. *As instituicoes do Antigo Regime*.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. 2. ed. Madrid. Editorial Católica, 196 v. 20 cm.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *La ciencia española : polémicas, indicaciones y proyectos* / por Marcelino Menéndez Pelayo ; con un prólogo de D. Gumersindo Laverde Ruiz. 2a ed., corr. y aum. Madrid : Impr. Central á cargo de V. Saiz, 1879. xxxii, 470 p.; 21 cm.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *La filosofia española*. Seleccion e introduccion de Constantino Lascaris Comneno. Madrid, Ediciones Rialp, 1955. 481 p.

MESTRE, Antonio. *Despotismo e Ilustración en España*. Barcelona, Editorial Ariel, 1976.

METHOL FERRÉ, A. *Resurgimiento católico latinoamericano*. En: *Religión y cultura*. CELAM, Bogotá 1981.

MORANDÉ, Pedro. *Iglesia y cultura en América Latina*, Vida y Espiritualidad, 1990, 195 pp.

MÖRNER, Magnus, *The expulsion of the jesuits from Latin America*. New York: Alfred A. Knopf, 1965.

MOUSNIER, Roland. *Las jerarquías sociales.* Buenos Aires : Amorrortu, 1972,165 p.

NIETO VELEZ, Armando, S.J. *Colegios de San Pablo y de S. Martín*. En: Revista Peruana de Historia Eclesiástica (Cuzco) nº 1, 1989: 81-87 p.

NIETO VÉLEZ, Armando, S.J. *Una descripción del Perú en el siglo XVIII*. En: Boletín del Instituto Riva Agüero. PUCP - Instituto Riva Agüero, n. 12, 1982-1983.

OESTREICH, G., *Problemas estruturais do Absolutismo europeu.* En: HESPANHA, Antonio, *Poder e instituções na Europa do Antigo Regime*

PERALTA RUIZ, Víctor. *Las razones de la fe: la Iglesia y la Ilustración en el Perú*. En: O´PHELAN, Scarlett (coord). *El Perú en el siglo XVIII*. PUCP 1999, 446 pp.

PESET, José Luis. *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*. Compilado por Manuel Sellés, José Luis Peset y Antonio La Fuente, Madrid: Alianza Editorial, 1989, 402 p.

PESET, José Luis. *La Universidad española (siglos XVIII y XIX)*. Madrid, 1974.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *La visita del Colegio de San Carlos por Don Manuel Pardo (1815-1817) y su clausura de orden del Virrey Pezuela (1817),* con introducción de Raúl Porras. En: Revista Histórica, tomo XVII, Lima 1948, pp. 181-306.

REYES, Mate y Friedrich Niewohner (coords.) *La ilustración en España y Alemania*. Barcelona: Anthropos, 1989, 271p.

RIVA AGÜERO, José de la. *Don José Baquíjano y Carrillo*. En: Boletín del Museo Bolivariano pp. 153-531.

ROMERO, Fernando. *Toribio Rodríguez de Mendoza: Hombre de lucha*. Ed. Arica, Lima 1973, 420 p.

SÁNCHEZ LÓPEZ, Zoila. Luz, *Importancia de la labor educativa realizada por los jesuitas en el periodo colonial*. Lima: UNMSM, Programa académico de educación, 1974, 200p.

SARRAIHL, Jean. *La España ilustrada en la segunda mitad del s. XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, 784p.

SAUGNIEX, J. *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807).* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 1986.

SCHMIDINGER, Heinrich M. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 2, Encuentro 1994, pp. 23-63.

SOTO ARANGO, Diana (ed.) *La ilustración en la América Colonial*. Madrid: Doce Calles, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Colciencias, 1995, 233 pp.

STOETZER, Carlos. *El pensamiento político en la América Latina durante el periodo de la Emancipación (1789-1825)*. Vol. I. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1966. 245 pp.

VACANT, Alfred y E. Mangenot. *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Paris, Letouzey et Ané, 1903-50 [i.e. 1899-1950] 15 v.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel, *Reforma de San Marcos en la época de Amat*. Lima: UNMSM, 1955.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel, *San Marcos en 1780*, Letras (Lima) 46, 1951 p. 25-44.

VALVERDE, Carlos. *Génesis, estructura y crísis de la modernidad*. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 381 pp.

VARGAS UGARTE, Rubén. *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares*. Milla Batres, Lima 1970, 126 pp.

VARGAS UGARTE, Rubén. S.J., *Los jesuitas en el Perú (1568-1767)*. Lima, 1941, 227p.

WHITAKER, Arthur P. *Latin American and the Enlightenment*. Ithaca, New York, Great Seal Books, 1961.

ZEVALLOS ORTEGA, Noé. *Real Convictorio de San Carlos*. En: Revista peruana de historia eclesiástica. Instituto Peruano de historia eclesiástica, n. 1 (1989)

ZEVALLOS ORTEGA, Noé. *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual*. Lima: Bruño, s.f. 245 p.

ZEVALLOS ORTEGA, Oscar Noé. *Toribio Rodríguez de Mendoza y el pensamiento ilustrado en el Perú*. Lima: Instituto Riva Agüero, 1961, 73 pp.