

LA REFORMA UNIVERSITARIA Y LOS PLANES DE ESTUDIOS EN TORNO A 1780.

Joseph Pérez.

(Casa de Velázquez).

El reformismo de los Borbones, en los aspectos que se refieren a las Indias, se elabora en la península en los años 1750 y llega de lleno a América unos treinta años después, coincidiendo con el protagonismo de José de Gálvez, quien ocupa el secretariado de Indias de 1775 a 1787. Los principios en los que se funda son muy conocidos: de inspiración marcadamente mercantilista y colbertista -la influencia de Francia no deja lugar a dudas-, procura acabar con la desidia y la rutina que regían en los territorios americanos, desarrollar la producción y el comercio, terminar con el contrabando y la competencia extranjera o por lo menos limitarla, reforzar la iniciativa y el papel del Estado. En aquellos años, las Indias se transforman en la terminología oficial en Provincias de Ultramar, o sea que dejan de ser reinos asociados como lo eran en época de los Austrias para convertirse en colonias sometidas a la metrópoli. Se trata de un cambio sustancial en la teoría política, un cambio que iba a provocar directamente una ola de protestas y revueltas e indirectamente preparar el terreno ideológico para la emancipación¹.

Un reformismo de tamaña envergadura no podía dejar de lado los problemas relacionados con la enseñanza, y sobre todo la formación de las élites a nivel universitario, tanto más cuanto que la expulsión de los jesuitas obligaba a tomar las oportunas medidas para su *sustitución en forma apropiada a las circunstancias*. Los planes de estudio que se elaboran después de 1767 se integran en el reformismo característico de aquel fin de siglo; van dirigidos también a transformar profundamente la sociedad colonial con el fin de prepararla a secundar los objetivos generales de la política borbónica. De ahí que aquellos planes también fueran motivo de duros ataques y críticas por parte de los sectores tradicionales que se creían amenazados por la nueva ordenación impulsada desde la metrópoli. De esta forma es como se configuró asimismo el ideario de la generación siguiente, la que iba a protagonizar la emancipación.

Fueron muchos los planes de reforma universitaria que se elaboran en América por aquellas fechas. Tres merecen consideración: el de Lima, el de Santa Fe de Bogotá y el de Quito. El Real Convictorio de San Carlos de Lima nace en 1770-1771 a raíz de la expulsión de los jesuitas,

¹- V. por ejemplo los estudios de L. NAVARRO GARCIA, *Hispanoamérica en el siglo XVIII*, Sevilla, 1975; Magnus MORNER, "La reorganización imperial en Hispanoamérica (1760-1810)", en *Iberoromanskt* (Stockholm), IV, 1969; Manuel LUCENA SALMORAL, "Los movimientos antirreformistas en Suramérica: 1771-1781. De Tupac Amaru a los comuneros", en *Revista de la Universidad Complutense*, XXIV, n.º 107, 1977, pág. 79-115, etc.

por decisión del virrey Amat, con la reunión de los colegios anteriores de San Martín y San Felipe². En Santa Fe de Bogotá, el virrey Guirior encarga en 1774 al fiscal Moreno y Escandón, un criollo de Mariquita, amigo de Campomanes y Aranda, la tarea de reorganizar los estudios en la capital del virreinato. El programa era muy ambicioso, ya que con las temporalidades de los jesuitas se trataba nada menos que de fundar reales hospicios, reformar la enseñanza, crear una universidad pública y una biblioteca también pública; este plan tuvo que reducirse considerablemente ya que Moreno y Escandón chocó enseguida con la oposición de los dominicos, muy reacios ante la perspectiva de una universidad que dependiera principalmente del Estado³. En Quito el plan, que no se sabe si llegó a aplicarse, es más tardío: 1790, y se debe al nuevo obispo, José Pérez Calama, que antes había ocupado un puesto destacado en la jerarquía eclesiástica de Michoacán, en la Nueva España⁴. Se podrían citar otros más, pero no hace falta, ya que todos estos programas se rigen más o menos por las mismas normas, muy características del espíritu de la época, de una filosofía de las Luces que procura compaginar la necesaria modernización de los estudios con el acatamiento a las doctrinas tradicionales de la Iglesia católica. Tales normas pueden agruparse en torno a tres epígrafes: rechazo de las llamadas doctrinas sanguinarias de los jesuitas; rechazo de la metafísica aristotélica; utilitarismo.

En agosto de 1768, Carlos III firmó una cédula por la que prohibía el empleo de textos que explicasen doctrinas nuevas o contrarias a las Sagradas Escrituras, Santos Padres o Concilios de la Iglesia; en su lugar debían adoptarse los que se mostrasen más conformes con las teorías expuestas por San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Otras reales cédulas por las mismas fechas o en años posteriores vinieron a repetir la prohibición, añadiendo circunstancias y precisiones sobre el alcance de tales medidas. Se trataba en realidad de impedir las enseñanzas de la escuela jesuítica, las que tocaban puntos de moral individual o filosofía política, concretamente las ideas de Molina sobre el probabilismo y sobre todo las de Suárez y Mariana sobre la soberanía política y el origen del poder. Como es bien sabido, dichas teorías descansaban en la idea de un *pacto callado* entre el príncipe y sus súbditos, pacto que hacía del príncipe el depositario de la soberanía pero limitaba teóricamente sus poderes: cualquier ley, para adquirir carácter de legitimidad, suponía el consentimiento, por lo menos tácito, del pueblo y debía tener en cuenta el bien común de la república. En el caso de que una ley infringiera abiertamente aquellos principios, el pueblo tenía derecho de protestar y exigir su modificación; el príncipe que desoyera aquellas

²- V. P. GUTIERREZ FERREIRA, en *Estudios americanos*, XX 1960, n° 101, pág. 142. Como nota curiosa en un colegio de clara inspiración ilustrada, se observa que la limpieza de sangre sigue siendo un requisito previo a la admisión.

³- V. M. LUCENA SALMORAL, op. cit.

⁴- V. Germán CARDOZO GALUE, *Michoacán en el siglo de las Luces*, México, Colegio de México, 1973.

advertencias e impusiera por la fuerza unas medidas contrarias al bien común se convertía de hecho en tirano, careciendo pues de toda legitimidad, y los súbditos quedaban desde entonces autorizados a no obedecerle, a oponerse a él e incluso, según algunos autores -entre ellos Mariana- a asesinarle: es la teoría llamada del tiranicidio o regicidio; por eso se la calificó de sanguinaria en los medios ilustrados del siglo XVIII.

Se comprende que un régimen autoritario como era el de los Borbones se inquietara ante teorías que venían a mermar su iniciativa al exigir el consentimiento, al menos tácito, de los súbditos a toda medida de carácter normativo. Pero los Borbones se equivocaron al pensar que sólo los jesuitas defendían semejantes doctrinas. En realidad, Suárez, el más famoso de los autores jesuitas, y sus discípulos⁵ se habían limitado a dar una formulación coherente y definitiva a principios de filosofía política que ya habían expresado los escolásticos de la Edad Media y entre ellos Santo Tomás. En nombre de tales principios se habían alzado, en el siglo XVI, los comuneros de Castilla y los promotores de la rebelión pizarrista del Perú, antes de que Suárez hubiera publicado sus obras. A principios del siglo XVIII, los comuneros del Paraguay también se habían escudado detrás de aquellas teorías populistas para justificar su rebelión contra el poder real. Hay que suponer que la revuelta del Paraguay debió de ser el verdadero precedente que inspiró la prohibición de Carlos III. Pero los ilustrados se equivocaron ya que los dominicos, apoyándose en Santo Tomás, estaban en este aspecto en la misma línea que los jesuitas y así se vio por experiencia en la revuelta comunera del Socorro, en 1780-1781. El poema conocido como *Nuestra Cédula*, en el que M. Lucena Salmoral ve condensados los temas principales de la conmoción de Nueva Granada, es de clara inspiración tomista; su autor pudiera ser el padre Ciriaco de Archila, dominico, muy hostil al fiscal Moreno y Escandón y a su plan de estudios; es evidente que la filosofía subyacente al poema y a la revuelta no debe nada a fuentes norteamericanas o francesas, sino que es la condensación de teorías, no estrictamente jesuíticas, sino escolásticas y en este caso tomistas⁶. Varios años después, en octubre de 1789, el capuchino fray José de Montealegre contó cómo, en 1780, había tenido que predicar en Santa Fe contra "la falsa doctrina que habían enseñado algunos teólogos criollos que no era pecado el rebelarse contra el rey de España"⁷. Lejos de contrarrestar la oposición al centralismo y al autoritarismo borbónico, la prohibición de enseñar las llamadas

⁵.- El jesuita mejicano Francisco Javier ALEGRE, en sus *Instituciones teológicas* procura demostrar que el origen y el título del poder público provienen del consentimiento de la comunidad expresado en el pacto social; v. Gabriel MENDEZ PLANCARTE, *Humanistas mexicanos del siglo XVIII*, México, U. N. A. M., 1941.

⁶.- V. John LEDDY PHELAN, *The people and the king. The comunero revolution in Colombia 1781*, Madison. The University of Wisconsin Press, 1978, y Manuel LUCENA SALMORAL, *El "Memorial" de don Salvador Plata. Los comuneros y los movimientos antirreformistas*, Instituto colombiano de cultura hispánica, 1982.

⁷.- M. L. RIEU-MILLAN, "Projet de formation des élites créoles...", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVIII, 1982, pág. 207.

doctrinas "sanguinarias" contribuyó a provocar el recelo de los criollos ante las reformas decididas en la península y de esta forma a preparar el terreno a la emancipación⁸. Así lo dice claramente Camilo Torres en su famoso *Memorial de Agravios* del año 1809: "No ha muchos años que ha visto este reino [la Nueva Granada] , con asombro de la razón, suprimirse las cátedras de derecho natural de gentes, porque su estudio se creyó perjudicial"⁹.

La censura de Suárez y de los autores jesuitas obedece esencialmente a motivos oportunista y políticos: se pretende descartar unas doctrinas que se estiman contrarias al autoritarismo borbónico. El rechazo de la filosofía aristotélica, que es la nota dominante de todos los planes de reforma universitaria, tiene mucho más alcance. Desde la revolución científica del siglo XVII, iniciada por Galileo, continuada por Descartes y a la que Newton dio su forma definitiva, el aristotelismo como sistema de explicación del universo parecía cosa del pasado. Por lo general, las universidades europeas, con contadas excepciones, se aferraban al aristotelismo tal como lo había interpretado Santo Tomás porque daba la impresión de ajustarse más a los dogmas de la Iglesia. Así se había creado una situación conflictiva, un desfase entre la ciencia moderna y los defensores del dogma católico que veían en el mecanicismo, el cartesianismo y la filosofía moderna en general una especie de propedeútica o de introducción al ateísmo o por lo menos al deísmo, es decir a una religión sin transcendencia ni sobrenatural. La voz de alarma y un asomo de solución los dio como en otros muchos otros aspectos, el padre Feijoo cuya influencia en el mundo hispánico fue considerable. Feijoo procedía a una distinción fecunda entre el mecanicismo como método y el mecanicismo como doctrina. La doctrina era mala como contraria al dogma; pero el método había dado pruebas más que suficientes de su eficacia y fecundidad a la hora de avanzar en el conocimiento científico. De ahí la solución implícita que se desprendía de la obra de Feijoo: convenía aprovechar el método científico del mecanicismo, pero ateniéndose en lo demás, en el terreno metafísico, al escolasticismo tradicional, más acorde con el dogma católico.

A la misma conclusión llegaba por las mismas fechas al oratoriano Verney, alias el Barbadiño, cuyo *Verdadeiro metodo de estudar* (1746) fue traducido al castellano en 1760 y se convirtió en una de las fuentes de los reformistas universitarios. Verney se mostraba muy severo con Feijoo pero, a decir verdad, coincidía con él en lo esencial: había que enseñar la filosofía -es decir la ciencia- moderna, la de Newton, pero ello no implicaba en absoluto la adhesión a una metafísica atea o deísta¹⁰. Estas ideas las difundió en Hispanoamérica Juan Benito Díaz de

⁸- V. O. Carlos STOETZER, El pensamiento político en la América española durante la emancipación (1789-1825), 2 vol. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

⁹- Citado en Pensamiento político de la emancipación, Caracas, 1977, tomo I, pág. 32.

¹⁰- V. Jean GIRODON, Lettres du Père Bartolomeu de Quental à la congrégation de l'Oratoire de Braga, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973, pág. 30.

Gamarra en el que José Gaos ve "el introductor definitivo de la filosofía moderna en Méjico"¹¹. Las obras de Gamarra (*Elementos de filosofía moderna. Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado*) contribuyeron al éxito de lo que vino llamándose eclecticismo, palabra que hay que entender teniendo en cuenta la distinción de Feijoo entre método y doctrina; de cada doctrina convenía sacar lo que parecía bueno y eficiente: el sistema de Newton era más convincente que la física de Aristóteles; ¿porqué no adoptarlo y usarlo para mayor provecho de los científicos y de los estudiantes?

De hecho, Díaz de Gamarra denuncia en el aristotelismo "una filosofía vocinglera" que nadie entiende¹², ironiza sobre la tiranía del "ente de razón, raciocinante supremo", en nombre de la "razón y experiencia" y sobre los silogismos del "señor Ergotín"¹³, crítica los que disputan "sobre los universales, sobre el ente de razón, sobre las formas sustanciales" y explica que él, por su parte, enseña la "filosofía moderna"; "¿por qué no la enseñaría?", una filosofía que nació con Roger Bacon y se desarrolló con Descartes y Newton¹⁴.

En términos idénticos o parecidos se expresa uno de los discípulos de Díaz de Gamarra, José Pérez de Calama, obispo de Quito y autor de un plan de estudios redactado en 1790: "Cada día lloro más el tiempo que me consumió la educación bárbara que me franquearon los *ergotistas* hasta la edad de veinte y un años. [...]. La epidemia era universal entonces y lo peor es que todavía en [en 1791] sigue en España y en Indias". "Para alcanzar la verdad son más conducentes las conversaciones familiares, en que recíprocamente se hacen preguntas y respuestas, que no los silogismos y argumentos de la dialéctica"¹⁵.

Explícita referencia a las ideas de Díaz de Gamarra encontramos en Valladolid de Michoacán, donde en 1774 el obispo Luis Fernando de Hoyos y Mier le felicita por tratar de introducir en América "una fecunda semilla de la más importante y verdadera filosofía, desterrando de ella los vicios en el método y las ineptias, esterilidad e inutilidad de infinitas disputas y cuestiones"¹⁶. Unos años antes, en 1763, Clavigero, nuevo profesor de filosofía en Valladolid de

¹¹.- José GAOS, introducción a las obras de Juan Benito DIAZ DE GAMARRA Y DAVALOS, Tratados, Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado. Elementos de filosofía moderna, México, Ed. de la U. N. A. M., 1947, pág. 9.

¹².- *Ibíd.*, pág. 50.

¹³.- *Ibíd.*, pág. 131 sq.

¹⁴.- *Ibíd.*, pág. 156.

¹⁵.- Citado por G. CARDOZO GALUE, *op. cit.*

¹⁶.- *Ibíd.* pág. 12.

Michoacán, había leído una lección de apertura de curso en la que declaraba su intención de no enseñar un sistema filosófico que embrutecía a los alumnos y no era de ninguna utilidad; él se guiaría desde entonces por la filosofía que regía en la Europa culta¹⁷.

Si pasamos a Lima, notamos el mismo rechazo del aristotelismo y entusiasmo por el eclecticismo. Las reflexiones de Josef Rezabal y Ugarte sobre los estudios en el colegio de San Carlos, fechadas en 1788, no pueden más claras, a pesar de cierta matización interesante sobre la responsabilidad del mismo Aristóteles en el abuso que se ha hecho de sus obras: "Aunque se pintan con tan vivos coloridos las demás [sic: debe ser: densas] nieblas que ofuscaron la luz a estas regiones americanas hasta el año de 1767 en que logró substraerse de el tiránico imperio de la filosofía aristotélica, no contemplo justo contribuir a este gran filósofo toda la culpa de la sophisteria y frivolidad que se introdujeron en las escuelas"; sigue Rezabal denunciando las "extravagantes contiendas de los nominales y realistas de cujos abusos se lamentó [...] el célebre Melchor Cano"¹⁸.

El común denominador de todas estas críticas es que el aristotelismo no sirve para la ciencia moderna: demasiadas sutilezas, verbalismo, metafísica hueca... La doctrina que inspira a los reformadores es un utilitarismo muy siglo XVIII cuya expresión más directa se encuentra bajo la pluma de un presbítero mejicano, José Antonio Alzate, quien se propone "liberar a los estudiantes mexicanos del aristotelismo para llenar este vacío con doctrinas de Galileo, Newton, Copérnico, Bacon" y que opina que "para el común de los hombres importa más una torta de pan o una lechuga que todas las ediciones magnificas de los Virgilio, Horacio y demás exquisitos autores"¹⁹.

La aritmética, el álgebra, la geometría, las ciencias naturales, la historia patria, el derecho nacional ("¿De qué nos importa a los españoles e indios el derecho de jurisprudencia por donde los antiguos romanos se gobernaron?", pregunta Pérez de Calama, "basta ya de estudiar lo que para nada sirve"²⁰), éstas son las materias que conviene enseñar para formar las élites de la nación. El obispo- virrey Caballero y Góngora, en Santa Fe, lo dice a las claras: "En un reino lleno de posibilidades de producción, son más necesarios sujetos que sepan conocer y observar la naturaleza, manejar la regla de cálculo, el compás y la regla, que aquellos que entienden y discuten

¹⁷- *Ibíd.*, 9.

¹⁸- Reflexiones de Joseph Rezabal y Ugarte sobre diversos puntos del plan de estudios del Colegio de San Carlos de Lima (1788), en Colección documental de la Independencia del Perú, vol. 2º, Lima, 1972, pág. 1972.

¹⁹- Artículo en la Gaceta de Literatura.

²⁰- G. CARDOZO GALUE, *op. cit.*, pág. 88.

el ente de razón, la materia prima o la forma sustancial”.

La utilidad más que la voluntad científica, es la que empuja al mismo Caballero a apoyar los trabajos de Mutis y a los gobiernos de los años 1770 y 1780 a apadrinar las expediciones de botánicos españoles al Perú, Nueva Granada y Nueva España.

Esta es una primera observación sobre el reformismo universitario de la época. Una segunda es quizás más importante. Los ilustrados hispanos, al combatir el aristotelismo, no se convierten en adeptos de unas doctrinas subversivas, sino que pretenden desterrar los abusos de un escolasticismo decadente como hicieron los humanistas del siglo XVI. No por casualidad se invoca en el siglo XVIII, tanto en la península como en América, el “siempre grande Melchor Cano”²¹, es decir un maestro que supo armonizar la sana filosofía de Santo Tomás con las enseñanzas del humanismo cristiano. Se trata de volver a una tradición interrumpida por la decadencia de la escolástica a finales de la Edad Media: “Al paso que en los tiempos posteriores se fue perdiendo de vista a la Antigüedad, cubrió sensiblemente toda la faz de la Iglesia una negra y espesa nube de ignorancia [...]. Al contrario, luego que en la feliz renovación de las letras en el siglo XVI ocupó los ánimos el ardor y empeño de desenterrar las Antigüedades cristianas, todo muda de semblante; la teología y los cánones recuperan su pasada dignidad y decoro”²².

Los reformistas se sitúan pues en una línea moderada: pretenden hacer ciencia moderna, con los métodos recomendados por Descartes y Newton, pero sin apartarse en lo esencial de la filosofía tomista. Es la postura que recomendaba Feijoo: adoptar el mecanicismo como método científico, no como sistema metafísico. El éxito de los padres del Oratorio viene precisamente de allí: han sabido coordinar tradición e innovación, siguiendo fieles a la doctrina católica pero a la vez haciendo ciencia moderna. A decir verdad, los jesuitas venían haciendo lo mismo desde largo tiempo y los ilustrados se mostraron injustos para con ellos. Oficialmente, la Compañía de Jesús proclamaba su adhesión a las teorías filosóficas de Aristóteles y censuraba a los modernos: Descartes, Gassendi, Newton..., pero estas censuras formales no deben ocultar el hecho que prácticamente los jesuitas reconocían la eficiencia de los modernos; estaban innovando, pero lo hacían por así decirlo clandestinamente. La congregación del oratorio se declaraba oficialmente moderna, pero seguía fiel, sin decirlo abiertamente, a las teorías tradicionales. Entre la Compañía

²¹.- DIAZ DE GAMARRA, op. cit., pág. 50.

²².- Toribio Rodríguez de Mendoza, Lima, 23 de diciembre de 1794, en Colección documental de la Independencia del Perú, op. cit., pág. 115.

y el Oratorio, la línea divisoria es muy difícil de trazar²³. Motivos políticos fueron sobre todo los que crearon en torno a la Compañía de Jesús un ambiente de hostilidad y provocaron su disolución.

¿Qué conclusiones podríamos sacar de este rápido esbozo de las reformas universitarias y de los planes de estudios en Hispanoamérica a finales del siglo XVIII?

1.- La primera es evidente: hubo en Hispanoamérica un indudable fomento de las actividades intelectuales, una voluntad sostenida de acabar con la rutina y ponerse al día, introduciendo aquellos conocimientos que parecían más adecuados para la formación de las élites criollas. Buen testimonio de ello ofrece el barón de Humboldt, quien no ocultó su sorpresa al encontrar el *Teatro crítico* de Feijoo, junto con el *Tratado de la electricidad* del abate Nollet en un modesto convento de Caripe: "Diríase que el progreso de las Luces se siente en las selvas de América", exclama entusiasmado. Teorías como las de Newton que, unos cincuenta años antes, eran consideradas como contrarias al dogma católico se enseñan ahora sin reparos. Todavía hacia 1775, en Santa Fe de Bogotá, se denuncia a Mutis ante la Inquisición por explicar el sistema copernicano y afirmar la rotación de la tierra alrededor del Sol, pero el Santo Oficio no lleva las cosas muy adelante²⁴ y se ha demostrado que, en muchos casos, los mismos inquisidores eran los que permitían la importación legal de obras aparentemente subversivas como las de algunos enciclopedistas franceses; daban dispensas que eran demasiado frecuentes para que se las considere como excepciones sujetas a especiales circunstancias.

2.- De esta consideración sería imprudente deducir que las influencias extranjeras, concretamente las enciclopedistas, tuvieron gran resonancia en Hispanoamérica, primero porque "poseer un libro no significaba necesariamente aceptar sus ideas. A los lectores americanos a menudo los movía sólo la curiosidad intelectual"²⁵; luego sobre todo porque las ideas llegaron a América mayoritariamente por vía de españoles. Hace ya tiempo que Arcila Farias, al estudiar *El pensamiento... de José Baquijano*, señaló el error que se cometía al subestimar los que él llamaba los ilustrados indios; "muchacha culpa les cabe en esto -añadía Arcila Farias- a los positivistas. A toda costa se empeñaron en demostrar la influencia directa de los enciclopedistas franceses, de Hume y de los librecambistas ingleses, en la gestación de los movimientos separatistas de

²³- V. J. GIRONDON, *op. cit.*, pág. 32.

²⁴- B. LEWIN, La Inquisición en Hispanoamérica, Buenos Aires, 1962, pág. 235.

²⁵- V. John LYNCH, Las Revoluciones hispanoamericanas 1808-1826. Barcelona-Caracas-México, Ed. Ariel, 1980, pág. 38.

Hispanoamérica²⁶. En realidad, como lo recuerda acertadamente Chiaramonte en su introducción a *Pensamiento de la Ilustración*, "fue principalmente a través de sus exponentes peninsulares como la cultura colonial tuvo contacto con el nuevo pensamiento"²⁷.

A esto hay que añadir otra consideración: la Ilustración era políticamente equivocada. Ponía énfasis en los conocimientos de tono utilitario y en la política basada en la razón, pero todo ello dentro de las perspectivas de un régimen autoritario. Por otra parte, las innovaciones fueron más aparentes que reales; se compaginaban muy bien con las grandes orientaciones tradicionales del escolasticismo. Los jesuitas expulsados no fueron sustituidos siempre por partidarios de las filosofías modernas, sino que fueron reemplazados o bien por sus estudiantes, quienes, en su mayoría, estaban todavía más imbuidos con el pensamiento tradicional²⁸ o bien por dominicos que pretendían conservar una especie de monopolio sobre la enseñanza superior y en muchos casos poco se apartaban del tomismo y del escolasticismo. De hecho, la generación de la emancipación se educó en universidades que, a pesar de algunas innovaciones en los aspectos científicos, seguían siendo muy tradicionales en cuanto a pensamiento filosófico y político²⁹.

3.- Por fin, las reformas universitarias, como las económicas y fiscales, fueron impuestas desde arriba por las autoridades de la península y sus representantes, aquellos funcionarios, intendentes, regentes, visitadores... que Carlos Muñoz Oraá calificó de *pequeños ilustrados*³⁰. Y estas reformas no siempre fueron aceptadas por la sociedad colonial. Chocaron con muchas resistencias por parte de las élites criollas que veían de mala gana innovaciones perturbadoras del orden tradicional. Hay que descartar la visión que ha procurado dar de sí misma la primera generación de la emancipación y que luego fue difundida por los positivistas, como muy bien lo señaló Arcila Fariás, la visión de una América progresista enfrentada a una península atrasada y reaccionaria. En realidad, lo que ocurrió fue todo lo contrario: pocos de los funcionarios enviados por la Iglesia y el Estado a América en el último tercio del siglo XVIII fueron hombres reaccionarios; la inmensa mayoría de ellos era gente ilustrada y muy bien preparada. En su afán por imponer desde arriba las reformas que les parecían necesarias, provocaron una reacción de rechazo

²⁶- Eduardo ARCILA FARIAS, *El pensamiento económico hispanoamericano en Baquijano y Carrillo*, Caracas, 1976, pág. 18-19.

²⁷- Op. cit., pág. XVII.

²⁸- STOETZER, op. cit., I, pág. 72.

²⁹- V. Jaime, JARAMILLO URIBE, en *El movimiento emancipador de Hispanoamérica*, t. IV, pág. 393 sq.

³⁰- Carlos E. MUÑOZ ORAA, *La independencia de América. Pronóstico y proyecto de monarquías*, Mérida, Universidad de los Andes, 1962.

en los medios criollos, mucho más apegados de lo que se dice a la tradición y a la rutina. Manuel Lucena Salmoral ha enfocado desde esta perspectiva las conmociones de los años 1780 en las que ve "una expresión americana de los motines de Esquilache"; "Es un continuo pedir por regresar a una situación anterior, un retornar al antaño, a lo tradicional, al viejo orden"³¹. La observación me parece muy acertada y yo la extendería, no sólo al terreno económico, fiscal y administrativo, sino también a las reformas universitarias. Al fin y al cabo, son los mismos hombres (Piñeres, Moreno y Escandón, Caballero y Góngora....) los que propugnan la reforma administrativa y los planes de estudios. En ambos casos, la reacción fue la misma, sólo que en el terreno universitario fue menos visible, pero no por ello menos cierta. En este sentido sí que se gestó en los años 1780 el movimiento emancipador: contra una metrópoli juzgada como autoritaria y tiránica, las élites criollas buscaron una defensa que encontraron en las antiguas teorías populistas sobre el *pacto callado* y el origen de la soberanía, teorías que, después de los jesuitas, los dominicos siguieron enseñando a pesar de todo y que, más que las doctrinas enciclopedistas, iban a ser, al menos en los primeros años, el arma ideológica del movimiento emancipador.

³¹.- Op. cit., pág. 83.