

EL PENSAMIENTO DE PABLO DE OLAVIDE Y LOS ILUSTRADOS PERUANOS

Fernando Iwasaki Cauti

Pontificia Universidad Católica del Perú

La historiografía peruana contemporánea ha convertido en un lugar común el conflicto de intereses que surgieron alrededor de la emancipación y la independencia, al punto que ya casi se ha establecido el escaso nivel de compromiso de la élite criolla con la causa de la independencia y el carácter ambiguo de la emancipación peruana. Este trabajo no pretende negar tales afirmaciones, antes bien, aspira enfatizar acentos y matices sobre lo mencionado anteriormente en base al estudio de la obra y el pensamiento de un personaje: Pablo Olavide y Jáuregui, antiguo Oidor supernumerario de la Audiencia de Lima y acaso el genuino ilustrado peruano del siglo XVIII.

Gracias a su partida hacia Europa en 1750, Olavide tuvo un desarrollo nada común con el de sus contemporáneos peruanos. Las ideas burguesas vivieron auténticamente en él y por ello es que lo consideramos como un exponente atípico de la sociedad criolla limeña. Sin embargo, sólo a través de la confrontación de su pensamiento con el de sus similares peruanos es que demostraremos la validez de nuestra hipótesis. De ahí que para el efecto hayamos escogido dos obras fundamentales del ilustre criollo, su *Informe sobre la Ley Agraria* y el texto de su *Reforma de la Universidad de Sevilla*, los cuales resultarán muy sugerentes después de hacer un paralelo con trabajos equivalentes realizados en el virreinato del Perú.

1. *Olavide y la sociedad peruana*

Hacia 1750 el Oidor Pablo de Olavide era un criollo que estaba a punto de perder todos los vínculos que tenía con la tierra que lo había visto nacer. Después del violento terremoto que destruyó Lima en el año de 1746, nuestro personaje había perdido a su familia (Vargas Ugarte 1981 t. IV: 257) e iniciaba su participación en un proceso de reedificación que iba a acarrearle un radical desarraigo con el Perú.

En efecto, apenas comenzada la recuperación urbana del sismo, ordenó el Virrey la supervisión del proceso de reconstrucción de cada calle a un vecino distinguido, correspondiéndole a:

“El Sr. D. Pablo Olavide, desde la puerta principal de la Encarnación hasta la puerta de su casa y desde la esquina de Núñez hasta la puerta falsa de la Encarnación” (Archivo General de Indias, Lima 511: Expedientes sobre la reconstrucción de Lima, 1748).

Sin embargo, como miembro de la Audiencia le tocó jugar un papel más importante que el de cualquier notable de la ciudad. Fue así como dirigió la restauración de la iglesia parroquial de Santa Ana (Bernaes 1972: 302) y votó contra el traslado de la capital en la junta convocada por el Virrey (Vargas Ugarte 1981 t. IV: 263). No obstante, se ganó el rechazo unánime de los ciudadanos al dejar de lado la construcción del nuevo convento de San Francisco de Paula por la edificación del Teatro de la Comedia, en reemplazo del antiguo Corral de Comedias que estaba frente a la iglesia de los agustinos. Este acto le mereció una áspera censura del Rey y de la ciudad (Bernaes 1972: 299). Este dato fue recogido por el más insigne de los biógrafos de Olavide, el enciclopedista Diderot, quien escribió al respecto:

“En 1748 ó 1749 hubo un terremoto espantoso en que Callao y una parte considerable de Lima quedaron destruidos. Don Pablo, que tenía bajo su custodia cantidades pertenecientes a los habitantes que perdieron la vida en este desastre, juzgó oportuno emplear las que no fueron reclamadas por herederos en la construcción de una iglesia y de un teatro al que asistiesen los ciudadanos para olvidar la triste impresión de la catástrofe de la que se habían librado. El clero desaprobó la construcción del teatro y le acusó de tal crimen al ministro de Madrid. . . como hombre sin religión, sin moral, un impío que había preferido la construcción de un teatro y una iglesia a la de dos iglesias; un malvado digno de la última pena; y se ordenó a Don Pablo venir a Madrid para dar cuenta de su gestión. . . mas apenas llegó, los sacerdotes le persiguieron sin descanso, se le arrestó en su propio domicilio, se le acusó de incrédulo y de disipador del dinero del fisco, y las intrigas de los curas le condujeron a las prisiones denominadas Cárcel de Corte, en donde estuvo ex-

puesto a cuanto puede inspirar la animosidad y la maldad”(Diderot 1965: 360-361).

Según Estuardo Núñez, Olavide se vio precisado a viajar a España por algunas denuncias que se levantaron en su contra por malversación de fondos (Núñez 1987: XVI), pero parece que lo cierto fue que el padre de Pablo –Martín de Olavide– se hizo pasar por muerto durante el terremoto para no pagar sus deudas, contando con ello con la complicidad de su hijo (Lohmann 1947: 497-500), por lo que el Oidor Olavide fue suspendido (Lohmann 1974: 84). De cualquier manera, nuestro personaje abandonó Lima cuando contaba apenas con 25 años y nunca más volvería al Perú. De esta forma dejó Olavide tras de sí a una sociedad timorata y en ruinas, con la que nunca más tuvo algo en común hasta el resto de sus días.

Mientras que en Europa Olavide se nutrió de las ideas liberales que por aquel entonces estaban en todo su vigor, los ilustrados limeños fueron apenas un pálido reflejo de los segmentos europeos. En el Perú la moral no se hizo laica ni la razón agnóstica, lo cual resulta comprensible puesto que la filosofía burguesa europea correspondía a la expansión de la burguesía como clase, fenómeno que no tuvo paralelo en el Perú:

“En contradicción con las ideas señaladas, la ideología mercurista disintió en otros puntos, guiada por su adhesión incondicional a la ortodoxia cristiana. Contribuyeron a este distanciamiento los ataques de la Ilustración a la naturaleza americana y la experiencia histórica de la Revolución Francesa, desastre para la mesura de los redactores del *Mercurio*, cuya causa atribuyeron a las nuevas doctrinas”(Macera 1955: 67).

En efecto, la aristocracia peruana se aferró fanáticamente a sus poderes y privilegios. Su conservadurismo no era provocado solamente por una nostalgia hacia el esplendor anterior, sino por el miedo a futuros desórdenes:

“Intelectuales como José Baquijano, Toribio Rodríguez de Mendoza, Hipólito Unanue y los escritores del *Mercurio Peruano*, que estaban impregnados por el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, condenaban el oscurantismo y la intolerancia del antiguo régimen, y abogaban por la libertad y la igualdad, pero *dentro de la estructura existente*” (Lynch 1976: 179-180. El subrayado es nuestro).

En efecto, para la mayoría de los nobles limeños, por lo tanto, la continuidad del régimen político era deseable porque significaba la de sus privilegios y poderes (Macera 1955: 88). A diferencia de otras élites hispanoamericanas que entendieron la independencia como una forma de expansión econó-

mica y comercial, los ideólogos criollos no fueron capaces de hacer suya esta consigna:

“Para la élite criolla peruana, la prosperidad económica dependía no de la conquista de la plena libertad comercial, sino del retorno a las condiciones comerciales exclusivistas y monopólicas de la época colonial. Existió, pues, una clara divergencia de intereses entre las clases dominantes de las regiones periféricas del imperio y la élite peruana. Para esta última la vinculación con la metrópoli no fue un obstáculo sino una necesidad. Ella creció y se robusteció a la sombra de España”(Bonilla 1981: 107).

Nosotros creemos que Olavide habría abominado las de pretensiones monopólicas de la aristocracia criolla y que los mercurianos lo habrían visto a él con la misma actitud con que juzgaban a los intelectuales franceses e ingleses. Frente a todo lo dicho nos preguntamos: ¿existirá alguna relación entre el pensamiento de Olavide y el de los hombres que actuaron en la Independencia del Perú?. Hemos consultado algunas obras sobre este punto (Catanzaro 1955: 144-145 y Puente 1960: 156-159), pero en ellas se subraya el carácter o sentido *precursor* de la obra de Olavide con respecto a la Independencia americana. En efecto, Olavide se adelantó a los criollos de su época y en el presente artículo trataremos de enfatizarlo; pero pensamos que no existe una prueba concreta de la influencia de su pensamiento sobre el de los peruanos que actuaron por la Independencia. Al respecto apunta Estuardo Núñez:

“Veinte años después de la muerte de Olavide, cuando el Perú, el país que lo vio nacer, se asomaba a la vida independiente, el Libertador Simón Bolívar y su Ministro General, don José Faustino Sánchez Carrión, el prohombre de la República, fundaban en Trujillo del Perú una universidad nueva, llamada de la Libertad. En sus fases y en su organización habrían de tener vigencia americana las ideas reformistas de Olavide. Bolívar y Sánchez Carrión *seguramente habían leído* su Plan de Estudios y estaban informados de sus fuentes y siguiendo los lineamientos del Plan, dieron vida e impulso a la nueva casa de estudios del Perú. Olavide está vivo en las ideas educativas reformistas de Sánchez Carrión como antes lo estuvo en las reformas de la enseñanza de la Medicina que, desde la época de la creación del Anfiteatro Anatómico, en 1793, promovió otro gran precursor de la independencia americana que fue Hipólito Unanue. Su iniciativa para la creación y el funcionamiento con bases modernas del Colegio de Medicina y Cirugía de San Fernando, desde 1807, revela que también Unanue asimiló esa misma ideología reformista por lo menos en las mismas fuentes en que había bebido Pablo de Olavide. Era explicable que ante la autoridad de los Virreyes del Perú Gil de Taboada y Fernando de Abascal, se cuidara Unanue de mencionar el nombre del insigne sentenciado por la inquisición entonces vigente”(Núñez 1987: C-CI. El subrayado es nuestro).

No es imposible que Bolívar haya tenido noticia de los escritos de Olavide a través de Miranda, pero no hay pruebas de que Sánchez Carrión haya leído el Plan de Estudios de la Universidad de Sevilla. Es más, de la lectura de los documentos relativos a la creación de la Universidad de Trujillo no se desprende que haya existido influencia de las ideas de Olavide (*Colección Documental de la Independencia del Perú* [en adelante CDIP], 1974, t. I, vol. 9: 203). Por otro lado, a pesar de que en 1815 obtuvo Unanue una facultad del Inquisidor General para “adquirir, tener, leer y retener libros prohibidos por el Santo Oficio” (CDIP 1974, t. I, vol. 7: 17), no hemos encontrado ni una sola obra atribuida a Olavide en los inventarios conocidos de la biblioteca del prócer (Puente 1962 t. II: 197-207 y CDIP 1974, t. I, vol. 7: 136-149). Finalmente, más adelante veremos que las reformas propuestas por Olavide para modificar el plan de estudios de Medicina en la Universidad de Sevilla, poco o nada influyeron en el plan elaborado por Unanue para San Fernando.

Pensamos que la relación de Olavide con la Independencia debemos buscarla en sus conversaciones con el norteamericano John Adams sobre la formación de una Alianza Defensiva entre las dos Américas (Defourneaux 1965: 329) y en las tentativas del venezolano Miranda para ganarse al ilustre limeño a la causa americana (Defourneaux 1965: 331). Definitivamente, el carácter precursor de Olavide no puede ser escamoteado, pero en el Perú nadie continuó sus ideas ni aplicó su pensamiento sobre algún aspecto de la vida nacional.

2 *El informe de la Ley Agraria y el Perú*

El panorama rural que tuvieron que enfrentar los ministros reformadores de Carlos III era desolador. Junto a los ilimitados privilegios de los ganaderos de la Mesta, que gozaban indefinidamente de los pastos y aún contra la voluntad de los propietarios, debemos considerar la ausencia de tierras de cultivo y su precio excesivo, así como el predominio de la gran propiedad por parte de la nobleza y la Iglesia, la cual estaba respaldada en una absurda condición jurídica: las manos muertas en el aspecto eclesiástico y los mayorazgos señoriales. De ahí que Aranda y Campomanes le dieran a la agricultura una altísima prioridad:

“En contraste con las medidas parciales y a veces contradictorias dictadas anteriormente, quieren ellos dar paso a una política agraria sistemática y ‘racional’, tan generosa en sus intenciones como audaz en algunas de sus realizaciones”(Defourneaux 1965: 101).

En febrero de 1768 se remitió a cada Intendente de las provincias del sur un cuestionario basado en cinco puntos, con el objetivo de plantear las bases de una sociedad rural más equilibrada:

“Todos los Intendentes consultados, dirigieron su respuesta al Consejo, pero en tanto que sus colegas se limitaron a exponer brevemente su opinión sobre cada uno de los puntos del cuestionario, o se abstendrían incluso de tomar parte en ciertas cuestiones, Olavide respondió por medio de un larguísimo informe, el cual, conforme con el espíritu y las intenciones de Campomanes, con quien sin duda había tratado frecuentemente de estas materias en años anteriores, constituía un proyecto completo de Ley Agraria, el primero —y ciertamente con mucho el más importante— de todos los que van a sucederle hasta el famoso *Informe sobre la Ley Agraria* de Jovellanos, posterior en treinta años” (Defourneaux 1965: 105).

Con la experiencia acumulada en el proceso de colonización de la Sierra Morena, Olavide pudo apreciar los principales problemas de la agricultura española y por ello propuso una:

“Ley Agraria que convendría establecer en razón de prohibir el subarriendo de tierras; fijar el número de yuntas o cabida de tierras equivalente, de que no debe exceder ningún dueño labrador; dar preferencia a los vecinos seculares en los arriendos; duración y prorrogación de éstos, y el método de establecer la renta de frutos para que sea igual la condición del dueño y colono, sin olvidar los medios de reducir a pueblo los cortijos y los demás medios que puedan proporcionar la posible igualdad en el aprovechamiento de tierras a los vasallos de Vuestra Real Persona, para arraigarlos y fomentar su industria” (Olavide 1987: 483).

Para alcanzar tales fines Olavide anuncia que seguirá “los principios que adoptan las naciones que se tienen por más ilustradas en la Agricultura” (Olavide 1987: 484), por lo que nos vemos precisados a establecer sus fuentes y filiación.

En un pasaje de su *Informe*, Olavide cita al marqués de Mirabeau, conspicuo representante del fisiocratismo y autor de la *Philosophie Rurale* (1763). Como sabemos, los fisiócratas creían en la omnipotencia de la naturaleza y en la existencia de leyes naturales; se interesaban en los derechos económicos y, sobre todo, por los derechos de propiedad, ya que la propiedad de la tierra era para ellos la forma auténtica de la propiedad (Touchard 1981: 321). De ahí que Olavide exclame con fuerza: “cultivemos cuanto tierra se pueda labrar; reduzcámoslo todo a propiedades, promoviendo sus cerramientos” (Olavide 1987: 489).

Ahora bien, de acuerdo con los fisiócratas la agricultura vive de la libertad y existen leyes naturales tan inviolables como el ritmo de las estaciones. Para ellos el legislador no tiene otro papel que el de reconocer y expresar las leyes naturales; desempeña la función de un escribano de la naturaleza:

“Yo aspiro a proponer leyes que *produciendo por sí mismas*, indirectamente y sin violencia, el efecto que desea de abaratar los arrendamientos propaguen y extiendan la agricultura, corrijan los defectos en que se halla, quiten los estorbos que impiden sus progresos, faciliten los medios de mejorarla, aumenten la población útil, la distribuyan bien, derramándola en puntos inmediatos que mutuamente se sostengan, la pongan en muchos brazos que se apliquen a ella con el estímulo del propio interés, coloquen los frutos en muchas manos que, formando la concurrencia produzcan la abundancia, sitúen a los colonos de modo que cojan amor a su tierra, les facilite el medio de beneficiarla y estercolarla, aumentando la cría de ganado, el plantío de árboles y todos los demás ramos de la agricultura; últimamente que, vivificando a ésta en todas sus partes de bien distribuida población y cultivo, contribuyan a la prosperidad del Estado”(Olavide 1987: 486-487. El subrayado es nuestro).

Sin embargo, para que la ley actúe por sus cauces naturales es preciso eliminar todo viso de la legislación anterior. Por eso afirmaba Olavide que “convendría desterrar de nuestro idioma este odioso nombre de tasa” (Olavide 1987: 485), puesto que era la expresión de una ley monopólica y elaborada en base a privilegios:

“La razón y la experiencia han acreditado que los reglamentos de esta especie preparan los monopolios, abren paso a los fraudes, son inútiles para el pobre y únicamente sirven de prestar nuevas armas a los poderosos, para tiranizar a los necesitados, y que, cuando menos, no surten el efecto que se proponen: pues el que necesita de la especie, por más que la tasa le limite el precio, se sujeta al convencional en fraude de la ley” (Olavide 1987: 484).

Lo que hace Olavide en la cita anterior, no es otra cosa más que una severa crítica al marco institucional vigente, el cual generaba un alto costo legal y promovía situaciones de informalidad con respecto a las leyes:

“En Francia y en España, el crecimiento de la población se enfrentó a un conjunto restrictivo de derechos de propiedad que hizo imposible el ajuste eficiente a la evolución de las dotaciones relativas de factores: justo lo contrario tuvo lugar en Inglaterra y Holanda”(North 1984: 179).

En efecto, en Inglaterra, el crecimiento de la población significó el renacimiento del comercio y del intercambio. Se generaron marcos institucionales para aumentar las ventajas del comercio. La principal fuente de ganancias de productividad durante este período fue el descenso de los costos de utilización de los mercados para organizar la actividad económica. Con la expansión del mercado, los ingleses adoptaron innovaciones comerciales, industriales y agrícolas que ya eran familiares a los holandeses. La reducción de los

costos de transacción derivada del establecimiento de derechos de propiedad privada y de la generalización de la competencia en el comercio y el intercambio, fue la que permitió que Inglaterra escapase del colapso malthusiano que asoló a España en el XVII y el XVIII.

Olavide percibió los grandes cambios que se habían dado en Inglaterra y escribió al respecto:

“Inglaterra, este reino hoy tan poblado y poderoso, estaba antes en los mismos términos que está hoy España: entregada, con los mismos errados principios, a la cría de ganados. . . Un rayo de luz penetró a su gobierno; conoció las mismas verdades (que voy persuadiendo), y mudó su legislación. Todo fue, desde entonces, proteger la labranza con una gratificación al extractor de granos, permitir y fomentar el rompimiento de las tierras incultas, mandar cercar las tierras, repartir hasta los comunes y dehesas boyales, reduciéndolo todo a propiedades; y, desde entonces, mudó el aspecto de aquel reino: se pobló, se enriqueció y lo que es más, se aumentó mucho la cría de ganado. Este sistema está hoy seguido por todas las naciones que piensan en el bienestar de su pueblo”(Olavide 1987: 488-489).

Pues bien, puestos en el plan de analizar las medidas correctivas propuestas por Olavide, el antiguo Oidor comienza estableciendo que el alto precio de las tierras se debe a la superioridad de la demanda con respecto a la oferta; señalando que dicho fenómeno se explica por el oneroso arrendamiento de las tierras y por la facultad de los propietarios de despedir a los colonos cuando lo deseen (Olavide 1987: 485). Para contrarrestar esta situación planteó pagar los arriendos con frutos de la tierra; otorgar un privilegio de posesión para los colonos y cultivadores; retribución económica a los colonos por las mejoras efectuadas sobre las tierras y la prohibición de los subarriendos (Olavide 1987: 498-500).

Posteriormente realiza un análisis de la población vinculada a la agricultura en Andalucía donde encuentra cuatro grupos. Los propietarios, quienes no se ocupan personalmente de la explotación de sus tierras y constituyen una minoría arrendataria; los grandes arrendadores, que obtienen grandes ganancias del subarriendo de varios cortijos en forma simultánea; los palentriños o pequeños arrendadores, quienes mantienen una producción precaria y mediocre y, finalmente, los braceros y jornaleros, trabajadores ocasionales que trabajaban una parte del año y la otra mendigaban. Olavide dirige su atención hacia los dos últimos grupos (los más necesitados) y señala que:

“Todo el secreto está en darles por medio de un arriendo muy largo o, de una enajenación, la propiedad de un pequeño terreno en que habiten

con su ganado y familia. Estos serán, entonces, propietarios felices, y su gran número formaría la abundancia, la prosperidad y riqueza del Estado” (Olavide 1987: 491).

Pero el acceso a la propiedad no podía ser garantizado mientras continuaran los privilegios de los ganaderos y no se cercara el patrimonio rural:

“Es imposible que florezca un país en donde cada labrador no puede cerrar su tierra, y en donde los ganados de todos pueden entrar a destruirla. No tengo noticia de que se observe esta costumbre, sino en España; y en todas las naciones cultivadas, Inglaterra, Francia, Suiza, Holanda, etc., hay, proporcionalmente, mucho mayor número de ganados” (Olavide 1987: 493).

Lo anterior motivaba que los campesinos no se arraigaran en las tierras ni se transformaran en labradores útiles, vecinos cómodos, propietarios contribuyentes y pobladores. Por ello es que Olavide sentencia: “. . . en Andalucía la más de la gente no trabaja, la más de la tierra no se cultiva y que, la poca que se cultiva, es grosera o imperfectamente” (Olavide 1987: 495). Para contrarrestar esto último propuso la creación de:

“. . . medios indirectos que instruyendo al propietario le hagan conocer sus ventajas y lo estimulen por su propio interés a dividir, él mismo, su terreno, a repartirlo en pequeñas suertes, a dárselo a quien lo labre bien, y promover que se fabriquen casas sobre sus tierras y a que conspire y concurra a la transformación de sus cortijos, en pueblos” (Olavide 1987: 498).

Para mejorar entonces la tierra que se labraba, planteó concretamente el fomento de los arrendamientos protegidos y del asentamiento de pequeños propietarios. Pero lo que en nuestro concepto fue su propuesta más revolucionaria consistió en la derogación de las leyes que cercenaban la circulación de la propiedad territorial: los mayorazgos, las capellanías y los privilegios del clero secular y regular (Olavide 1987: 502-508). El aristócrata limeño se convertía así en un declarado enemigo del Antiguo Régimen.

Por todo lo anterior fue que el *Informe* de Olavide circuló de manera restringida en las esferas gubernamentales y se ordenó que su difusión fuera apócrifa (Defourneaux 1965: 121). Como Olavide fuera encarcelado por la Inquisición en 1776, quienes sabían de la paternidad del documento guardaron alevoso silencio. No se explica de otro modo el cómplice *mutis* de Campomanes cuando Joseph Coello y Cicilia plagió descaradamente el texto de Olavide en una *Memoria* que sobre el tema del fomento a la agricultura resultó premiada en 1777 (Defourneaux 1965: 121-123). Treinta años más tarde y

con un sesgo más bien retardatario, Gaspar de Jovellanos volvería a utilizar la obra del ex-Oidor limeño para redactar su *Informe sobre la ley agraria*, cuya fama terminó de sepultar la memoria de los proyectos que la habían precedido.

Sin embargo, mientras Olavide desarrollaba estas ideas en Europa, en el Perú la aristocracia rural limeña sostenía una dura pugna con los sectores emergentes comerciales, debido a la crisis triguera que asoló al Perú desde el último tercio del siglo XVII. Dado que también en el virreinato peruano el problema agrario se encontraba sobre el tapete, ¿habría existido alguna relación entre las propuestas de Olavide y los ilustrados limeños del siglo XVIII?

El inicio de la crisis triguera y del comercio Callao-Valparaíso coincidió con el violento sismo de 1687, al cual se atribuyó el origen de la escasez del cereal:

“Manteníase en un tiempo esta Ciudad de la fertilidad de sus amenos Campos, sin la miserable dependencia de otro Reyno. Pero después del grande Terremoto, que asoló, el día 20 de Octubre de el año passado de 1687, descargó la Justicia divina segundo azote sobre ella, y padecieron las tierras tan grande esterilidad en los Trigos, que perdidas repetidos años las cosechas, y reducidos los granos á un inútil y nocivo polvo del color de Tabaco, subió el valor de los Trigos, trahídos precisamente de partes muy remotas á excesivos precios”(Bravo de Lagunas 1962 t. II: 97).

Durante años muchos observadores le endosaron al terremoto las causas del colapso agrícola (Unanue 1974: 74, Baquijano 1959 y Pando 1831: 51). Posteriormente se pensó que el sismo vino acompañado de fuertes cambios climáticos (Céspedes 1947: 54) o que simplemente había dañado la infraestructura de riego de la costa (Ramos 1967: 29). Hoy sabemos que si bien es cierto que la producción de trigo decayó, este cultivo nunca desapareció de los valles costeros, sino que el poder de los grandes comerciantes subordinó a los terratenientes e impuso el consumo de trigo chileno en la capital con la colaboración de ciertos segmentos de la sociedad colonial (Flores Galindo 1984: 25-28):

“. . . persuadidos los Labradores á que las Tierras se havían restituido á su antigua fecundidad, solicitaron que se les dicsse á los Trigos que sembraron la preferencia en la venta. . . los Panaderos, mirando á un mismo fin con los Dueños de Navíos, á quienes son deudores de los crecidos caudales que les fían en los trigos, pusieron tales resistencias en admitirla, que los labradores se desalentaron de sembrarlos, por no seguir un penoso litigio”(Bravo de Lagunas 1962: 97).

Cuando hacia 1750 repuntó la producción de trigo en el Perú, los terratenientes se encontraron con una barrera infranqueable como el comercio de trigo con Chile. En ese momento surgió la figura de un aristócrata vinculado a la gran propiedad rural y que defendió con brillo a la causa peruana. Nos referimos al Oidor Pedro Joseph Bravo de Lagunas y a su *Voto Consultivo* (1755), verdadero manifiesto de la vocación monopolítica del latifundismo limeño. Bravo de Lagunas fue miembro de la Audiencia de Lima desde 1746 y trabajó con Olavide en la reedificación de Lima (Lohmann 1974: 18 y Bernales 1972: 302), por lo tanto, es el paralelo ideal para el afrancesado limeño.

La opción de Bravo de Lagunas por la agricultura es radical, sobre todo por su relación con la crisis triguera:

“El trigo es el nervio de toda la República, y nada hay más conveniente para la conservación de la vida. En su abundancia consiste la pública utilidad, y la salud de el Pueblo, que es la suprema ley” (Bravo de Lagunas 1962: 100).

Sin embargo, su concepción del bienestar susceptible de ser alcanzado por la agricultura tiene un sesgo exclusivista:

“... conviene al bien de la República el fomento de la agricultura de los campos; para que en ellos se conserve la abundancia, y que los ciudadanos no se retraigan de la labranza, y alentados del precio de los frutos cultiven sus fundos con alegre, y gustoso ánimo; los pobres Jornaleros reciban por su trabajo un justo premio; y los caudales, que puedan tener los ciudadanos, y circular entre los de la propia tierra, no se extraigan á los extraños de modo que éstos tengan el bien, y los Ciudadanos el incómodo y el daño” (Bravo de Lagunas 1962: 103).

Bravo de Lagunas se nos presenta como un individuo incapaz de hacer concesiones al comercio extranjero, pero sin proponer soluciones para mejorar la agricultura local. De ahí que afirmara que “se debe advertir principalmente, no se compre el trigo externo, quando en el propio principado lo hay de venta, aunque sea á más caro precio” (Bravo de Lagunas 1962: 112). A diferencia de Olavide, no se detiene al ir en contra del elemental derecho de libre comercio, consagrado en el pensamiento del siglo XVIII:

“... por estas disposiciones, parece que se hace fraude al Derecho de Gentes, según el qual, el uso de los comercios debe ser libre. Y añade que por la prohibición se induce un cierto monopolio con lo que el estatuto carece de justicia. Responde lo primero, lo que comúnmente se dice, que ésto cessa en caso de urgencia, y por justa causa” (Bravo de Lagunas 1962: 117).

Si bien es cierto que en el Oidor Bravo de Lagunas existía cierto indicio de fisiocratismo (Macera 1955: 28), creemos que también lo había de despotismo ilustrado, pues él se manifestaba abiertamente por un “despotismo legal”, afirmando que “la inteligencia puesta en el Voto Consultivo, funda que por la necesidad, o utilidad pública, se da arbitrio y facultad contra la ley”, para lo que se apoya en la autoridad de los virreyes ya que “En los Ex. SS. Virreyes hay facultad de hacer Estatutos, promulgar edictos y pragmáticas, quitar las antiguas, o dispensarlas en nombre de S.M. cuya soberana representación tienen”. (Bravo de Lagunas 1962: 123 y 129). Por eso es que afirma:

“Muchas veces enseña la experiencia, que los Príncipes, por justísimas causas quitan á los ciudadanos la libertad de comerciar con los estrangeros, y prohíben introducir en las propias provincias sus mercaderías, aunque sean de reynos amigos y con quienes se conserva paz”(Bravo de Lagunas 1962: 119).

Fiel creyente de que la agricultura era la única creadora de riquezas, para Bravo de Lagunas comerciantes y financieros son extraños a la Ciudad, prestos a aprovecharse de las dificultades del país para enriquecerse. En su concepto el Estado debía ser gobernado por propietarios terratenientes; por que tan sólo ellos tienen patria y patrimonio:

“Con que en tanto será una República más feliz, en quanto más abunde, y necessite menos que le obligue á conducirlo por el Comercio. Este Comercio se ajustará más a su origen y motivos, si sólo le traxere de fuera lo que no tiene; pero no tanto que no perjudique á su felicidad, introduciéndole lo que pudiera tener de sí misma, y embarazándole, que lo tenga” (Bravo de Lagunas 1962: 173).

En honor a la verdad, Bravo de Lagunas obtenía de la realidad sus elementos de juicio sobre el comercio colonial, pues el monopolio mantenía al Perú aislado de las demás gobernaciones:

“Véase, pues, con estas doctrinas magistrales, que son las fuentes, y pudieran exemplificarse, en el Comercio prohibido de este reyno con el de México, en el limitado con el de Goatemala, restringido con el Tucumán, cerrado con Buenos Ayres, y otros muchos que se omiten, si las razones que se han expuesto para la prelación de los Trigos de la Tierra, pueden adaptarse á los del Reyno de Chile”(Bravo de Lagunas 1962: 136).

Por lo tanto, Bravo de Lagunas postula un modelo de desarrollo autárquico basado en el desarrollo de la agricultura; en la protección a los produc-

tores nacionales y a los comerciantes peruanos, prohibiendo el ingreso de mercancías similares a las locales y, por último, en una diversificación de la economía que surja de la realidad geográfica (Macera 1955: 30). Sin embargo, no repara en las verdaderas causas de la crisis agraria peruana como el régimen de tenencia de la tierra (bajas rentas, gravámenes de los censos y manos muertas), el agotamiento de la tierra, la escasez de mano de obra y el latifundismo. Causas que han sido señaladas con acierto por Manuel Burga en su estudio regional sobre las haciendas del norte en el siglo XVIII (Burga 1976: 128). Curiosamente, estas causas coinciden con las que señaló Olavide para el caso de Andalucía.

Mientras que el tráfuga limeño postulaba una Reforma Agraria que incluía un acercamiento de la gran propiedad y una política realista con la clase trabajadora, Bravo de Lagunas sólo planteaba la creación de un Tribunal que:

“... asegure anualmente la cantidad y calidad de las cosechas, y de que éstas se consuman. Que examine lo que pueda, animar, o disgustar á los labradores, alentando las diferentes producciones de la tierra, y que se profundicen los nuevos descubrimientos sobre una cultura más perfecta. Que atienda á la abundancia, conservación de los granos, y su bien reglada administración. Que no mire con indiferencia á los que se dediquen á estas ocupaciones; para que haciendo juicio de su trabajo, y de su mérito, sean premiados con justas recompensas” (Bravo de Lagunas 1962: 176).

Por otro lado, recordemos que para Olavide los mayorazgos eran un impedimento para un mejor reparto de las tierras y eficiente trabajo de las mismas. En cambio, Bravo de Lagunas clama “porque no suceda que el Mayorazgo se deshaga, y porque se conserve á los sucesores el Terreno, con la esperanza de mejor fortuna” (Bravo de Lagunas 1962: 184).

Finalmente, mientras que para Olavide la Libertad era un requisito *sine qua non* no sólo para el desarrollo de la agricultura, sino valor irrenunciable para cualquier nación o individuo, para Bravo “La naturaleza de la Libertad es, que no importando necesariamente á otro su uso, que á aquel que la goza; pueda limitarse, o renunciarse del todo” (Bravo de Lagunas 1962: 118).

Sin embargo, no queremos terminar sin hacer una revisión de las ideas que sobre la agricultura surgieron en los tiempos cercanos a la Independencia. De esta manera, sabremos si el pensamiento de Olavide mantuvo su vigencia en el de los hombres que hicieron posible la separación política de España y el Perú.

Para el efecto hemos escogido a José Baquijano y Carrillo, autor del célebre *Elogio* y de una *Disertación Histórica y Política sobre el Comercio del Perú* (1791), que seguiremos a continuación.

Casi desde el principio Baquijano señala que: “Las provincias del Perú han de buscar las riquezas en el seno, y no en la superficie de sus tierras” (Baquijano 1959: 137). Pero por si no ha quedado clara la alusión a la agricultura, volverá a sentenciar más adelante:

“Como oportuno remedio al actual infeliz estado, y verdadero origen de una infalible prosperidad, se ensalza y recomienda el fomento de la agricultura, y el cuidadoso aumento de sus naturales producciones. Pero este clamor, repetido por la inexperiencia, y adoptado sin examen, es preciso se abandone, entrando en la discusión de los invencibles obstáculos que embarazan en este Virreynato la constante aplicación al trabajo de los campos, y cultivo de sus tierras” (Baquijano 1959: 148).

Como es de esperar, Baquijano recomendaba la minería como actividad prioritaria para el desarrollo nacional (Baquijano 1959: 154), a diferencia de Bravo de Lagunas quien afirmaba:

“Si se agotasen las Minas de Oro y Plata, y se perdiessse su especie; si las Perlas y los Diamantes quedassen ocultos en el seno del Mar y de la Tierra; y el Comercio se impidiesse con los Vecinos; y quando todos los artes que no tienen otro objeto que la hermosura y el adorno, fuessen destrerrados. La fecundidad sola de la Tierra, tendría lugar de todo, y proveería un recurso abundante á las necesidades públicas, y serviría á alimentar el Pueblo, y los Exércitos que la defendiessen” (Bravo de Lagunas 1962: 175).

En resumen, podríamos decir que en lo referente a la política de desarrollo agrario, Olavide no tuvo influencia alguna en el Perú, ya sea porque quienes abogaban por un desarrollo agrícola lo hacían sin una auténtica vocación reformista o porque los restantes sólo veían en la minería la única alternativa de desarrollo. A modo de consuelo podemos comentar que en el inventario de la biblioteca de Unanue se registró —en el quinto estante— un ejemplar del *Informe* de Jovellanos, de indudable filiación con Olavide.

La reforma universitaria sevillana y sus paralelos peruanos

El siglo de la Ilustración significó también el inicio de nuevos derroteros en el campo de la Educación: había que formar hombres ilustrados que pudieran tomar las riendas del Estado. En este sentido fue Francia quien dio las primeras pautas, pero no desde las utopías pedagógicas de Rousseau planteadas

en su *Emile*, sino a través de eficientes políticas reformistas elaboradas por La Chalotais y Guyton de Morveau.

En España, la necesidad de una modernización de la enseñanza se hizo evidente después de la expulsión de los jesuitas y se elaboraron propuestas que tenían una doble orientación:

“...por un lado, crítica de los métodos anticuados en uso todavía y redacción de planes de estudio concebidos sobre bases intelectuales nuevas; por otro, tendencia, sino a una laicización total, al menos a una secularización de la enseñanza, considerada como un servicio público en el que el Estado debe intervenir para dar una educación nacional a quienes han de ser llamados a servirle” (Defourneaux 1965: 79).

Fue en este contexto que Olavide, Asistente de Sevilla, recibió la petición del Consejo y de la Academia de Bellas Artes para disponer el mejor reparto y utilización posible de los colegios y edificios arrebataados a la Compañía, así como para sugerir todas las medidas pertinentes destinadas a mejorar la enseñanza. De esta manera, Olavide redactó dos documentos: el primero era un proyecto de distribución de los edificios de la Compañía entre diversas instituciones de caridad o de enseñanza; el segundo, en cambio, era un plan de reforma de la enseñanza superior, que Olavide juzgó aplicable a todas las universidades españolas.

Por otro lado, en la ciudad de Sevilla se vivía una situación muy singular, ya que la Universidad local era controlada por el influyente Colegio Mayor de Santa María de Jesús, cuyos colegiales podían incluso nombrar al rector. No obstante, además estaban el Colegio-Universidad de Santo Tomás y el jesuita de San Hermenegildo, que también pugnaban por ejercer su influencia sobre la Universidad sevillana:

“Estos colegios mayores, nacidos en el pasado de la generosidad de donantes de abrir el camino de los estudios a muchachos pobres y capaces, se han apartado por completo de su espíritu primitivo. Al no acoger más que a estudiantes ricos o que cuentan con gran protección o ayuda, constituyen verdaderas universidades dentro de la universidad, y la solidaridad que se establece entre los colegiales es en su propio beneficio y en detrimento de otros estudiantes menos favorecidos por la fortuna o el nacimiento” (Defourneaux 1965: 80).

Ante esta situación Olavide señala que los males de la educación española son la parcialidad, el espíritu de partido y el escolástico, la división de escuelas, la prepotencia de unos cuerpos respecto de otros, la perversión del raciocinio, la futilidad de las cuestiones y otros vicios “que no pueden extermi-

narse sino sacándolos de raíz, refundiendo la forma y método de los estudios, y creando, para decirlo así, de nuevo las Universidades y Colegios, por principios contrarios a los establecidos” (Olavide 1987: 533). Sin embargo, dos de ellos destacan dentro de todos los mencionados: el espíritu de partido y el escolástico.

Con relación al primero de los nombrados, Olavide parece advertir las profundas diferencias de casta, clase y estamento que imperaban en España, así como los acentuados regionalismos que hasta hoy subsisten en la Península:

“Parece que España es un Cuerpo compuesto por muchos Cuerpos pequeños, destacados y opuestos entre sí, que mutuamente se oprimen, desprecian y hacen una continua guerra civil. Cada provincia forma un cuerpo aparte, que sólo se interesa en su propia conservación aunque sea con perjuicio y depresión de las demás. . . De aquí viene que toda ella está dividida en porciones y cuerpos aislados, con fuero privativo, con régimen distinto, y hasta con traje diferente, siendo las resultas de esta segregación, que el militar, el letrado, el colegiado, el religioso, el clérigo, sólo son lo que su profesión indica, pero jamás ciudadanos”(Olavide 1987: 534).

Pero fue en el campo de la educación donde Olavide percibió la influencia más perniciosa del espíritu de partido:

“. . . si no ha nacido y tenido su cuna en las escuelas, a lo menos se refugió y acogió desde luego a ellas, para reforzarse y extenderse después en los demás institutos. Por varios medios se ha apoderado de los Estudios, ya en la fundación de Colegios, que al fin se han levantado con llamarse y ser mayores, pues han tiranizado a los otros, y aún a las mismas Universidades”(Olavide 1987: 535).

En cuanto al segundo espíritu, al escolástico, Olavide le atribuye los efectos más perjudiciales sobre la educación, pues “es aquel espíritu de horror y de tinieblas, que nació en los siglos de la ignorancia, en la que mantuvo por mucho tiempo a la Europa, y del que no se han podido sacudir algunas naciones, hasta el siglo pasado, época feliz de la resurrección de las ciencias” (Olavide 1987: 535). Aquí el aristócrata limeño se refiere a Descartes ya que más adelante dirá: “Esta gran revolución se debió a un solo hombre, que no hizo otra cosa que abandonar el método aristotélico o escolástico, subrogándole otro geométrico” (Olavide 1987: 535).

Indudablemente, la crítica al método escolástico implicaba la de la Iglesia, la cual había mantenido el monopolio de la enseñanza en España. Olavide

pretendía la autonomía de la Universidad y asignarle la función que esta institución ya estaba cumpliendo en otros países de Europa: la de formar hombres destinados a servir al Estado. Por ello es que Olavide se esforzaba en resaltar los defectos de la educación eclesiástica afirmando: “Se puede decir sin temeridad que una de las causas que más han contribuido a la triste relajación de las religiones y por consiguiente a verse tanto menos estimadas de lo que debieran ser, es el uso y dominio que han tenido en las Universidades” (Olavide 1987: 539). Pero insistimos en que lo que se ocultaba tras estas críticas era el deseo de secularizar la enseñanza, de modo que los estudios realizados en los colegios religiosos carecieran de valor y que los títulos y grados académicos sólo pudieran ser otorgados por las universidades (Defourneaux 1965: 85):

“La resulta de todo ésto ha sido el haberse hecho inútiles los estudios de las Universidades; que después de acabados los cursos, ningún estudiante sale filósofo, teólogo, jurisperito ni médico; que cada uno se halla precisado a empezar nueva carrera y nuevo estudio para practicar de algún modo su profesión”(Olavide 1987: 537).

De acuerdo con el nuevo estatuto propuesto por Olavide, se consagraba la plena autonomía de la universidad, tanto en lo académico como en lo económico, pues la universidad debía generar sus propias rentas a través de las matrículas y del costo de los grados y títulos (Olavide 1987: 546). Era evidente, por lo tanto, que en su proyecto los estudios superiores debían estar reservados para las familias ricas y la nobleza, excluyendo abiertamente de ella a los más pobres:

“Pero ésto (la universidad) no debe abrirse para todos. Se hallaría muy mal aquella nación en donde el gusto o empeño de la literatura arrancara a los muchachos del arado, de la oficina o del taller de sus padres para transportarlos a un Colegio. Y sólo estará en aquel país en que abundando el número de labradores, artesanos y fabricantes, se destina un número suficiente de individuos a las Ciencias útiles para ilustrar a los otros con reglas y preceptos. Una sola cabeza dirige a muchas manos” (Olavide 1987: 538).

Esta concepción elitista de la Universidad hace que Olavide se refiera con desdén a las becas que una falsa caridad ha creado para los pobres. Sentenciando que “la primera atención de un Estado debe ser cuidar de que no le falten manos que lo sostengan”, concluye afirmando “edúquese a la Nobleza, y sea su educación la más superior, pues es la que por lo común preside el gobierno” (Olavide 1987: 539 y 538).

Pero si el lugar de los pobres está en la labranza y en sus oficios, el de los clérigos tampoco es la universidad. El nuevo hombre que la sociedad necesita es incompatible con la condición religiosa:

“Si los pobres deben ser excluidos de la universidad, mucho más y por mayores motivos lo deben ser los Regulares. Dijimos que la Universidad es la oficina pública que instituye el Gobierno para *educar a los hombres que han de servir al Estado*. En este concepto no pueden comprenderse los regulares, mediante el santo retiro a que se han consagrado” (Olavide 1987: 539).

Por lo tanto, establecidas las características de la Universidad propuesta por Olavide, analizemos a continuación el Plan de Estudios elaborado por el ex-Oidor de la Audiencia de Lima¹.

La nueva organización de los estudios comprendía tres facultades (Medicina, Jurisprudencia y Teología), a la que se sumaba la de Física o Filosofía, cuyo estudio obligatorio era requisito previo para el ingreso a las otras tres facultades.

Los jóvenes, por tanto, ingresaban al curso de Física (o Filosofía) a la edad de 12 años y después de haber probado un conocimiento suficiente de gramática latina y de nociones elementales de Aritmética (4 operaciones), necesarios para el aprendizaje de la Física. Esto era explicable porque Olavide entendía que el aprendizaje de las matemáticas era imprescindible para acceder a la ciencia moderna:

“¿Cómo se ha de comprender sin Geometría la Ciencia del movimiento, que enseña a medir su cantidad, determina sus leyes y propiedades y es como la base y fundamento de la Física?, ¿Cómo se ha de percibir la propagación de la luz, formación de los colores e inflexión de sus rayos, si no se saben medir los ángulos de incidencia y reflexión?, ¿Cómo se podrá conseguir la instrucción en la Astronomía, parte tan principal de la Física, cuyos conocimientos facilitan tanta satisfacción y utilidad en la observancia del curso de los astros, de sus eclipses, diversidad de estaciones, desigualdad de días y demás movimientos celestes, si falta enteramente la luz de los matemáticos elementos?” (Olavide 1987: 551).

De esta manera, en el primero de los cuatro años que duraba el curso de Física, los alumnos recibirían una preparación en Lógica, Aritmética, Álgebra y fundamentos de Geometría. A continuación —y para consolidar la base matemática de la formación— en el segundo año cursaban Geometría de superficies y sólidos, Trigonometría rectilínea y elementos de curvas o secciones cónicas. La bibliografía fundamental para estos dos primeros años eran el *Tratado de Lógica* (1754) de Fortunato de Brescia y el monumental *Álgebre-Géométrie-Traité des Coniques* (1744) de Rivard.

1) Para no abundar en las citas, el texto que glosamos se encuentra entre las páginas 548 y 568 de la obra citada. Por lo tanto, sólo haremos la referencia exacta cuando sea imprescindible.

En el tercer año los estudiantes debían empezar sus estudios de Física General, “aquella parte de la Filosofía natural que considera el cuerpo tomado generalmente, sus afecciones, principios naturales de su composición y propiedades” y, a continuación, la primera parte de la Física Particular, que trata del cielo y los astros. Para el efecto se recomendaba el *Tratado de Física* (1756) de Fortunato de Brescia porque se inspira en “Wolfio, Newton, Malpighi, Boherave, Leibnitz y los más recomendables”.

Finalmente, al ingresar al cuarto año completaban el análisis de la segunda parte de la Física Particular (Cuerpos Sublunares, Óptica, Catóptrica y Dióptrica) e iniciaban el estudio de la Metafísica y la Ontología, para lo que recurría a un nuevo *Tratado de Metafísica* (1749) de Fortunato de Brescia.

Al concluir los estudios de Filosofía o Física, los estudiantes podían elegir entre las otras tres facultades. De este modo, en la Facultad de Jurisprudencia el plan de estudios era el siguiente. En el primer año se estudiaba el Derecho Natural y de Gentes en base al *Elementa juris naturae et Gentium* de Heinecio. El segundo y el tercero se dedicaban al estudio del Derecho Romano sobre la *Instituta* del emperador Justiniano, comentada por Arnolfo Vinnio y con anotaciones de Heinecio. El cuarto año debía ser dedicado al Derecho Canónico por vía de los prolegómenos de la *Instituta Canónica* compendiada por Lanceloto. Finalmente, el quinto año debía dedicarse a la *pasantía* (ejercicio profesional) y al análisis de las *Instituciones Políticas* del Barón de Biefeld.

Los estudios de Teología se dividían de la siguiente manera. En el primer año debía leerse la edición de la Biblia de Duhamel con sus *Prolegómenos*. Los once primeros libros del *De logis theologis* de Melchor Cano se trabajaban a lo largo del segundo año. En el tercero y cuarto la *Théologie* y el *De Fide, spe et charitate* de Duhamel y, por último, durante el año de prácticas los nuevos teólogos podían formarse en Teología Moral a través de las colecciones de los concilios.

Finalmente estaban los estudios en la Facultad de Medicina, cuyo plan era el que exponemos a continuación. El primer año se dedicaba al aprendizaje de la Fisiología y la Anatomía en base al *Compendio de Anatomía* de Lorenzo Heister. En el segundo debían estudiarse todas las partes de la Patología (Sintomatología, Nosología, Aitiología y Semiótica) en función de las obras de Boherave (*De Morbis, De Sanitate Tuenda y Método Medendi*) y los *Aforismos* de Hipócrates. El tercero estaba dedicado a la lectura de todas las obras de Hipócrates y en el cuarto principios de Botánica, Farmacia y toda la parte medicinal en base al *De Viribus Medicamentorum* del mismo Boherave. Por último, en la *pasantía* se ejercitaban además en la Química.

De esta manera, después de haber ingresado a los doce años a la Universidad, los nuevos profesionales egresaban a la edad de veintiún años. Pero para Olavide esta formación teórica era aún insuficiente, de ahí que en una medida que realmente lo adelantaba a su época señalaba:

“A fin de sacar hombres consumados, después de instruidos en tan buenos principios, es indispensable sejetarlos a los estudios prácticos de su profesión. Por estos principios quisiéramos que ninguno pudiera recibirse de abogado sin haber practicado tres años en un Tribunal Superior; que ninguno se recibiera de médico sin haber practicado diariamente otros tres años en un hospital de los que se deberán destinar para este asunto, encargándose con especial prevención a unos y otros profesores que, haciéndose cargo de la importancia de esta institución fuesen menos fáciles de lo que han sido hasta aquí en dar las falsas certificaciones de práctica con una inconsiderada relajación”(Olavide 1987: 543).

Sabemos que diversas universidades españolas reformaron sus estatutos y planes de estudios a partir del proyecto de Olavide; es más, casi podríamos decir que toda la renovación de la enseñanza superior en el último tercio del siglo XVIII se efectuó en el sentido indicado por Olavide (Defourneaux 1965: 92). Por lo tanto, no resulta descabellado comparar la *Reforma Universitaria* de Olavide con la de San Marcos en la época del Virrey Amat (1771), con la renovación desarrollada en el Real Convictorio de San Carlos durante el rectorado de Toribio Rodríguez de Mendoza (1770-1816) y con el plan de estudios de la Facultad de Medicina de San Fernando, fundada por Hipólito Unanue en 1808.

Comenzando con la Reforma de San Marcos, debemos decir que encontramos correspondencias notables entre el nuevo plan limeño y el que elaboró Olavide en 1767. Esto puede explicarse porque en 1768 el Conde Aranda —protector de Olavide— remitió al Virrey de Lima una serie de “informes” para que “proceda inmediatamente á la reforma de los Colegios de esta capital” (Puente 1962: 53). En Filosofía, por ejemplo, el plan fue el siguiente:

“En el primer año de Filosofía se dictará la Historia de ésta que trae Heineccio, en el primer tomo de sus obras. La Lógica del Padre Gallo Cartier, Benedictino, y la primera parte de las Lecciones Elementales de Matemáticas del Abad de la Caylle, que comprehenden la Aritmética y la Algebra. En el segundo año la Física general del mismo Cartier, y la segunda parte de los citados Elementos de Caylle, y tratan de la Geometría, Trigonometría Rectilínea, y Secciones Cónicas. En el Tercer año la Física particular del mismo Cartier, y su Metafísica y Etica”(Puente 1962: 56).

Como se puede apreciar, hay una gran semejanza en la secuencia de los estudios y sólo se advierten algunas diferencias en la Bibliografía. A continuación, transcribiremos los planes de estudios de las otras tres facultades, para que el lector observe las correspondencias:

“**JURISPRUDENCIA.**— En el primer año se dictarán unos Prolegómenos del Derecho en general, que den noción clara y distinta de todos los Derechos y las Leyes, y los elementos del *Derecho Natural y de Gentes* del citado Heineccio. En el segundo la Historia del Derecho Civil o de los Romanos, que se halla en el *Tesoro del Derecho*, sacada del *Manuale Juris* de Jac. Gotofredo, y las *Instituciones* de Justiniano, con la explicación o Notas de Heineccio en los *Elementos* que trahe éste según el orden de las *Instituciones*, omitiendo los Títulos y Textos, cuyo estudio es inútil o poco importante. En el tercer año el Tratado o Sintagma de las Antigüedades Romanas, según el orden de las *Instituciones* del mismo Heineccio, y la serie o disposición de todos los Títulos de las *Pandectas* que se halla en el *Tesoro* ya citado. En el cuarto año *La Suma del Derecho Canónico*, reducida a quatro Libros de *Instituciones* por Henrico Canisio, con las Reglas de este Derecho comentadas por él mismo. En el quinto la Historia de nuestro Derecho Español, notando la fuerza u obligación que impone cada uno de los cuerpos de sus Leyes, la diversidad de sus materias, distinguiéndolas entre las que corresponden al Derecho público y privado. Una noción de las de Indias, u unas Instituciones Criminales regladas por las disposiciones de nuestro Derecho”(Puente 1962: 56).

“**TEOLOGIA.**— En el primer año el Tomo primero de la *Teología Universal* del citado padre Cartier, que comprehende los lugares teológicos. El segundo los cinco Libros de las *Instituciones Bíblicas* de Juan Baptista Duhamel, contenidas en el Tratado Segundo de su *Teología Clerical*, y el *Tratado de Opere Sexdierum* de Honorato Tourneli. En el tercero el segundo Tomo de la mencionada *Teología* de Cartier. En el cuarto las *Exercitaciones Teológicas* que trahe el mismo Cartier en el tomo último de su *Teología*, hasta la decimatercia inclusive, y los tres tratados de *Actibus Humanis*, de *Legibus* y *Virtutibus Theologicis* del mismo. El quinto los tres restantes Tratados con que concluye el tercer Tomo de la citada *Teología*: las siete *Exercitaciones* del mismo, y la *Materia de Sacramentis* por el segundo Tomo de las *Instituciones* de Honorato Tourneli, que son el compendio de sus *Prelecciones* de Teología”(Puente 1962: 57).

“**MEDICINA.**— En el primer año de Medicina se dictará por uno de los Catedráticos el *Compendio Anatómico* de Heister, acompañando la explicación con la vista de unas *Tablas Anatómicas* de Coupér, u otras igualmente exactas, haciéndoles notar a los Discípulos por ellas el sitio y uso de las partes que comprehenden las Lecciones. En el segundo año se dictarán las *Instituciones Médicas* de don Andrés Piquer, impresas en

Madrid el año pasado de 1762. En el tercero los *Aforismos* de Boherhavé, explicados por la exposición de Vanswieten, haciendo que escriban los Cursantes los puntos ó Notas que considerase el Catedrático necesarias, para que sea más segura la inteligencia, porque no baste la sola explicación de viva voz que debe hacer de cada Aforismo”(Puente 1962: 57).

Tenemos entonces que la Reforma Sanmarquina, salvo en la bibliografía, coincidió casi en todo con el Plan de Estudios de Olavide. Definitivamente la segunda fue mucho más radical, pero aún así la primera caló profundamente en el espíritu timorato de la sociedad criolla. No en vano escribió Toribio Rodríguez acerca de la reforma de 1771: “Ese plan de estudios se recibió con desagrado, y aún con detestación, porque se creía que separarse de las ideas escolásticas, sean filosóficas, sean teológicas, era ignorar lo que únicamente debía saberse, y esta ignorancia podía traer perjuicios a la Religión” (CDIP 1972, t. I, vol. 2: 163).

Sin embargo, mayores coincidencias encontramos aún entre la reforma de Olavide y la que emprendió Toribio Rodríguez de Mendoza en el Real Convictorio de San Carlos. Precisamente, sobre el rol que el Convictorio había jugado en la sociedad peruana escribió su rector en 1816:

“...este Cuerpo que se hizo casi el único centro de las luces, que a sus procesos se ha debido la mexora del gusto, e ideas, en los diferentes ramos de las ciencias filosóficas, y eclesiásticas; el establecimiento del estudio de las Matemáticas, y que por consiguiente ha proveído al estado, y a la Iglesia de sugetos ilustrados”(CDIP 1972, I, 2: 186).

Al igual que Olavide, el prócer chachapoyano criticó a la Escolástica afirmando que en “anteriores edades reynaba despótica la filosofía Aristotélica: ella sola ocupaba, y manejaba el Trono y el cetro de la razón” (CDIP 1972, I, 2: 93). Rodríguez de Mendoza no aprobaba la lectura de Aristóteles en sus alumnos, calificándola como la “más ingrata, ni más penosa” o de “espesísima oscuridad” (CDIP 1972, I, 2: 90), y se jactaba de que ello era el mayor logro de su reforma:

“Esta libertad en que los puso la reforma de Estudios, que hizo la Junta Superior de Aplicaciones, los alejó no sólo de la profesión jurada, y conocimiento íntimo de la lectura de Aristóteles, sino también de sus libros filosóficos que para esta clase de ejercicios adoptaron en la antigüedad las Universidades”(CDIP 1972, I, 2: 89).

La libertad a la cual hace referencia Rodríguez de Mendoza es la Libertad de la Ilustración, la cual le daba un nuevo sentido a la Educación, de

acuerdo a “los grados de ilustración peculiar a cada siglo y edad” (CDIP 1972, I, 2: 88).

Sin embargo, las mejores referencias al nuevo plan de estudios de San Carlos las recibimos de Joseph de Rezabal y Ugarte, Oidor de la Audiencia de Lima (Lohmann 1974: 116) y erudito bibliófilo², quien en 1788 redactó un extenso informe al Rey sobre el Plan de Estudios del Colegio de San Carlos.

Rezabal y Ugarte inicia su exposición con una férrea defensa de la Escolástica y de la filosofía aristotélica:

“Aunque se pintan con tan vivos coloridos las demás nieblas, que ofuscaron la luz a estas regiones Americanas, hasta el año de 1767 en que logró sustraerse del tiránico imperio de la philosophía Aristotélica, no contemplo justo contribuir a este gran Philó sopho toda la culpa de la sophistería y frivolidad, que se introdujeron en las escuelas, siendo más probable que éstas se nos comunicaron por los comentarios Arabes y principalmente por Averroes”(CDIP 1972, I, 2: 63).

Definitivamente, Rezabal y Ugarte no simpatizaba para nada con la filosofía moderna y no le reconocía ningún mérito sobre la Escolástica:

“. . . los Philósofos Modernos. . . a pesar de el espíritu geométrico, de que se suponen poseídos, han quedado muchas verdades en la misma incertidumbre y obscuridad, con que las vieron los Antiguos, sin que se advierta otra variación, que la accidental de haberse mudado los términos escolásticos en otros más cultos y pomposos”(CDIP 1972, I, 2: 64).

Es más, el Oidor limeño temía que bajo el influjo de la filosofía moderna “se dejen alucinar los jóvenes con la arrogancia presuntuosa de algunos A.A. que se reputan nuevos Colones de la verdad inspirando aversión a la lectura de los antiguos” (CDIP 1972, I, 2: 65).

Pasando al plan de estudios, Rezabal y Ugarte nos dirá que en Filosofía se hicieron algunas variaciones con respecto a la reforma de San Marcos de 1771. De esta manera, el *Tratado de Lógica* de Cartier fue reemplazado por el de Heinecio, en Física se recomendó a Muschrenboek, en Matemáticas los *Elementos* de Benito Bails y Heinecio para Etica y Metafísica (CDIP 1972, I, 2: 65-67).

2) Sobre este personaje se puede consultar Feliú Cruz 1966: 74-121 (citado en Lohmann 1974: 118)

En Teología ocurría algo similar, pues después de rebatir a Cartier, los Carolinos habían preferido la *Theología* y la *Historia Sagrada y Eclesiástica* de Duhamel y los *Elementos Chronológicos* de Bertti (CDIP 1972, I, 2: 70-71). Como se puede apreciar, el programa de reformas de San Carlos guarda más correspondencias con el de Olavide, sobre todo porque a la estructura similar en la concepción del plan, se le suman los mismos autores y títulos en materia bibliográfica.

Finalmente, en lo que respecta a Jurisprudencia se dieron una serie de variaciones, pues en San Carlos se proscribió la enseñanza del Derecho Romano —para escándalo del informante— por considerársele ajeno a la jurisprudencia española. No obstante, en Derecho Natural y de Gentes se implantó el *Elementa juris naturae et Gentium* de Heinecio y el *Tratado de los principios y orden esencial de la naturaleza* de Xavier Pérez López. En Derecho Canónico se seguían las *Instituciones* y las *Sumas Canónicas* de Selvaggio y, finalmente, en Derecho Real de España el *Compendio* de Antonio Gómez y Pedro Nolasco Llano (CDIP 1972, I, 2: 73-85).

Sin embargo, a pesar de su manifiesta discrepancia con el plan, Rezabal y Ugarte le reconocía coherencia y elaboración:

“El método, que se propone en el Plan para instruir a los Jóvenes en ambas facultades, está entendido con solidez y combinación; y las nociones con que los prepara no deben reputarse de un mero ornato, sino conexas y estrechamente enlazadas con el objeto principal, a que se dirige”(CDIP 1972, I, 2: 61).

¿Hasta qué punto es posible que Toribio Rodríguez haya conocido el texto de la *Reforma* de Olavide?. Como dijimos anteriormente, quizá Aranda había enviado una copia para la época en que se realizó la reforma de San Marcos, pero sobre ello no tenemos pruebas concretas. Sólo podemos apoyarnos en que la obra de Olavide haya estado entre los volúmenes que la Inquisición requisó al Convictorio de San Carlos durante la Visita de Manuel Pardo (1815-1817), pues para ese entonces Olavide era un ilustre condenado del Santo Oficio y su lectura estaba prohibida:

“... he visto en una Alasena cerrada con llave varias obras prohibidas por el Santo Oficio, para los que no tengan particular licencia para leerlas. Si el Colegio del cargo de Usía no se halla habilitado para adquirirlas, y conservarlas; será forso el que se sirva ordenar su remisión al Santo Tribunal de la Inquisición, dándome razón de las obras, y quenta de haberlo así executado”(Porras 1948: 268).

Tal vez revisando los manuscritos relativos al Santo Oficio se pueda encontrar con dicha lista, pero hasta entonces la lectura de Olavide por Toribio Rodríguez no pasará de una mera hipótesis.

A pesar de las grandes correspondencias entre el plan de San Carlos y el de Sevilla, debemos admitir algunas diferencias. Mientras que Olavide pensaba que la propia Universidad debía generar sus rentas a través de las pensiones y otros pagos provenientes de sus alumnos, la Visita de Manuel Pardo demuestra que el Convictorio Carolino obtenía sus ingresos de numerosas encomiendas, fincas, panaderías, tiendas y hasta de Derechos de Aduanas (Porras 1948: 207-209). Finalmente, Olavide no habría tolerado siquiera la presencia de Toribio Rodríguez —por su condición eclesiástica— en los claustros, como tampoco la disciplina religiosa que imperaba en el Convictorio. Podríamos mencionar que Olavide habría preferido que la reforma carolina se hiciera en San Marcos, es decir, en una Universidad y no en un Colegio Mayor, pero hay que tener en cuenta el papel que jugó San Carlos en el proceso de la independencia peruana.

Sólo nos resta comparar, por último, el plan de enseñanza de la Facultad de Medicina de San Fernando con el que diseñó Olavide para la universidad de Sevilla. No obstante, debemos considerar que los progresos realizados en la Medicina eran superiores a los operados en las demás ciencias cultivadas en la Universidad, de donde se desprende que hay que asumir los riesgos que implica comparar dos planes de estudios separados por casi cincuenta años. No necesariamente entonces, corresponderán las asignaturas y la bibliografía.

Los estudios comenzaban con la enseñanza de las Ciencias Matemáticas, las cuales se dividían en Puras: Aritmética (numérica y literal) y Geometría (teórica y práctica) y Mixtas: Mecánica (Estática, Dinámica, Hidrostática e Hidrodinámica), Óptica (Óptica, Catróptica y Diócrita) y Astronomía (teórica y práctica).

A continuación seguían las Ciencias Físicas, divididas en Física Experimental: Elemental, Meteorología, Electricidad, Magnética y Galvánica; Química: Analítica, Sintética y aplicada a la medicina y a las artes e Historia Natural: Mineralogía (Geología, Orictología y Doclimástica); Botánica (Filosófica, Sistemática y Agricultura) y Anatomía (Histórica, Descriptiva y Comparada). Los autores recomendados para el estudio de las Ciencias Matemáticas y Físicas son Bails, Brisson, Fourcroy, del Río, Linneo y Bonells.

Por último tenemos la enseñanza de la Medicina propiamente, dividida de la siguiente manera. Medicina Teórica: Zoonomía (Vida orgánica, sus le-

yes, higiene, sus funciones y su muerte), Patología (Nosología, Semeyología y Terapéutica) y Psicología (el alma, sus potencias, su comercio con el cuerpo, males que le originan y sus remedios); Medicina Práctica: Clínica (Interna y Externa), Operatoria (Anatómica, Quirúrgica, Obstetricia y Médica) y Farmacéutica (Nomenclatura, Uso, Acción y virtudes y preparación de los remedios) y Medicina Topográfica: Lugares, Temperamentos, Meteoros, Viviendas, Costumbres, Epidemias y Medicina Peruana. Para el estudio de toda la Ciencia Médica, Unanue recomendaba la lectura de Hipócrates y los autores de la Escuela de Leyden (Celso, Sydenham, Baglivi, Boerhaave, Burserio, Stoll, Haen y Jackson).

Como se habrá podido apreciar, el programa de Unanue se nos presenta como más completo que el de Olavide y más actualizado desde el punto de vista bibliográfico. En todo caso, resulta sintomático que los libros coincidan entre los propuestos por Olavide y los reformadores de San Marcos de 1771. Es más, como prueba de que dichos textos debían estar atrasados, está el hecho de que no figuren en la biblioteca de un científico de primera calidad como lo era Unanue (CDIP 1974, I, 7: 136-149)³.

Podemos decir, para terminar, que en materia educativa –más que en la agraria– Olavide sí pudo haber ejercido cierta influencia, sobre todo durante el último tercio del siglo XVIII. Pero queremos añadir que, tal vez, la coincidencia más saltante entre Olavide y los proyectos educativos de la ilustración criolla, estuvo en la concepción elitista de la educación. Fieles al pensamiento de la Ilustración, la aristocracia urbana creía en el utilitarismo social de la razón. Para ellos, la función social del intelectual con ser de servicio era fundamentalmente rectora y la sociedad se hallaba jerarquizada. Hablando claro y pronto: en todo orden social bien entendido debían haber hombres que trabajen y hombres que piensen:

“Este ideal aristocrático del servicio intelectual a la sociedad, mediante su conducción, era ideal común de los hombres ilustrados. . . El Estado Ideal de los Amantes del País hubiese sido la República Platónica, entregada por el pueblo a los filósofos para que hicieran su felicidad” (Macería 1955: 59-60).

- 3) Olavide era versado en Filosofía, Matemáticas, Jurisprudencia y Teología, mas no en Medicina. De ahí que la bibliografía que recomendó para los estudiantes de Medicina fuera elemental y basada en autores clásicos como Hipócrates y Boerhaave. Evidentemente, en una biblioteca de la categoría de un científico como Unanue no podían faltar las obras completas de Hipócrates y del célebre Boerhaave como sus *Instituciones*, *Mhétodus Dicendi*, *Próspero Alpino*, *Tratado de Medicina*, *Tratado de los Nervios* y su *Elementa Chemia*. Cabe anotar, además, que también poseía la *Biblia Sacra* de Duhamel, así como diversas obras de Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Pope, Solórzano y Pereyra, Jovellanos, Lavoissier y el curioso *Arte de los metales* de Alvaro Alonso Barba (CDIP 1974, I, 7: 136-149).

Tal vez en descargo de Olavide habría que agregar que su filosofía estaba impregnada del espíritu vigoroso y triunfante de las auténticas revoluciones burguesas. En cambio, para los ilustrados criollos, el mismo ideal sirvió para justificar una situación de dominación y una cosmovisión social que no se modificó con la Independencia. Acaso para Lima y su sociedad también podría aplicarse lo que Voltaire escribió sobre Olavide: "Va don Pablo de Olavide, hombre que sabe pensar, español, y no como sus bárbaros compatriotas; piensa mal del catolicismo y de la Inquisición, y si Madrid tuviera cien hombres como éste, Madrid sería otra París".

BIBLIOGRAFIA

BAQUIJANO Y CARRILLO, José

[1791] 1959 "Disertación Histórica y Política sobre el Comercio del Perú", en *La Emancipación en sus Textos* t. I, pp. 124-155, Lima.

BERNALES, Jorge

1972 *Lima, la ciudad y sus monumentos*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

BONILLA, Heraclio

1981 *La Independencia en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

BRAVO DE LAGUNAS, Pedro Joseph

[1755] 1962 "Voto Consultivo", en *La Emancipación en sus Textos* t. II, pp. 82-195, Lima.

BURGA, Manuel

1976 *De la Encomienda a la Hacienda Capitalista*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

CATANZARO, Tomás

1955 "Pablo de Olavide, precursor de la emancipación americana", en *Anales del I Congreso Nacional de Historia del Perú*, Centro de Estudios Histórico Militares, pp. 144-145, Lima.

- CESPEDES DEL CASTILLO, Guillermo
1947 *Lima y Buenos Aires*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla
- COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA
1971-75 *Colección Documental de la Independencia del Perú* 120 tomos, Lima.
- DEFORNEAUX, Marcelin
1965 *Olavide, el afrancesado*, Editorial Renacimiento, México.
- DIDEROT, Denis
[1772?] 1965 “Don Pablo Olavidés, précis historique rédigé sur des mémoires fournis á M. Diderot par un Espagnol”, en *Olavide, el afrancesado*, México.
- FELIU CRUZ, Guillermo
1966 “Un bibliógrafo español del siglo XVIII: José de Rezábal y Ugarte. Estudio biográfico: bibliográfico y crítico”, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* vol. 74, pp. 74-121, Santiago.
- FLORES GALINDO, Alberto
1984 *Aristocracia y Plebe. Lima, 1760-1830*, Mosca Azul Ediciones, Lima.
- LOHMANN, Guillermo
1947 “La destitución del Oidor limeño Pablo de Olavide”, en *Revista de Indias* vol. 28-29, Madrid.
- 1974 *Los Ministros de la Audiencia de Lima (1700-1821)*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- LYNCH, John
1976 *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Ariel Historia, Barcelona.
- MACERA, Pablo
1955 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*, International Petroleum Company, Lima.

- NORTH, Douglass
1984 *Estructura y cambio en la Historia Económica*, Alianza Universidad, Madrid.
- NUÑEZ, Estuardo
1987 *Pablo de Olavide. Obras Selectas*, Estudio preliminar, compilación y bibliografía a cargo de Estuardo Núñez. Biblioteca Clásicos del Perú del Banco de Crédito del Perú, Lima.
- OLAVIDE Y JAUREGUI, Pablo de
[1767] 1987 “La Reforma Universitaria en Sevilla”, en *Pablo de Olavide, Obras Selectas*, pp. 533-572, Lima.
- [1768] 1987 “Informe sobre la Ley Agraria”, en *Pablo de Olavide. Obras Selectas*, pp. 483-531, Lima.
- PANDO, José María de
1831 *Análisis y ampliación del manifiesto presentado al congreso del Perú*, Imprenta de Juan Masías, Lima.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1948 “La Visita del Colegio de San Carlos por don Manuel Pardo (1815-1817) y su clausura por orden del Virrey Pezuela”, en *Revista Histórica* t. XVII, pp. 180-308, Lima.
- PUENTE Y CANDAMO, José Agustín
1959 *La Emancipación en sus textos* t. I, Instituto Riva Agüero, Lima.
- 1960 “El sentido precursor de Olavide”, en *Mercurio Peruano* 396, pp. 156-159, Lima.
- 1962 *La Emancipación en sus textos* t. II, Instituto Riva-Agüero, Lima.
- RAMOS, Demetrio
1967 *Trigo chileno, navieros del Callao y hacendados limeños entre la crisis agrícola del siglo XVII y la comercial de la primera mitad del XVIII*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

REZABAL Y UGARTE, Joseph

[1788] 1972 "Reflexiones de don. . . sobre diversos puntos del plan de estudios del colegio de San Carlos de Lima", en CDIP tomo I, vol. 2, pp. 60-87, Lima.

RODRIGUEZ DE MENDOZA, Toribio

[1791] 1972 "Informe del doctor don Toribio Rodríguez, rector del Real Convictorio de San Carlos", en CDIP tomo I, vol. 2, pp. 88-96, Lima.

TOUCHARD, Jean

1981 *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid.

UNANUE, Hipólito

[1806] 1974 "Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre", en CDIP tomo I, vol. 8, pp. 39-240, Lima.

VARGAS UGARTE, Rubén

1981 *Historia General del Perú* 6 tomos, Ed. Milla Batres, Lima.