

La filosofía colonial en el Perú*

El trasplante y recepción de la filosofía en Iberoamérica

María Luisa Rivara de Tuesta
Profesora Emérita UNMSM

El tratar la filosofía colonial en el Perú y Bolivia obliga a remontarnos a los inicios del encuentro de la cultura occidental con las culturas americanas. Y es que la filosofía en nuestra América nace planteando intrincados temas al filosofar europeo. Problemas de orden científico y antropológico, suscitados justamente por el hallazgo que duplicó la esfera terrestre y que hizo remecer hasta sus más profundos cimientos los tradicionales conceptos europeos, que debieron verse sometidos a un adecuado reajuste para integrar dentro de sí la realidad del Nuevo Mundo y del natural americano. Los planteamientos y los logros, que a este respecto realizan los filósofos europeos, constituyen el primer aporte de América a la reflexión universal.

Con el encuentro del Nuevo Mundo se realiza en Occidente un cambio fundamental en la concepción del mundo; se amplía fundamentalmente el conocimiento experimental, es decir, las investigaciones cobran bríos y la mente del sabio de la época está alerta a las informaciones que elaboran desde América los primeros investigadores de la naturaleza americana. El intelectual recrea su ánimo ante estas informaciones que hablan de América como de lo contrario, de lo antitético, frente a lo conocido. Éstos son, por ejemplo, los términos con que Pedro Mártir de Anglería se dirige a su amigo Pomponio Leto:

“Por tus cartas supe, mi queridísimo Pomponio, que las noticias que te dí del descubrimiento del mundo de los antípodas, hasta ahora oculto, causaron en tí tal gozo, que te embargaron la voz y te arrancaron casi lágrimas de alegría; y bien muestras en tus palabras el efecto que este suceso ha hecho en tí, propio de tu mucho saber y profundos estudios. Porque ciertamente, ¿qué mejor manjar puede presentarse á los grandes ingenios? Qué convite mas agradable? De mí sé decir que cuando hablo con las personas discretas que han viajado por aquellas regiones, siento al oirlas un deleite inefable. Gócese los miserables con la idea de acumular inmensos tesoros; los viciosos con los placeres; mientras nosotros, elevando nuestra mente á la contemplación divina, admiramos su inagotable poder, y recreamos nuestros ánimos con la noticia y conocimiento de cosas tan inauditas y singulares”¹.

Se trae aquí esta interesante visión del intelectual de la época que recrea su ánimo con la “noticia y conocimientos de cosas tan inauditas y singulares” que proceden de fuentes de información dignas de todo respeto y que se opone al gozo de los miserables que sólo piensan en obtener riquezas y placeres.

Desde la esfera del conocimiento físico del globo dice Alejandro von Humboldt (Alemania 1767-1835) en su famosa obra *Cosmos*:

* Trabajo auspiciado por el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995. En *La filosofía en la América colonial*. Santafé de Bogotá, Ed. El Buho, 1996, pp. 219-274. Y en *Logos Latinoamericano*, bajo el título “La filosofía colonial en el Perú y Bolivia” (Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas), año 3, no. 3, 1998, pp. 13-81.

¹ *Historiadores primitivos de Indias*. Madrid, Ed. Atlas, 1946, Tom. I, Preliminares, p. VI. (Biblioteca de Autores Españoles N° 22).

“El fundamento de lo que se llama hoy física del globo, dejando aparte las consideraciones matemáticas, está contenido en la obra del jesuíta José Acosta, intitulada *Historia Natural y Moral de las Indias*, así como en la de Gonzalo Fernández de Oviedo, que apareció veinte años solamente después de la muerte de Colón. En ninguna otra época, desde la fundación de las sociedades, se había ensanchado tan prodigiosa y súbitamente el círculo de las ideas, en lo tocante al mundo exterior y a las relaciones del espacio. Nunca se había sentido tan vivamente la necesidad de observar la naturaleza en latitudes diferentes y a diversos grados de altura sobre el nivel del mar, ni de multiplicar los medios con los cuales se puede forzar a la revelación de sus secretos”².

Así, pues, en lo tocante al mundo exterior y a las relaciones del espacio, se realiza una verdadera renovación gnoscitiva para el pensamiento europeo. La observación directa de la naturaleza desde latitudes diferentes condujo a la búsqueda de leyes universales y este fue el clima intelectual en que empezó a desarrollarse la ciencia moderna.

La presencia de América suscita en el hombre europeo problemas no sólo de orden gnoseológico sino también antropológico. En lo que respecta a los problemas de orden antropológico –de lo que se trataba era, fundamentalmente, de incorporar al natural americano a la humanidad cristiana y a la cultura occidental– para lo cual se dio un largo debate enmarcado en la ideología humanista y en la filosofía escolástica imperantes en la España del siglo XVI.

El aspecto ideológico humanista se evidencia en la controversia teórica acerca de la naturaleza esencialmente humana del aborigen americano, pero la *praxis* de la penetración y su análisis, a la luz de una concepción humanista, originaría una ideología o concepción teórica que respondería a importantes formulaciones: ¿España tenía derecho a penetrar y dominar el Nuevo Mundo?, ¿era justa la guerra contra los naturales?, ¿eran los naturales hombres libres con plenas facultades racionales?

Capítulo I

La ideología humanista

1. La controversia teórica acerca del natural americano

Erasmus de Rotterdam, representante máximo del humanismo, fue leído, gustado, traducido y asimilado en la España de Carlos V, y llega a América como una extensión del movimiento español. Era natural que por ser América una proyección de la cultura española se sintieran los efectos de la simpatía por los ideales de Erasmo; pero estos ideales erasmianos prenden con mayor fuerza en su aspecto reformador cristiano debido a necesidades de carácter histórico. Y es que las tierras recién incorporadas a la corona suscitaron una serie de problemas de profundo contenido, entre los cuales podríamos mencionar: el determinar la naturaleza humana del indígena americano para poderlo aceptar como miembro de la religión cristiana y de la corona española, el afán de los conquistadores de obtener nombradía y enormes fortunas en corto tiempo y, por último, el hecho de que muchos sacerdotes se vieran envueltos en intereses ajenos a su ministerio.

Estos problemas, unidos a la licencia moral que reinó en los primeros tiempos de la conquista, trajeron como consecuencia muchos atropellos e injusticias. No interesa aquí juzgar a los hombres que vivieron esta etapa de choque de ideas debido a la superposición de la cultura conquistadora sobre la nativa, pero, lo que se quiere es indicar que todos estos factores, de sobra conocidos, crearon el ambiente apropiado para la propagación de ideas erasmianas y reformistas.

² Larroyo, Francisco. *La filosofía americana su razón y su sinrazón de ser*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, cap. II, p. 62.

Tampoco se quiere decir con esto que todo movimiento de ordenamiento o reforma en América tenía que ser necesariamente erasmiano, pues sería desconocer la larga tradición escolástica y tomista que poseyó España. Lo que interesa es señalar cómo surge un nuevo movimiento ideológico humanista que alentaba un cristianismo más prístino y auténtico aplicable a la realidad americana, y que en el caso concreto de la cultura del Tahuantinsuyo, por su ancestral y compleja organización religiosa, social y política, ofrecía una fuerte resistencia a la superposición cultural y a la adopción de la nueva religión, situación que obligaría a los doctos y evangelizadores al conocimiento del cuerpo de doctrina que debían erradicar creando nuevos sistemas y métodos para tal propósito, aplicables a cada caso concreto, con el fin de lograr la asimilación del indígena al credo cristiano.

En realidad, el clima histórico de América reclamaba una reforma y ésta es la tarea que se proponen realizar algunos religiosos de verdadero temple apostólico. En España, los frailes ya han conseguido detener el movimiento reformista erasmiano. La inquisición, al mismo tiempo, trata de sofocar toda idea nueva de tipo religioso, y el dogmatismo vuelve a imperar en el mundo cristiano.

En América, se repite el mismo cuadro ideológico. Los que traen un nuevo ideal de vida cristiana deben luchar con los intereses de las órdenes monásticas y de los malos cristianos. Pero hay un factor nuevo que agregar: el natural de estas tierras demanda atención especial. Hay que luchar para devolverle su humanidad y para proporcionarle el trato cristiano que le ha sido negado.

En lo que concierne a la mudanza en las ideas antropológicas que ha de producirse en Occidente con motivo del encuentro con otros hombres, se trataba fundamentalmente de comprender, a la luz de los conceptos clásicos, un modo de vida y de conducta, el de los naturales americanos, desemejante al del europeo. Desde este punto de vista, la controversia suscitada vino a caer en la vertiente antropológica. Toca la racionalidad y aptitud del indígena para asimilarse a la nueva cultura, así como también la justificación teórica del hecho de la conquista, pero lo fundamental estriba en el planteamiento ideológico que permitió que hombres extraños al proceso histórico occidental, que habían vivido y hecho otra historia, pudieran ser introducidos en ella.

Por primera vez en la historia del pensamiento, resuelve un país, España, hacer a fondo y con imparcialidad la crítica de su propia actuación y por medio de sus inteligencias más preclaras, escolásticos y humanistas, se esfuerza con buena voluntad en buscar razones de tipo teológico y jurídico para justificar de un modo teórico una penetración que, sin reserva, era admitida en el mundo occidental. Este esfuerzo dialéctico alcanzará su mejor logro al llegar a establecer las bases del derecho internacional, por generalización del caso español a toda relación entre los pueblos, sobre fundamentos de la ideología cristiana que en boca de un Bartolomé de las Casas y otros frailes ha sido llamada por Lewis Hanke "la lucha española por la justicia en la conquista de América"³.

La crítica al dominio de Indias, su justificación, así como el debate en torno a la naturaleza del natural americano, es el punto de partida de la actitud ideológica, más que estrictamente filosófica, que se inicia y se proyecta en la historia de nuestro pensamiento con el trasplante de la cultura occidental.

³ Hanke Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid, Ed. Aguilar, 1959.

A. *Las ideas sobre el derecho de España al dominio y sobre la guerra justa*⁴

Colón llevaba el encargo de no navegar por el espacio reservado por bulas y tratados a los portugueses. Tal vez esta fue la razón que llevó a los Reyes Católicos a buscar el medio de fortalecer sus derechos inspirándose en la ley de las *Partidas*, la ley 9 del título I de la Partida II, que consideraba los casos por los cuales podía obtenerse el señorío del reino. No podía ser por herencia, ni era fácil alegar el libre consentimiento de los naturales, ni por supuesto obtener el poder por matrimonio; en cambio, la cuarta forma de adquisición de dominio era perfectamente viable, es decir, 'por otorgamiento del Papa o del Emperador quando alguno dellos fase Reyes en aquellas tierras en que han derecho de lo fazer'⁵. Había, pues, que recurrir al Emperador o al Papa, ya que los Papas se las habían concedido a los portugueses para sus empresas de descubrimiento.

Así fue como Alejandro VI hizo lo posible por complacer a los Reyes y el 3 de mayo de 1493, meses después del viaje de Colón, otorgaba la primera bula *Inter cetera*, que significaba la donación del Papa de las tierras descubiertas a los monarcas españoles. En la indicada bula se justificaba la adjudicación en estos términos:

"Entre todas las obras agradables a Dios, es la principal la exaltación y la ampliación de la fe católica a las naciones bárbaras; y habiendo demostrado los reyes su celo católico en la conquista de Granada, era justo facilitarles los medios con objeto de que pudieran seguir su propósito para honra de Dios y propagación del Imperio cristiano. ... 'por el mar donde hasta ahora no se había navegado' ... 'Por la autoridad de Dios omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la tierra, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los reyes de Castilla y León ... donamos, concedemos y asignamos todas y cada una de las tierras e islas supradichas, tanto las que todavía permanecen desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y las que se han de descubrir en lo futuro que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos señores cristianos ...' "⁶

Al mismo tiempo el Papa ordenaba enviasen 'varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas'⁷, y por último concedía a los reyes de España las mismas gracias y privilegios otorgados a los portugueses en sus descubrimientos.

La controversia sobre el derecho de España al dominio se instaura partiendo del problema de conducta de los españoles respecto a los indios y desde la perspectiva de las exigencias de moral y caridad cristianas.

Si las bulas habían sido concedidas para extender la palabra de Cristo y, lejos de hacerlo así, los colonizadores hacían odioso el nombre de cristianos, el derecho otorgado por el Papa al reino de Castilla a dominar las indias carecía de justificación. Por otra reflexión se llegaba al mismo punto. Si los indios son hombres, tienen plenos derechos humanos. Si en nada habían ofendido a los españoles antes de que estos ingresasen al Nuevo Mundo, ¿por qué los españoles habían de ofenderlos? Aflora entonces la duda de la legitimidad de la conquista. La intención fue corregir los abusos que se venían cometiendo; el razonamiento filosófico llevó la cuestión mucho más lejos.

No es sino hasta 1539, cuarenta y siete años después del otorgamiento de las bulas *Inter cetera* que, al explicar Vitoria (1480-1546) su primera *Relectio de Indis*, se da un paso importante desde el punto de vista ideológico.

⁴ Steve Barba, Francisco. "El pensamiento". En *Cultura virreinal*. Madrid, Salvat Editores, 1965, pp. 309-382.

⁵ *Ob. cit.* pp. 311-312.

⁶ *Ob. cit.* p. 312.

⁷ *Loc. cit.*

El pensamiento de Vitoria acerca de la soberanía temporal del pontífice y de la razón que asiste a los indígenas americanos para ser gobernados conforme el derecho de gentes, comienza a manifestarse en la reelección *De Potestate Civili*, que es de 1528, pero se aclara en la primera *De Potestate Ecclesiae* de 1532. En ésta Francisco de Vitoria no duda en afrontar el tema del *Papa Dominus Orbis*, considerándolo como cuento inventado para adular y acrecentar el poder de los pontífices. Por eso llega de un modo tajante a la conclusión: *Papa Non Est Dominus Orbis*. Una vez proclamada esta conclusión, no había por qué aceptar la que negaba capacidad de dominio a los infieles sobre sus propias tierras, y el derecho de los españoles a la conquista de América quedaba por completo en el aire.

Hacia poco habían llegado las primeras nuevas de las sorprendentes hazañas de Pizarro en el Perú, y el sereno juicio de Vitoria tropezaba de un modo rudo con la realidad que era ajena al mundo de sus ideas. Por eso afirmaba en una carta al padre Miguel de Arcos, cuando se refería a las cosas de Indias ‘que se me huela la sangre en el cuerpo en mentándomelas’. Si venía alguno de los ‘peruleros’ a consultarle algún caso de conciencia respecto a bienes dudosamente adquiridos –dice– ‘no puedo disimular, no digo más sino que no entiendo, y que no veo la seguridad y justicia que hay en ello’⁸. Vitoria sabía que si condenaba, unos se irían a quejar al Papa y otros al Emperador, y lo que realmente sentía lo va expresar así en mezcla de escolástica y latín:

“... huyo cuando puedo de no romper con esta gente. Pero si omnino cogor a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento: Primum omnium yo no entiendo la Justicia de esta guerra, nec disputo si el Emperador puede conquistar las Indias, que praesuppono que lo puede hacer strictísimamente. Pero a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde les debieran hacer la guerra”⁹.

Un año después, hacia diciembre de 1535, dictaba públicamente, aun cuando como de pasada, el corolario de que ‘los cristianos no pueden ocupar por la fuerza las tierras de los infieles si éstos las poseen como verdaderos dueños; esto es si siempre estuvieron bajo su dominación’. Sólo en el curso de 1537-1538, decidió resolver el silencio con un tema relativo a las Indias, que es sólo un fragmento de la reelección *De Temperantia*. Este fragmento anuncia las reelecciones *De Indis* y de *Iure Belli*, resultado de muchos años de meditación y preparación. No parte del derecho de los españoles a poseer las Indias, sino del derecho de los indios a sus propias tierras y, frente a la opinión de la condición servil de los indios, apoyada en la cita de Aristóteles sobre los esclavos por naturaleza, y de los que alegaban su condición de pecadores y de infieles, acaba por proclamar el pleno derecho de los indios a sus tierras, la legitimidad de sus príncipes y el derecho de gobernarse por sí mismos. Después se extiende acerca del derecho de los españoles a ocupar América. Puesto que aquellos bárbaros eran verdaderos señores, es menester indagar por qué título pudieron llegar los españoles a dominarlos. Para ello procede por exclusión, señalando los títulos ilegítimos que solían ostentarse:

- a. Imposible justificar el dominio en el hecho de que el Emperador sea dueño del mundo, porque no lo es ni por razón de derecho divino ni por derecho humano.
- b. Ni tampoco en la circunstancia que el Papa sea monarca universal temporal que pudiera constituir en señores de los bárbaros a los reyes de España, aunque el Papa tuviera tal poder temporal sobre todo el mundo, tampoco podría darlo a los príncipes seculares. Aún cuando goza de un poder temporal en orden a su poder espiritual, es

⁸ Ob. cit. p. 322.

⁹ Loc. cit.

- lógico que no tenga poder temporal de ninguna clase sobre los bárbaros ni sobre los infieles porque sobre ellos el poder espiritual es nulo.
- c. El derecho de invención cae por su base, porque los países ocupados estaban habitados por sus propios dueños.
 - d. Tampoco es válido el que se obstinen en no recibir la ley de Cristo, ya que el creer es acto de voluntad y el temor disminuye el albedrío. Luego, por la virtud de las armas los bárbaros no pueden moverse o creer, sino fingir que creen.
 - e. Ni por autoridad papal pueden los príncipes cristianos apartar violentamente a los bárbaros de los pecados contra la ley natural –antropofagia, sodomía, incesto, etc.– ni pueden castigarlos por ello. Si es claro que el Papa no puede legislar sobre los infieles, tampoco puede juzgarlos ni castigarlos.
 - f. ¿Acaso no eligen voluntariamente cuando son ‘requeridos’? No –contesta Vitoria–, porque la elección está viciada por el miedo y la ignorancia.
 - g. Vitoria está también contra la razón de dominio, alegando que violaban la ley común y las reglas de la Escritura. Concluye Vitoria diciendo: ‘Basta de títulos falsos e insuficientes. Si no hubiera otros, mala opinión daría de la salvación de los príncipes o mejor de los que les han aconsejado.
¿Qué aprovecha al hombre –dice el Señor– ganar todo el mundo si a sí mismo se pierde?’

Vitoria acepta como únicos títulos legítimos: el derecho a la libre peregrinación por todas partes del mundo y el derecho a la predicación del evangelio. Éstos son la verdadera voluntad y espontánea elección del rey de España.

Por último, Vitoria no se atreve a dictaminar rotundamente sobre un octavo título: la amencia de los indios, su falta de idoneidad para constituir y administrar una república legítima. Acepta a este respecto el protectorado, no para negocio de los españoles, sino para el bien de los que Vitoria considera como sus prójimos, ya que ahí está todo el peligro para las almas y la salvación.

Después de anular todos los títulos ‘legítimos’ no le faltan a Vitoria, sin embargo, argumentos para la justificación de la penetración española en Indias. Es cuando considera la posibilidad de que los indios no quieran tener príncipes españoles, pero, al mismo tiempo, no den motivo a los castellanos para declararles la guerra. En ese caso –dice– ‘Después que se han convertido allí muchos bárbaros, ni sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias’¹⁰.

El 19 de junio del mismo año –1539– pronunciaba Vitoria la elección sobre el derecho de guerra:

“... no existía injuria, y por consiguiente tampoco causa justa para hacer la guerra; pues no es causa justa la diversidad de religión, ni el ensanchamiento del Imperio, ni la gloria del príncipe, ni cualquier ventaja que por ella pretendiera buscar: la única causa justa consistiría en haber recibido injuria, pero tampoco cualquiera o de cualquier magnitud”¹¹.

Con esto los indios quedaban obligados a respetar los derechos generales que los españoles habían dado a su favor, y según los respetaran o no, se emplearía la guerra.

Vitoria logró elaborar un cuerpo de doctrina escolástica y humanista que representaba la posición de los dominicos de Alcalá con respecto a la penetración española en América. Sus alumnos, Domingo de Soto y Melchor Cano (+1560) en España, Alonso de la Vera Cruz (1504-1584) en México, Bartolomé de Ledesma en el Perú, la difunden y la extienden en el Nuevo Mundo, constituyéndose en ideología justificatoria de la presencia española en América.

¹⁰ *Ob. cit.* p. 327.

¹¹ *Loc. cit.*

La duda de la legitimidad de la conquista partió de la intención de corregir los abusos que se venían cometiendo contra los indígenas, justamente, por un pueblo cristiano al que se le había encomendado la propagación de la fe a sus semejantes. Se trataba de un problema real, de una situación de tensión respecto al trato que los hombres se deben recíprocamente y a las ideas que sustentaba la ideología humanista cristiana con respecto a las relaciones entre humanos.

B. *El debate en torno a la naturaleza y capacidad de los indios*

Otra cuestión que planteó la presencia de América al filósofo europeo, y sobre todo al teólogo de la época, fue la indagación en torno al ser y el sentido de la existencia humana, motivada por el hallazgo de otros hombres. La controversia relativa a la naturaleza del indio, aunque se apoyaba en la racionalidad y aptitud del indígena para asimilarse a la cultura occidental, buscaba principalmente aceptar estructuras culturales y de comportamiento humano desemejantes a las del europeo, así como armonizar las relaciones humanas entre conquistadores y conquistados.

El debate teórico, que se desarrollará partiendo nada menos que de Aristóteles, ha de influir en la conceptualización acerca de la naturaleza de los indios y, especialmente, en las opiniones sobre el derecho a esclavizarlos.

Acorde con la doctrina escolástica debía recurrirse a la autoridad de Aristóteles para dilucidar la situación de los bárbaros americanos. En efecto, para Aristóteles:

“La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente”¹².

Este aspecto del pensamiento de Aristóteles es atenuado un tanto cuando reconoce, líneas más abajo, que queda por “considerar ... si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole, si para algunos es mejor y justo ser esclavos o, por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza”¹³.

Este dualismo que Aristóteles establece en su *Política* va a persistir a través del pensamiento antiguo, así Cicerón y Séneca siguen la doctrina de la libertad natural. Esta doctrina, acorde con el pensamiento cristiano, como es lógico, será la que continuarán los padres de la iglesia y la que se proyectará al caso americano.

Sobre este trasfondo ideológico que recogía la tradición filosófica griega, las doctrinas desarrolladas en la Edad Media, así como el pensamiento humanista cristiano, es que se desenvolverá, a partir de la intervención de Montesinos, en la isla La Española en 1511, una seria polémica para encarar el decisivo problema teológico de la condición humana de los indios.

En la junta de Burgos de 1512, Bernardo de Mesa seguía manteniendo la existencia de los dos puntos de partida de la servidumbre aristotélica –legal y natural–. Para él los indios no podían ser siervos de origen legal porque no habían sido conquistados por las armas, ni de origen natural, pues era imposible que Dios hubiera hecho hombres sin suficiente capacidad para recibir la fe, pero aun aceptando esa capacidad había que reconocer en ellos poca disposición y perseverancia de modo que debían ser regidos por cierta forma de servidumbre.

¹² Aristóteles. *Política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, Libro I, parte 4, p. 7. (1254 a 7-17).

¹³ *Ob. cit.* Parte 5.

En cambio el licenciado Gregorio, más extremado calificábalos, según refiere Las Casas: 'Como animales que hablan', y consideraba provechoso para ellos que sirvieran a señor sin galardón ni merced.

De La Española partió esta opinión que llegó hasta México y otras partes de América. Pronto surgió la tesis contraria, sustentada por los que en México habían encontrado indios en un grado relativamente superior de cultura; los franciscanos en México, y los dominicos como Francisco de Vitoria, continuaban la defensa de la capacidad de los indios.

Ninguno los defendería tan apasionadamente como Bartolomé de Las Casas (1474-1566). Cuando oyó decir que los naturales estaban tan lejos de la escala de la humanidad, que eran incapaces de recibir la fe, afirmó que la opinión era herética e hizo que el caso fuera puesto en claro por los doctos de Salamanca con fray Juan Hurtado al frente, y estos declararon que, en efecto, la pertinencia de tal afirmación podría llegar a merecer la hoguera.

Las Casas insiste ante el César Carlos y la generosa tesis del protector de los indios triunfó al fin en el ánimo del Emperador, quien el 18 de Mayo de 1520 enviaba una cédula afirmando que los indios eran libres y por consiguiente, debían ser tratados como tales e inducidos a aceptar el cristianismo, por los métodos establecidos por Cristo.

Posteriormente Bernardino de Minaya en 1534, vista la opinión opuesta que defendían encomenderos y colonizadores, fue personalmente a Roma para abogar por los indios. Estuvo predicando también en el Perú, vino en compañía de Pizarro 'con dos compañeros religiosos y cuatro indios enseñados'; pero sus puntos de vista no se hallaban de acuerdo con los puntos de vista de los conquistadores. Por eso regresó por Panamá y desde allí viajó a México. Se encontró sorprendido por una provisión de García de Loaysa (Valladolid) que autorizaba vender a los indios como esclavos a voluntad. Minaya se embarcó por Veracruz, mendigando con otro compañero; llegan a Sevilla y de allí pasan a Valladolid, donde trataron de persuadir a García de Loaysa, pero él se mantuvo irreductible. Minaya se fue a pie a Roma y allí logró una entrevista con Paulo III. El Papa que ya estaba informado por el Obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, de su valiente alegato dirigido a Roma hacia 1535, se mostró tan favorable a la causa de los indios que el 9 de junio de 1537 promulgaba la bula *Sublimis Deus*. "Los indios -decían- son verdaderos hombres, no sólo capaces de entender la fe católica, sino deseosos de recibirla. Tales indios ... y todos los que más tarde se descubran por los cristianos no pueden ser privados de su libertad por medio alguno ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo"¹⁴.

Casi simultáneamente se promulgaban las bulas *Altitudo divini consilii*, del 1 de junio de 1537, relativa al bautismo de los indios y la *Veritas ipsa*, del 9 del mismo mes y año que condenaban su esclavización.

Pero Minaya había pasado por encima del Consejo de Indias y esto molestó al Emperador. Por eso veremos sólo cuatro años más tarde (1541), en las nuevas leyes de Indias, la misma afirmación del Papa, pero a través de la autoridad del Emperador. Las nuevas leyes de Indias afirmaban que: 'los indios, hombres libres, deben ser tratados como tales'.

Pero esto no significó que no quedaran partidarios de la tesis contraria. No hay que olvidar que el mismo García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias y Arzobispo de Sevilla, que había autorizado a vender como esclavos a los indios, que no había querido escuchar a Bernardino de Minaya en sus ideas a favor de los indios, había animado a Ginés de Sepúlveda en la redacción de su *Democrates Alter*. (En 1548 Las Casas hace gestiones para impedir la publicación del *Democrates Alter* que sostiene la 'esclavitud natural de los indios'). Sepúlveda era editor de la *Política* de Aristóteles, con quien estaba identificado en el pasaje en el cual se afirma que el ser humano que por su

¹⁴ Steve Barba. *Ob. cit.* p. 347.

naturaleza pertenece no a sí mismo, sino a otro, es por naturaleza esclavo. Sepúlveda se enfrentó por entonces con los indios, de quienes pensaba que eran hombrecillos en los que apenas es dable encontrar vestigios de humanidad: sin ciencias, sin letras, sin historia –salvo cierta vaga reminiscencia conservada en pinturas–, sin leyes, sin propiedades. Veía gran diferencia entre ellos y los españoles, inteligentes y bravos; y no le parecía contrario a la justicia ni a la religión cristiana repartir indios a españoles rectos y prudentes, por las ciudades y por los campos, para su educación religiosa y moral.

Por su parte Las Casas, quien al tropezar por primera vez en 1519 con la tesis aristotélica había afirmado que el filósofo fue un gentil, más tarde no se atrevió a refutarlo en este punto. Se limitó a afirmar que los indios no eran calificables entre los esclavos por naturaleza, y para probarlo escribió la *Apologética historia*, en que exaltaba minuciosamente el carácter, la belleza y las costumbres de los indios influidos por el clima y la posición favorable de las estrellas. Las Casas sienta teorías de marcado sabor aristotélico tomista para hacer entrar dentro de ellas a los indios con ventaja. Acepta la lucha dentro del círculo de ideas de Sepúlveda, para oponérsele con un punto de vista más amplio. Procura, remontándose a la historia y a las costumbres de la antigüedad, que la historia y las costumbres de los indios queden en mejor lugar. Naciones que pueden ser comparadas con las antiguas y obtener ventajas en la comparación no pueden estar comprendidas por hombres esclavos por naturaleza.

Las Casas llega hasta la rotunda afirmación de que ‘todos los pueblos del mundo son hombres’, triunfando así, en última instancia, una concepción humanista de carácter universal y de tipo cristiano.

Francisco de Vitoria comparte con las Casas su postura favorable a los indios. Tiene como ventaja ser sistemático y no participa de su apasionamiento. Para Vitoria los indios no son en realidad idiotas sino incultos; el problema se debe, en gran parte, a su ineducación. Lo mismo sucede con los europeos, entre quienes pueden encontrarse hombres que parezcan bestias, pero suponiendo que los indios lo fueran (idiotas), ni el motivo de idiotez podría en este caso alegarse para afirmar que los bárbaros no son dueños de sí mismos.

Esto es así porque Vitoria como las Casas interpretan a Aristóteles con la mejor voluntad. Según Vitoria, Aristóteles no quiso decir que los débiles de mente fueran esclavos por naturaleza y que carecieran del dominio sobre sí mismos, sino que los que carecen del dominio de sí mismos son los siervos civiles. Forzando la interpretación, Vitoria no acepta de lleno que Aristóteles haya afirmado que algún hombre pueda ser esclavo por naturaleza. Lo que según Vitoria afirma Aristóteles es que los débiles de mente tienen necesidad de ser regidos y gobernados por otros, y les resulta ventajoso someterse, como el hijo al padre, como la esposa al esposo.

Por eso, aun en el supuesto de que los indios fueran tan incapaces como algunos dicen, no se podía negar que tuvieran capacidad de dominio, ni se les podía contar en el número de los siervos civiles. Sólo que de esa incapacidad puede originarse algún derecho para someterlos a tutela. Así convierte Vitoria el título ‘clase de barbarie’ en el concepto cristiano de amor al prójimo a través de la tutela.

Entre los teólogos y juristas más sobresalientes, que se refieren al problema de la servidumbre desde la perspectiva aristotélica, hay que citar a: Domingo de Soto, Fernando Vázquez de Menchaca, José de Acosta y Solórzano y Pereira.

Domingo de Soto en *De institutia et iure* sostiene que ningún derecho puede derogar al natural, pues éste afirma que todos los hombres nacen libres.

Pero, como ya distingue Aristóteles en el Libro I de la *Política*, hay dos clases de servidumbre: la natural y la legal.

La natural consiste en el dominio ejercido por el hombre de ingenio elegante (inteligente) sobre el rudo (bruto); la legal se origina, en cambio, por venta o por guerra.

Cierto que Dios hizo libres a los hombres, pero éstos pueden entrar en servidumbre impulsados por la miseria o para conservar su vida. Cuando el vencido es esclavizado, esta esclavitud se origina en la misericordia porque evita la muerte.

Pero hay grandes diferencias entre las dos especies de servidumbre (la natural y la legal). La servidumbre natural no corresponde a lo que de primera intención puede pensar el hombre. El siervo por naturaleza es libre, y hombre por derecho propio, y es siervo por su bien a quien el señor enseña y protege.

En Soto, a través de Vitoria, el Aristóteles de la *Política* se ha cristianizado aún más. Vitoria había distinguido la servidumbre natural de la legal; Soto las separa aún más, hasta llegar a afirmar que el contenido de la servidumbre natural no corresponde al nombre que se le da.

Fernando Vázquez de Menchaca, contemporáneo de Soto, en su *Illustrium controversiarum* se muestra conforme con Soto. Hay una servidumbre del obtuso a favor del prudente basada en el derecho natural, pero esta servidumbre no implica abdicación de la voluntad. Al obtuso la servidumbre le es útil; al siervo propiamente dicho le es nociva y comparable con la muerte: la servidumbre natural, por consiguiente, no es tal servidumbre porque no infiere daño, antes beneficia.

Soto había afirmado que el contenido de la servidumbre natural no corresponde al nombre; pero en Menchaca la separación entre ambas servidumbres ha avanzado hasta el punto de que la natural deja de considerarse servidumbre para convertirse en tutela.

Por otra parte, el pensamiento de Aristóteles aparece cada vez más invertido. Para Soto la servidumbre natural aporta algún bien al que no se sabe regir por sí mismo, pero en su casi totalidad el beneficio va a parar al señor. Para Menchaca, el beneficio redundaba definitivamente en favor del rudo.

José de Acosta, a diferencia de los anteriores –estuvo 17 años en el Perú de donde salió en 1585, permaneció en México tres años y regresó a España en 1588– al teorizar puede basarse en un conocimiento personal de los hechos. En *De procuranda indorum salute* distingue tres clases de bárbaros:

Primera clase: los que poseen más altas culturas; segunda clase: los peruanos y los mexicanos; tercera clase: los hombres silvestres, parecidos a las fieras.

Es Acosta partidario de la tesis que considera al indio americano como *hombre libre* y así lo manifiesta “la ley real ... a todos los indios los ha declarado libres ... Con la cual ley queda demostrado que ningún derecho de guerra se concede a los nuestros a causa de la barbarie y ferocidad de los indios por grande que sea ... Y porque con leyes divinas y humanas hemos echado por tierra todas las causas de hacer la guerra a los indios”¹⁵.

Aristóteles y su teoría de la servidumbre natural, aun cuando citados, se hallan un poco al margen. El filósofo es interpretado por Acosta con gran libertad, y sobre la tradición escolástica comienza a regir el buen sentido del cristianismo humanista reformista; la concepción moral del hombre que presenta Acosta queda formulada en términos de libertad, porque entiende que ya no cabe denominar al hombre como “siervo por naturaleza” de acuerdo con la concepción aristotélica:

“... tomado del mismo filósofo, sobre la guerra justa contra los bárbaros que rehusan servir, es más oscuro e infunde sospecha de que no proviene de razón filosófica, sino de la opinión popular. Puede, sin embargo, entenderse rectamente, si es que también en este punto se ha de mantener religiosamente la autoridad de Aristóteles, diciendo que es justo decretar la guerra contra los bárbaros que no quieren servir, si se trata de bárbaros que no tienen república ni magistrados ni leyes, antes como fieras vagan sin asiento ni gobierno estable; de los cuales es bien sabido que los hubo en la antigüedad y los hay ahora en

¹⁵ Acosta, José de. *De procuranda indorum salute* (Predicación del Evangelio en las Indias). Introducción, traducción y notas por Francisco Mateos S.J. Madrid, Colección España Misionera, 1952, Libro II, cap. VII, p. 168.

gran muchedumbre. Mas la guerra contra éstos no ha de consistir en llevarles la muerte y servidumbre de todas maneras, sino en una fuerza moderada con que se determinen a vivir como hombres y no como bestias. Y si Alejandro Magno, atraído por el deseo de mando, quiso llevar las banderas macedónicas por todo el mundo, no hemos de cuidarnos demasiado de lo que Aristóteles le dijo más bien adulando que filosofando”¹⁶.

Considera así Acosta al hombre americano como “hombre libre”. Sin apartarse de Aristóteles lo interpreta, en última instancia, como un filósofo interesado en justificar teóricamente las conquistas de Alejandro Magno, que compara con el afán de expansión de los dominios españoles llevados a cabo por el “Emperador” Carlos V.

Es así comprensible que Toledo recibiera instrucciones de detener la prédica del clero que defendía los derechos del indio en el virreinato del Perú, y es también cuestión demostrada históricamente las fricciones entre Acosta y el representante del rey de España.

Las luchas entre Acosta y Toledo son representativas de la tensión entre la teoría que manejaban los teólogos evangelizadores en América y el ordenamiento político que se dictaminaba desde España para beneficio de la corona y del conquistador. En las luchas entre Acosta y Toledo triunfaría Toledo, con lo cual la teoría humanista cristiana de alta consideración antropológica tuvo que ceder a las determinaciones de la estructura de gobierno establecido a través de la institución virreinal¹⁷.

Como es posible apreciar, la discusión acerca de la guerra justa y de la naturaleza esencialmente humana del hombre americano ha llegado a su clímax, pero los intereses de la corona y del conquistador habrían de primar sobre las teorías, así, *ni el hombre americano sería considerado como siervo por naturaleza ni tampoco sería un hombre enteramente libre*.

Quedaba ahora pendiente, para la corona española, la elaboración del cuerpo jurídico que asegurase definitivamente el dominio político en sus posesiones americanas. Esta labor fue encargada a Solórzano y Pereira, jurista español del siglo XVII. En lo que respecta a los temas que venimos analizando, el pensamiento de Solórzano y Pereira puede considerarse como la síntesis de la controversia. Tanto en su *Disputationes de indiarum iure*, como en su *Política indiana*, plantea primero el argumento menos favorable a los indios, es decir, que el dominio sobre sus tierras se estableció con justicia, por ser bárbaros e incultos y apenas merecer el nombre de hombres, de modo que era preciso reducirlos a vida política con objeto de hacerlos capaces de recibir la religión cristiana. Así pues, considera directamente a Aristóteles, sin disfrazarlo ni paliarlo con interpretaciones. Aristóteles piensa –dice Solórzano y Pereira– que los bárbaros son siervos y esclavos por naturaleza, y que es justa la guerra que se les hace para obligarlos a obedecer a los más prudentes.

Planteando el segundo argumento, el favorable a los indios, Solórzano y Pereira dice que otros autores no están de acuerdo con que la calidad de bárbaros sea suficiente para justificar la guerra y la desposesión, porque en ninguna parte se hallaron hombres que pudieran ser tenidos por bestias y porque la contraria opinión estaba condenada por la bula de Paulo III. No se debe hacer guerra a los bárbaros, sino velar por ellos procurando elevarlos. Santo Tomás y su escuela entienden así la doctrina de Aristóteles acerca de la servidumbre que los ignorantes deben a los más sabios; por ello cualquier hombre con luz de razón puede ser cultivado con paciencia, pero su servidumbre debe ser entendida más bien en beneficio de los inferiores que en provecho de los superiores. La guerra –piensa este grupo de tratadistas– sólo es lícita cuando se trata de bárbaros furiosos y depredadores. Como piensa Las Casas, dice Solórzano y Pereira, la doctrina de Aristóteles no debe aceptarse si es contraria a la ley y a las costumbres cristianas.

¹⁶ Ob. cit. Cap. V, pp. 157-158.

¹⁷ Rivara de Tuesta, María Luisa. *José de Acosta, un humanista reformista*. Lima, Ed. Universo, 1970, pp. 56-58.

Luego de estos dos argumentos da su opinión: en efecto en el Nuevo Mundo no se encuentran bárbaros con características infrahumanas, pero sí grupos silvestres desnudos antropófagos. Por eso considera, como Acosta, las tres clases de bárbaros. En la segunda están comprendidos mexicanos, peruanos y chilenos, quienes cree deben ser gobernados política y no despóticamente, porque son libres por naturaleza, aun cuando siempre encaminándolos a la religión y a una vida mejor.

En este sentido –dice Solórzano– la doctrina de Aristóteles es peligrosa si se toma a la letra, y en este aspecto debe juzgarse falsa. Por último, en lo que se refiere a los indios sin cultura, podrán y deberán ser dominados, pues si hay que hacerlos cristianos, primero habrá que hacerlos hombres. Aquí tiene vigencia la doctrina de la servidumbre aristotélica, pero siempre enderezada al bien y utilidad de los ignorantes.

El argumento de la tutela civilizadora y religiosa encubrió la problemática de la justificación del dominio de España en América, y el trato igualitario que la ley otorgaba al súbdito americano. Tradición filosófica de un lado, *praxis* tangible del otro. Podríamos así afirmar que la tradición filosófica española frente a la realidad americana, dentro del contexto de la transculturación, fracasó y tuvo que crear y dar origen a una ideología que sirvió para justificar el dominio y tutelar al aborigen. Y esto fue así porque el modelo, el molde que teóricamente existía como concepción filosófica fue imposible de aplicar sin los respectivos reajustes que le imponía la realidad. Todo esto fue posible por la política que la corona española llegó a elaborar y que persiguió, fundamentalmente, extender sus dominios en América al mismo tiempo que mantener como súbditos de la Corona tanto a los españoles emigrados a América como a sus nuevos vasallos de ultramar. Lo que haría realizable este proyecto de unión política sería la evangelización.

En conclusión, el pensamiento filosófico humanista que fundamentó el debate fue de alta consideración antropológica, pero la realidad y los intereses de la Corona y de los conquistadores sometieron a los aborígenes a un nuevo sistema de servidumbre y tutelaje que representa un avance frente a la tesis escolástica aristotélica de la esclavitud connatural al hombre. Igualmente –y este es un punto de importancia estrictamente filosófica– Aristóteles ha sido puesto en cuestión y ha sido refutado tajantemente desde una dimensión humanística. Se ha librado, pues, una batalla importante contra el filósofo griego y su sistema que permanecía incommovible. Es importante puntualizar que a partir del debate y de los ataques a que fue sometido Aristóteles, a la luz de las ideas humanísticas, comenzará a ser examinado sistemática y frecuentemente desde la perspectiva de los nuevos aportes filosóficos hasta perder su sitio frente a las concepciones de la filosofía moderna.

C. La evangelización

Otra consecuencia importante del debate estriba en que probada la capacidad racional del indígena se debía atender, de acuerdo con la bula de concesión, a su cristianización. La formulación ideológica humanista que acabamos de examinar significó una base doctrinaria para las urgencias prácticas de dominación política y económica, pero la finalidad evangelizadora dio, a su vez, origen a un poderoso instrumento de penetración en América. La corriente erasmista vivificó y continuó la influencia renacentista española representada por Nebrija con motivo de la necesidad de incorporar al mundo cristiano al natural americano. Al mismo tiempo que se elaboraban los vocabularios y gramáticas se imprimían doctrinas y sermonarios en idiomas indígenas¹⁸.

¹⁸ Fue México la primera ciudad colonial española que tuvo imprenta, desde 1538. Zumárraga publica en 1539 la *Breve y compendiosa doctrina Christiana* en lengua mexicana y castellana. La imprenta fue introducida al virreinato del Río de la Plata por los jesuitas a fines del siglo XVII. De dichas prensas salieron las primeras cartillas y catecismos en guaraní. En el Perú la tuvo Lima, desde 1584. Además existían algunas imprentas clandestinas, como la de Juli-pueblo del arzobispado de la Paz, a orillas del

Si detrás de vocabularios y gramáticas es patente la influencia de Nebrija, en las primeras doctrinas, catecismos y sermonarios son evidentes los contenidos erasmianos. Hay un ideal para la nueva iglesia americana en el cual está siempre latente el deseo de fundar una entidad religiosa, con fines de asimilación del aborigen americano a la cultura occidental, influida y renovada por la crítica reformista de Erasmo.

En este programa de cristianización para México al Obispo Zumárraga le fue muy provechoso el *Enchiridió*n en su parte moral, ya que Erasmo había ejemplificado la lucha contra los pecados, fijándose en algunos con más detalle –codicia, soberbia, ira, etc.–. Sus análisis le parecen excelentes a Zumárraga para moralizar a los pobladores de Indias. La adaptación es fácil: en vez de referirse a los frailes mendicantes en España, señala a los españoles que vienen a Indias en busca de riqueza.

Zumárraga usa la *Paraclesis* de Erasmo como conclusión a la doctrina que compone entre 1543-44, doctrina que emplea en su programa de cristianización. La *Doctrina breve*, en la que no aparece el nombre de Erasmo, señala, sin embargo, un momento notable de la influencia del evangelio erasmista en el Nuevo Mundo. En 1545-46, Zumárraga publicó un nuevo catecismo; esta vez se trata de una copia de Constantino y tampoco se menciona al autor. El catecismo en referencia no alude al primado Pontífice, ni se acuerda del purgatorio, no menciona las indulgencias, no nombra a la Virgen, ni recomienda la invocación de los Santos. También aprovecha Zumárraga la parte moral del *Enchiridió*n en los análisis que invitan al examen de conciencia: “Si no, dime, si tú solo poseyeses todo cuanto oro y cuantas perlas y piedras hay en estas Indias y en el mundo todo, ¿por ventura sería por eso tu alma un solo pelo mejor?”¹⁹.

Prohibidas por la Inquisición la lectura de las obras de Erasmo y la *Summa* del doctor Constantino Ponce de la Fuente, condenadas, igualmente, las obras de Valdés, continúan circulando en América sin traba alguna las obras de Zumárraga. La sencillez evangélica las caracteriza como el método más práctico para llegar a las inteligencias de los indios y alejarlos de la confusión del antiguo culto.

D. Las utopías

Las organizaciones político-sociales indígenas inspiraron muchas de las utopías europeas a partir del siglo XVI y este es otro aporte de América al pensamiento universal. En el Nuevo Mundo otra manifestación ideológica a que da lugar la evangelización son las *utopías*²⁰. El erasmismo no fue la única manifestación del espíritu de religión interior y sencillez evangélica que circuló en América. Las ideas y los sentimientos reformistas que existían en España vieron en América el ambiente más propicio para su realización. La orden franciscana, que desde su fundación predicaba la vuelta a la pobreza y a la sencillez, vio edificarse, a través de la enseñanza evangélica a los indígenas, una nueva cristianidad a base de unas cuantas sencillas ideas.

Un mundo integrado por gentes ingenuas y primitivas, como se calificaba dentro de este contexto ideológico a los naturales americanos, con costumbres y modos de vida sencillos, incitó el celo apostólico de estos misioneros. Coadyuvó, igualmente, como trasfondo ideológico, el mito de la edad de oro que el renacimiento, resucitando las concepciones clásicas, había vuelto a la superficie de la historia y que hicieron ver a

lago Titicaca y perteneciente a la Compañía de Jesús. Su principal función fue la impresión de cartillas y catecismos en las lenguas de los autóctonos americanos. Así en Lima en 1584-1585 se editan: *Doctrina christiana*, *Confesionario para los curas de indios* y *Tercero cathecismo*, en edición trilingüe –castellano, quechua y aymara–. En México también se traduce el catecismo a las lenguas maya, zapoteca, tarasca, mixteca, etc. Los misioneros se preocuparon mucho por aprender las lenguas nativas y redactaron vocabularios y diccionarios de las mismas.

¹⁹ Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México, FCE, 1950, Tom. II, Apéndice, p. 449.

²⁰ Esteve Barba. *Ob. cit.* pp. 354-357.

frailes y prelados al Nuevo Mundo como el espacio más adecuado para la realización de la leyenda.

¿No podría, por consiguiente, surgir allí, de aquellos pueblos que parecían estacionados en la edad dorada, una nueva cristiandad mucho mejor y menos contaminada que la vieja cristiandad de Europa? En Europa ser cristiano viejo era timbre de orgullo; en cambio, para los frailes misioneros era mucho más estimable la religión de los nuevos cristianos indios, ya que a diferencia de la religión del cristiano nuevo europeo, la de los indios no procedía de judíos ni de moros, ni como la religión del cristiano viejo estaba contaminada de todos los vicios que la herencia de una larga civilización, con su secuela de reprobables costumbres, le había dejado.

En este sentido los evangelizadores llevaron su celo apostólico y pedagógico a considerar que el acceso al castellano debía evitarse y que la evangelización debía realizarse en las lenguas aborígenes. Era esta una forma de aislar al nuevo rebaño del mal ejemplo de los viejos cristianos y de impedir que los aborígenes se contaminasen con las concepciones viciadas de los europeos. Así, dentro de su natural pureza, su cristianismo sería un cristianismo primitivo, y las Indias habrían servido para llevar a su realización una idea tan propugnada en la vieja Europa.

Los sentimientos pre-reformistas, que tenían en las lecturas sobre la edad de oro su fuente de inspiración, tienen otra vertiente, la utópica, que sueña con restablecer la edad de Saturno en cierto modo, construyendo una sociedad sobre la base de la pura razón. En realidad, las tres posturas son paralelas entre sí. La vuelta a la pobreza y a la sencillez, con que sueñan los franciscanos, se conjuga con la disconformidad respecto al mundo tal cual se da, lleno de errores y de desviaciones acumulados en el proceso histórico, y este modo de ver la crisis del siglo llama la atención hacia los dichosos tiempos del pasado que tanto preocupa a los poetas. Esa edad sin malicia, ingenua y sencilla les parece reencontrada en América.

La utopía de Tomás Moro, inspirada en las organizaciones político-sociales indígenas del Nuevo Mundo, fue leída en España donde se sintió su influencia. A América también pasaron sus ideas pero no como simple lectura, sino que pasó al plano de la realidad en manos de un obispo de Mechoacán: Don Vasco de Quiroga, nombrado oidor de la Nueva España en 1530, proponía ordenar la vida de los naturales reduciéndolos a poblaciones. Estudia la organización ideal de Tomás Moro y encuentra que en las "islas" recién descubiertas es posible atribuir inocencia natural a los aborígenes. Concibe así sus hospitales de Santa Fe, en los que quedan prefigurados las reducciones jesuíticas de Paraguay. Quiroga veía posible que los nuevos cristianos que de allí surgieran constituyesen, a modo de primitiva iglesia, una nueva sociedad. Para él, como para otros religiosos, se trata de cristianizar a los naturales de América aprovechando sus buenas cualidades²¹.

La idea de Quiroga es que la agrupación orgánica que está experimentando puede salvar a los indios de la miseria, de la dispersión y de la tiranía del conquistador; la vida económica de la comunidad ha de quedar encausada sobre la base de un trabajo diario de seis horas y enseñanza cristiana. Este viene a ser el ideal de la iglesia nueva en América, en el cual está latente el deseo de formar una entidad religiosa con fines de asimilación del buen aborigen americano, tal como lo intentó Bartolomé de las Casas en su ensayo pacífico de la Vera Paz.

Esta vertiente utópica contribuyó a llenar de contenido teológico las formas legales que se referían al ordenamiento de la nueva sociedad y a ella le debemos el carácter vernacular de las comunidades indígenas que aún persiste. En verdad, la persecución del bien común se vio complicada por la existencia de una colectividad dividida entre

²¹ "El indio es maleable; es, para decirlo con sus palabras, gente dispuesta y de cera, con la que acaso fuera posible 'reformular y restaurar y legitimar ... la doctrina y vida cristiana y su santa simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad en esta renaciente Iglesia, en esta edad dorada, entre estos naturales; que en la nuestra de hierro lo repugna tanto nuestra casi natural soberbia, codicia, ambición y malicia desenfrenadas". Esteve Barba. *Ob. cit.* p. 356.

“españoles” e “indios”, pero el separatismo oficial de la Colonia concordaba perfectamente con la hostilidad o suspicacia instintivas o basadas en la experiencia del indio contra el blanco, pero sobre todo en el caso del sur del continente perpetuaba la forma ancestral de vida estructurada sobre la base de la comunidad familiar o *ayllu* existente en el Tahuantinsuyo²².

Capítulo II

La filosofía escolástica en España y su transplante en América en los siglos XVI y XVII

La filosofía americana durante los siglos XVI y XVII, se sostiene, fue la filosofía escolástica, pero como podemos apreciar por el estudio del desenvolvimiento de su vertiente humanista, no llegó a América con pureza teórica. Al principio actuó en las disquisiciones jurídico-teológicas sobre la guerra y el justo título al dominio y el reconocimiento de la naturaleza humana del natural americano, consecuentemente pone en cuestión el texto aristotélico sobre la esclavitud, pero sobre todo contribuye a gestar el cuerpo de doctrina, al mismo tiempo que los métodos, para la tarea pedagógica de adoctrinar a los indígenas. Renovada por el Renacimiento y las ideas de reforma actúa, un tanto encubierta, en el proyecto de realizar en América el ideal de un cristianismo más puro y auténtico, al mismo tiempo que convertir a la iglesia en institución pedagógica al servicio del ordenamiento moral de la sociedad.

La realidad americana, tanto en lo que respecta a los hombres como en lo concerniente al mundo natural, rompió los estrictos marcos de la escolástica. Conviene, por eso, diferenciar el movimiento ideológico que obligó a la creación de nuevas conceptualizaciones para la *praxis* de dominación, del movimiento filosófico académico que se transplantó de España a América. Y es que en materia de filosofía todo lo que vino al Nuevo Mundo procedió de España.

1. La filosofía española

Las ideas filosóficas transplantadas en América son, por otra parte, producto de la escolástica teológica española que se había renovado en el siglo XVI, en parte, gracias a la presencia del Nuevo Mundo en la conciencia de Europa. Si bien es cierto España mantiene el cuerpo de doctrina escolástica que hacia fines del siglo XV tocaba ya los lindes de la degeneración en Europa –perdida en vagas abstracciones, en inútiles y ociosos filosofemas– se trata, en verdad, de una escolástica en la cual el Renacimiento ha impreso aspectos renovadores en la doctrina y que se evidencian en la obra de Juan Luis Vives (1492-1540) y Melchor Cano (+1560), los primeros en atacar esa decadente escolástica.

Entre los amigos de Erasmo de Rotterdam figura el valenciano Juan Luis Vives, español de nacimiento pero extranjero en su mentalidad. Las obras propiamente filosóficas de Vives son *De prima philosophia, sive de intimo naturae officio*, de carácter netamente ontológico, y *De anima et vita*, una obra más bien psicológica. Vives atacó rudamente la idea *Nihil novum sub sole*, o sea, la creencia de que todo lo dijeron los antiguos sabios. *In pseudo dialecticos* combate sin piedad el escolasticismo; moteja de bárbara su jerga y compara su enmarañada dialéctica con “las adivinanzas con que las

²² Sobre el carácter dualista de la legislación indiana puede consultarse: Mörner, Magnus. *La corona española y los faráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo, Instituto de Estudios Iberoamericanos, 1970.

mujercillas y los niños se entretienen por diversión”; sin embargo, inspira su doctrina ontológica en Aristóteles, de quien contadas veces se separa. El pensamiento de Vives recorrió dos períodos: el primero decididamente escolástico; el segundo ampliamente neoplatónico. Vives, que abrió los ojos a la luz de la filosofía dentro del peripatetismo, imbuido en el espíritu de Erasmo, conmueve en sus cimientos el vetusto edificio de la escolástica; aunque, menos hábil para edificar que para destruir, su concepción de la filosofía no llena el abismo abierto por su crítica. Desempeñó en filosofía y en literatura el rol de una mentalidad crítica que no llegó ni al escepticismo ni a la negación, sino al esfuerzo por armonizar la tradición aristotélica con las corrientes críticas renacentistas, combatiendo de una parte la exagerada especulación y señalando de otra los nuevos horizontes a la sazón abiertos ante la filosofía. Sus doctrinas fueron traídas a América por Francisco Cervantes de Salazar, historiador a través de la *Crónica de la Nueva España*, toledano, estudiante en Salamanca y el primer doctor en Filosofía que se graduó en México. Después de traducir y ampliar la *Introducción y camino para la sabiduría*, de Vives, añadió siete diálogos suyos y los publicó en México en 1554 para que sirvieran de ejercicio a los estudiantes universitarios.

El dominico Melchor Cano (1509-1560), discípulo de Vitoria, llevó su crítica al campo de la teología. “Hay una teología –dice en *De logis theologicis* (1563)– que no filosofa de las cosas divinas, ni siquiera de las humanas, sino de las que nada nos importan ... ni son escolásticos ni doctores éstos que llevan los heces de los sofismas a la Escuela e incitan a los entendidos a la risa y a los más delicados al desprecio”. En términos generales, aplica a la ciencia divina el criterio renacentista, renovando los métodos teológicos y representando el criticismo en la ciencia divina, procurando conciliar la teología con su sierva la filosofía. Influido notablemente por Santo Tomás en materia teológica, lo sigue con fidelidad llamándolo *maximo gravissimo theologo atque philosopho*. Combatió a los jesuitas y la doctrina aristotélica de los universales, declarando que nunca había logrado entenderla.

Opinaba que Platón respondía mejor al pensamiento cristiano, en cuanto a la teodicea y a la inmortalidad del alma, que Aristóteles, a quien prefiere en lo demás.

Abierto el camino de la crítica, el jesuita Francisco Suárez, el “doctor eximio” (1548-1617), es la figura sobresaliente de la escolástica española andaluza del siglo XVI. Influido fundamentalmente por Santo Tomás, se aparta de él en puntos importantes de su doctrina y en el sistema de presentación. Suárez crea el nuevo género literario del *cursus philosophicus* que modifica la presentación de la doctrina escolástica, realizada tradicionalmente basándose en comentarios y *quaestiones*: Informado de la filosofía antigua y medieval, escribe nuevas obras monumentales, entre ellas *Disputationes Metaphysicae*. Desenvuelve en sus obras un sistema filosófico completo dentro del tomismo, aunque procurando mirar las cosas más de raíz. Difiere de Tomás en problemas tan serios como:

“... la causalidad en la forma; el principio de individuación; la actividad de la potencia cognoscitiva; el modo de conocimiento de los universales y de los singulares, pues el entendimiento puede ser potencial y activo y se dirige por naturaleza a lo universal; la distinción entre la esencia y la existencia; ... la naturaleza de la cantidad; la esencia del tiempo; los caracteres de la eternidad, y otros no menos graves. Para Suárez el objeto de la metafísica no puede estar *in habitu*, ha de ser la realidad misma. Entiende por real lo cognoscible *in se*, y como la diferencia de los seres no reside en su ser universal, todas las cosas, al parecer diferentes, reconocen una esencia común que *existit in natura rei ante omnem operationem intellectus*, aunque sólo se dé en lo fundamental”²³.

²³ Méndez Bejarano, Mario. *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid, Ed. Renacimiento, s/f., cap. XIV, § XII, pp. 274-275.

No le satisface la prueba física para un Dios inmaterial y prefiere la metafísica *Omne quod fit ab alio fit*. También, al tratar de la inmortalidad del alma humana, añade a la metafísica la prueba moral. Su cosmogonía no difiere de la ortodoxa. Dios creó el mundo de la nada y lo mantiene por su voluntad sin interrupción *quam continua creatio*.

Su ética arranca del reconocimiento de la libertad moral. El alma es libre por necesidad interna y puede elegir entre el apetito del bien sensible y el del bien espiritual. En la cuestión, entonces muy discutida, del alma de los brutos, Suárez, superior a todos los tratadistas de su tiempo, concede a los animales inteligencia y sólo les niega la razón y, por corolario, la libertad.

Como casi todos los teólogos de su tiempo, Suárez consiente en el tiranicidio, pero sólo siendo *quo ad titulum*, pues, si se trata de un tirano *quo ad administrationem*, no cree justo rebelarse, a no ser que lo haya depuesto y excomulgado el Papa (*Defensio catholicae et apostolicae fidei*). Su concepto del derecho de gentes es más amplio que el de Francisco de Vitoria, y por eso fue el primero que comprendió cómo la norma internacional no consta únicamente de principios abstractos, sino que abraza elementos prácticos o costumbres.

Suárez es la más eximia expresión del *congruismo*, sistema teológico inventado por los jesuitas para cohonestar la libertad humana sin perjuicio de la predestinación gratuita y necesidad de la gracia eficaz, tesis tildada de pelagiana hasta Paulo V, presentada por el P. Suárez desde el punto de vista más favorable a la predestinación gratuita y creyendo explicarla por el concurso simultáneo de Dios y el hombre. Según él, la gracia realiza infaliblemente su efecto sin que el hombre deje de ser libre para ceder o para resistir. Así modificada la tesis del P. Molina, se diferencia fundamentalmente del congruismo de Suárez en tres puntos. Según Molina, la eficacia de la gracia depende a título exclusivo del consentimiento libre de la voluntad, y para los congruistas proviene de la congruencia de la gracia. Sostiene aquél que el buen uso de la gracia, en cuanto efecto del libre albedrío, no deriva de la predestinación, en tanto que los congruistas lo hacen dimanar mediatamente de Dios. En fin, Molina asienta que el hombre, sin la gracia, puede ejecutar actos buenos que Dios premia por los méritos de Jesucristo, y los congruistas opinan que, dando Dios gracia en mayor o menor cantidad a todos, parece temerario el intento de adivinar lo que el hombre podría hacer sin el divino auxilio. La concepción total del padre Suárez es de las más sólidas que registra la historia de la escolástica²⁴.

Los filósofos españoles del siglo XVI se distinguen por su erudición y su universalidad de influjo, pues eran consultados en toda Europa por su base común en la doctrina tomista, salvo pasajeros desvíos, pero son, sobre todo, escritores de filosofía aplicada a la teología, jurisprudencia y demás ramas del saber, siendo su empeño primordial el someter a la jurisdicción teológica todos los puntos controvertibles. Así, pues, la filosofía española va perdiendo la potente vitalidad del siglo XV, que estuvo reforzada, en lo espiritual por el Renacimiento y la invención de la imprenta y, en lo geográfico político, por la presencia de América. Si se nutrió y resplandeció en la primera mitad del siglo XVI fue por los méritos de la anterior centuria, pero, al mismo tiempo, había sembrado los gérmenes del decadentismo que debía presentarse en su segunda mitad y rendir, por último, sus amargos frutos en el siglo XVII.

Excede los límites de este trabajo explicar el por qué la filosofía española se aferra al sistema escolástico, sin embargo, no podemos dejar de referirnos a un hecho que nos parece trascendental y que se constituye en el meollo explicativo. Desde su contacto con América, España, a través de los Reyes Católicos, realiza sin escrupulizar en los procedimientos –la concesión por bula papal de los nuevos territorios descubiertos y por descubrir– una unidad peninsular incompleta y mal hilvanada, que por su viciosa estructura propició, entre otras cosas, una línea de continuidad de litigios y reclamos por parte de conquistadores y conquistados. Por otro lado, la donación papal comprometió a

²⁴ Méndez Bejarano. *Ob. cit.* pp. 275-276.

España a extender el cristianismo en las tierras americanas, cuestión que se vio agravada por el hecho de la reforma protestante que condujo a la iglesia a inmiscuirse en los asuntos americanos²⁵ considerando que había hallado la fórmula para resarcirse de las quiebras sufridas en Europa. Al imprimir sus sellos de salvación y de cultura en el naciente mundo cristiano, se pensaba, sin tomar en cuenta el avance explosivo de la ciencia, que sería posible en el nuevo continente desarrollar una cultura eminentemente humanista cristiana que sería en el futuro la más alta expresión del mundo moderno. El sistema más adecuado para mantener en Europa y América una concepción absolutista y teocrática era la doctrina filosófica escolástica que permitía superponer las instancias de la autoridad y la revelación a la capacidad racional, frenando al mismo tiempo el libre empleo de las facultades cognoscitivas del hombre.

La viciosa estructura establecida sobre estos supuestos, muy discutibles por cierto, se expresó en todo un sistema dirigido a forjar en los vasallos de ultramar una conciencia absolutista y teocrática de genuflexión a la monarquía y a la iglesia, condicionada por la aceptación de la idea de una rígida jerarquía en lo político y social, al mismo tiempo que un desinterés por el estudio del orden natural que dentro del sistema escolástico tiene su fundamento en una regularidad trascendente.

Como fuere, en España se actúa cerrando las compuertas. Por un lado se estropea el comercio con la expulsión de los israelitas y se ahoga el pensamiento con el terror inquisitorial²⁶. Por otro lado Carlos V desvía a España de su porvenir en América comprometiendo a su país en guerras de religión, aniquilando fueros y libertades municipales, entronizando el poder personal bajo el apelativo de “Don Carlos Emperador de Romanos, Rey de España Señor de los Indias y Nuevo Mundo”. Felipe II, el menos prudente de los reyes, equivoca la misión de España, más celoso de la fe que de la cultura, prohíbe a profesores y estudiantes visitar las universidades extranjeras, aísla la monarquía de la nación, erigió la desconfianza en diplomacia. Como fanático religioso, realiza matanzas en los Países Bajos, extermina a los moriscos, realiza actos de fe, confiscaciones y conduce a la ruina a las provincias más prósperas y florecientes del mundo. Durante las monarquías de Felipe III y Felipe IV se pierden Cataluña, Portugal y el Rosellón, aumentan los autos de fe, más brazos hay en los diez mil monasterios de religiosos que en el campo y los talleres. Con Carlos II se acaba el comercio americano a manos de los piratas y España se despuebla. España sigue la pendiente del desmoronamiento con inconcebible pasividad, paralizada la acción por la escolástica que ahoga hasta la mística que, por su índole individualista, llevaba algo de libertad de pensar. El escolasticismo, sostenido por la iglesia, acaba en el siglo XVII por desterrar los otros sistemas y domina con absoluto imperio, cerrando el paso a toda innovación, aunque bifurcado: en tomismo puro, sustentado por los dominicos y en suarismo, profesado por los jesuitas. El nominalismo y el lulismo sufrieron excomunión y se interdió su enseñanza

²⁵ Por bula de Julio II del 28 de julio de 1508 el Papa concede a los Reyes de España el Patronato Universal en las iglesias fundadas y por fundar del Nuevo Mundo; este privilegio concedido a los reyes católicos se afianza con Felipe II, quien siguiendo las exhortaciones de Toledo “... lanzó desde el Escorial sobre los Andes su proyección histórica: ni Roma envió en tres siglos *un nuncio a América*, ni Madrid tuvo nunca un verdadero *patriarca de las Indias Occidentales*. Se perfiló, en cambio, cada vez más pujante, la teoría del *Regio Vicariato de Indias ...*”. Leturia S.I., Pedro de. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, 1493-1835. I Epoca del Real Patronato 1493-1800. Caracas, Ed. Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, p. 94.

²⁶ Torquemada, Tomás de. (Valladolid 1420-1498), dominico e inquisidor, perseguidor de los judíos en España. Era famoso por su ciencia y su devoción cuando fue nombrado inquisidor en 1482. Redactó las severas *Instrucciones de los inquisidores* y desempeñó sus funciones con tal actividad y fanatismo que, según Llorente, hizo perecer en la hoguera a más de ocho mil personas. Suscitó tales odios que por tres veces tuvo que disculparse en Roma ante el Papa, y necesitaba en sus viajes ir protegido por una escolta de doscientos cincuenta hombres.

en algunas universidades. La filosofía en España aparece como huella del pasado, en épocas en que el cartesianismo, unido al experimentalismo baconiano, conmovía los cimientos del edificio escolástico, se petrifica el pensamiento en la noche de la uniformidad tomista enseñoreada en las escuelas.

La intolerancia religiosa ahogó la libre investigación y a falta de obras científicas se multiplican los oracionales, escritos de devoción, libritos morales, apologéticas contra las sectas disidentes, comentarios de Aristóteles y Santo Tomás.

2. Las escuelas filosóficas universitarias en América

En América los primeros modelos para la organización de las universidades²⁷, que constituyeron los centros científicos y filosóficos, fueron los de Salamanca y Alcalá. El latín era el idioma obligatorio para las cátedras, excepto para la de medicina. Las facultades establecidas fueron cuatro: teología, derecho (civil y canónico), medicina y artes (que corresponde a la de filosofía y letras, o humanidades de hoy, o a la llamada aún de artes en las universidades sajonas). Conferían grados de bachiller y de maestro, estaban distribuidas de acuerdo a los clásicos grupos del *trivium* (gramática latina, retórica y dialéctica) y el *cuadrivium* (aritmética, geometría, astrología y música).

En aquellas universidades situadas en centros de importante población indígena, como las de México, Lima y Chuquisaca, eran obligatorios los estudios de las lenguas nativas para los estudiantes de teología que luego debían enseñar y predicar a dichos naturales. La Universidad de San Marcos de Lima creó en 1576 una cátedra de estas lenguas que siguió funcionando durante dos siglos y en la Universidad de Chuquisaca había una cátedra de *aymara*.

Si el siglo XVI fue en filosofía el siglo de México, el XVII fue el del Perú. En el Perú presidió, desde su iniciación, las funciones docentes la Universidad Mayor de San Marcos de Lima, influyendo así sobre la Universidad de Chuquisaca en Charcas y sobre las Universidades menores de Cuzco y Huamanga, y los colegios que fundaron las diversas órdenes religiosas, por ejemplo, los de Santo Toribio, San Martín, San Felipe, San Pablo y San Idelfonso.

La introducción y el apogeo de la escolástica en América abarca los siglos XVI y XVII, prolongándose hasta mediados del siglo XVIII, en que comienza a ceder terreno a las corrientes del pensamiento filosófico moderno que, finalmente, la desplazó.

Cuanto de filosofía llegó a América, y arraigó en estas tierras, tuvo la orientación práctica de la enseñanza; la filosofía escolástica fue igualmente un traslado y prolongación de la española, así, pues, la filosofía universitaria era *ancilla theologiae*.

Durante esta etapa las lecciones universitarias, así como las exposiciones y comentarios, estaban enmarcados dentro de los temas y disciplinas propios de la escolástica. Se estudiaban los filósofos clásicos y los medievales en sus obras originales o en las de sus comentaristas. Se lograba así no sólo familiaridad con los textos, sobre la base del aprendizaje memorístico, sino un serio conocimiento de los autores grecolatinos y cristianos y de los temas por ellos tratados, sin paralelo, en cuanto a pormenor y seguridad, en la historia del pensamiento peruano que, aun cuando no permitió desarrollar la reflexión crítica ni avanzar en punto a creación, transmitía un cabal conocimiento de las doctrinas y permitía su posterior enseñanza en términos de verdad

²⁷

Ya en 1538, mediante bula papal, quedó autorizado el Colegio de los frailes dominicos en Santo Domingo, a titularse Universidad de "Santo Tomás de Aquino", y en 1540 se autoriza allí mismo la creación de una segunda universidad, la de Santiago de la Paz. En la siguiente década, España resolvió fundar sendas universidades en las capitales de los dos virreinos entonces existentes. En esta forma fueron creadas, por Reales Cédulas, las de Lima (12 de Mayo de 1551) y México (Septiembre de 1551). En 1586 los agustinos fundan la universidad de Quito. A los dominicos se debió la creación de la de Bogotá en 1621. En Cuzco (Perú) hubo universidad desde 1598. En Córdoba (Argentina) funcionó la de los jesuitas desde 1664, y pasó a manos de los franciscanos un siglo después. En Charcas hubo una jesuítica desde 1624; en Guatemala, otra desde 1676; en Caracas, desde 1725; en la Habana, desde 1728; la de San Felipe, de Santiago (Chile), tuvo permiso desde 1738.

absoluta. Hay que acotar que si bien se producían discrepancias entre las distintas órdenes, éstas eran motivadas por el predominio académico, pero siempre se mantuvo la unidad última de la filosofía católica, a cuya difusión cada orden contribuyó desde su concepción particular.

Como hemos visto la política y la teología habían ido de la mano en la creación de las teorías por la justificación del dominio; pero así como la teología sirvió a maravilla a la ciencia política, la ciencia experimental difícilmente pudo beneficiarse de la ciencia teológica, y la filosofía española, dejando de lado los problemas que la nueva ciencia planteaba, se dedicó a retorcerse sobre sí misma en sutilezas sin interés práctico ni siquiera dialéctico. Dentro del fenómeno de transculturación, algo más de cincuenta años después de la penetración española en las Indias, la escolástica, restaurada por el movimiento humanista, prendió vigorosamente en nuestras universidades.

Un punto de contacto tuvieron todos que fue la filosofía aristotélica, renovada en sus fuentes por el humanismo reformista, pero las corrientes predominantes de la filosofía fueron determinadas por las que prevalecían en cada una de las órdenes religiosas, que se constituyeron en los centros de propagación y controversia de esas doctrinas. Ellas marcaron, en el pensamiento profesado en las cátedras americanas, su peculiar carácter, y así, mientras agustinos y dominicos continuaban la tradición tomista, los franciscanos se inclinaban por los pensadores de su orden, especialmente por Duns Scoto y Buenaventura, haciendo sentir constantemente su influencia; los agustinos siguen a San Agustín y Gregorio; los jesuitas siguen a Santo Tomás y luego adoptan a Suárez. En realidad estos últimos son los que presentan una mayor flexibilidad de pensamiento.

Pese a la hegemonía de la escolástica no estuvieron ausentes de la vida intelectual de la Colonia, aparte del movimiento humanista erasmiano, otras corrientes del pensamiento místico como el *quietismo* o *iluminismo* de Miguel de Molinos y el *neoplatonismo*.

Las huellas del platonismo se advierten en el *Discurso en loor de la poesía* de la “poetisa anónima”²⁸ y en la *Definición de amor* de Diego de Avalos y Figueroa²⁹, sugestivas fuentes literarias del siglo XVII.

Mención especial merece el insigne Inca Garcilaso de la Vega (Cuzco 1539 - Córdoba 1616), no sólo por su traducción de uno de los libros más representativos del platonismo judeo-español del Renacimiento, los *Diálogos de amor de León Hebreo*, sino por sus *Comentarios reales de los incas* y su *Historia general del Perú*, obras en las que perenniza una visión idílica del cruce de dos razas y dos civilizaciones, convirtiéndose en temprano representante de un significativo y anhelado mestizaje cultural americano.

A. *Representantes de la filosofía escolástica en el Perú en los siglos XVI y XVII*³⁰

a. *Agustinos*

En los siglos XVI y XVII, entre los más destacados representantes de la escolástica en el virreinato del Perú, debemos mencionar a Fray Luis López, de la orden agustina, quien fue profesor de artes del convento de la ciudad de Lima y, en 1563, lector

²⁸ Publicado en Mejía de Fernangil, Diego. *Parnaso Antártico*, primera parte. Sevilla, 1608.

²⁹ Avalos y Figueroa, Diego de. *Miscelánea Austral*, primera parte. Lima, 1602.

³⁰ Las fuentes consultadas, en lo que respecta a escuelas filosóficas que se presentarán a continuación, son: Esteve Barba, Francisco. *Ob. cit.*; Barreda Laos, Felipe. *Vida intelectual del virreinato del Perú*. 3ª. ed. Lima, Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, 1964. 293 p.; Mejía Valera, Manuel. *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. Lima, Imprenta de la Universidad Mayor de San Marcos, 1963. 203 p.; Rivara de Tuesta, María Luisa. *José de Acosta, un humanista reformista*. Lima, Imprenta Editorial Universo, 1970. 147 p.; Salazar Bondy, Augusto. *La filosofía en el Perú*. Lima, Ed. Universo, 1967. 129 p.; Torres Saldamando, Enrique. *Bibliografías de los antiguos jesuitas del Perú*. Lima, Imprenta Liberal, 1882.; Vargas Ugarte, Rubén S.J. *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima, MCMXLI.

de prima de teología en el mismo convento. Leía con especial complacencia a San Gregorio.

Fray Gabriel de Saona, que en 1569 fue prior del convento agustino de Lima y en 1577 catedrático de vísperas en la Universidad de San Marcos, tenía como maestro a San Agustín y comentaba de preferencia sus escritos. Calancha dice que 'sus lecturas y escritos de Teología fueron los más eruditos, sustanciales y agudos de aquel tiempo'.

Fray Pedro de Avellaneda y Fray Nicolás de Santa María eran expositores de las doctrinas de San Agustín y San Crisóstomo, y considerados ambos como doctísimos teólogos escolásticos.

Fray Fernando de Valverde publica en Lima en 1657: *De trinitate* y una *Vida de Jesucristo*.

Cronista de la orden es Fray Antonio de la Calancha, autor de *Cronica moralizadora de la orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*, Barcelona, 1638; el segundo tomo se publica en Lima en 1653, bajo el título: *Crónica moralizadora de la provincia del Perú de la orden de San Agustín nuestro padre*.

En 1692 queda dispuesto que la orden de San Agustín lea tres cátedras en San Marcos: prima y vísperas de dogmas de San Agustín y una del Maestro de las Sentencias.

Los agustinos representan una tendencia de filosofía platónica por ser San Agustín, su filósofo, discípulo de Platón. En sus *Confesiones* decía: 'encontré en los platónicos estas grandes verdades: que desde el principio existía el Verbo, que el verbo existía en Dios y el verbo era Dios'.

b. Dominicos y mercedarios

Debe mencionarse entre las figuras que llegaron al Nuevo Mundo procedentes de Salamanca a Fray Juan Solano, alumno de Vitoria, que fue catedrático en el colegio de San Esteban de Salamanca, obispo del Cuzco, y a quien se debe la conservación de uno de los mejores manuscritos de Vitoria.

En términos generales, los dominicos en América fueron influenciados por las discusiones ideológicas que afectaron con un toque renovador humanista el pensamiento en la Península durante la segunda mitad del siglo XVI, pero su mérito mayor lo constituye, como hemos visto, el haber asumido la defensa del natural americano. Fray Domingo de Santo Tomás, que fue provincial de la orden dominica en el Perú, participó de las opiniones de Bartolomé de Las Casas y sostuvo todas las conclusiones de éste, a quien comentaba con gran elogio en su cátedra de teología en la Universidad de San Marcos. En 1637 obtienen los dominicos la cátedra de prima de teología moral; en 1643 la cátedra de prima de teología, dedicada a la doctrina de Santo Tomás, y en 1695 la de filosofía, dada a Fray Jorge Carrasco hasta su muerte.

Rafael de Segura, Juan de Lorenzana, Cipriano de Medina, Luis de Bilbao, sacerdotes dominicos, fueron los que en la cátedra de prima de teología de San Marcos se distinguieron por el entusiasmo con que explicaban las doctrinas de Santo Tomás. La misma dirección tomística prevaleció en la cátedra de vísperas de teología que regentaron sucesivamente los dominicos Cristóbal Narváez, Salvador Rivera y Francisco de Huerta.

Los mercedarios en el siglo XVI eran adeptos a la filosofía aristotélica y a las doctrinas de Santo Tomás. En el Perú Fray Nicolás de Ovalle, provincial de la orden que había hecho estudios en Salamanca, fue nombrado por la Universidad, en pública aclamación, catedrático de prima de teología. Fue discípulo del notable teólogo Francisco Zumel y explicaba el comentario de Santo Tomás siguiendo la obra de su maestro.

La influencia de Aristóteles se revela en la orden en las obras de Fray Gerónimo Pérez, que fue catedrático de filosofía y teología en la Universidad de Valencia. Escribió mucho sobre Aristóteles e imprimió un tratado en que se ocupaba de la primera parte de Santo Tomás.

Francisco de Borja lo llamó, en mérito a sus notables conocimientos, para que enseñara teología a él y a los alumnos del colegio jesuita en Gandia (Valencia). Este fue el punto de contacto

intelectual que permitiría posteriormente a los jesuitas la formulación de sus doctrinas teológicas en cátedras y púlpitos.

Fray Juan García, mercedario, que fue decano de la facultad de teología en San Marcos, inspiraba igualmente sus lecciones en las obras de Fray Gerónimo Pérez.

Francisco de la Cruz (Granada 159?-Potosí 1660) fue profesor de teología. En 1636 publica *Propositio Theologica*.

c. Franciscanos

En 1610 se imprime en Lima la primera obra de carácter filosófico, que fue muy bien recibida en Europa, el tratado *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*, por el padre Fray Gerónimo de Valera, natural de Chachapoyas³¹.

A principios del siglo XVII se daba en Lima un intenso movimiento cultural. De las cátedras de filosofía que a la sazón se profesaban en San Marcos –sin contar las de los colegios de las diversas congregaciones religiosas en Lima– una de ellas era regentada por Alonso Briceño (1590-1668), franciscano, natural de Santiago de Chile, profesor también en Santiago de Chile y en Caracas, y luego en París, Roma y Salamanca. Su obra *Celebrioris de vita et doctrina Joannis Dunsii Scoti*, comunica a la doctrina de la *haecceidad*, que en Duns Escoto designa el principio de individuación, un sentido con cierto sabor existencialista. El principio de la individuación no es la materia signada determinada por la cantidad, como ocurre con Santo Tomás, sino la unidad individual, singular, la que tiene cada ser por sí mismo, aquí, ahora. Mas da un paso adelante, al fundar a la manera de San Agustín tal principio en la experiencia interna del hombre, y puesto en marcha este método metafísico, llamado así, el de la experiencia interna, recorre todos los clásicos problemas filosóficos. Termina, apoyado en un mitigado voluntarismo, por separar la filosofía de la teología, de radical manera.

Fray Alonso Briceño es uno de los más vigorosos entendimientos del Nuevo Mundo. Como representante del escotismo su doctrina asumió en América el tono polémico que presentaba en Europa, dando la lucha en dos frentes: el tomismo, representado por los dominicos y la doctrina suareciana, mantenida por el orden de los jesuitas.

La misma tendencia escotista representó el franciscano Juan del Campo, que fue provincial de la orden en el Perú. Fue sabio maestro e insigne dialéctico³². Fray Lucas de Cuenca “el profético” y Fray Benito Huertas “el milagroso”, ambos franciscanos, permanecieron fieles a la doctrina escotista, y sintieron los arrebatos místicos de Juan de Fidanza; el gran meditador San Buenaventura.

Fray Diego de Córdova y Salinas escribió la *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles*, Lima, 1651.

La orden poseyó desde 1701 la cátedra de prima del doctor Scoto y desde 1724 la de vísperas.

d. Los jesuitas

Participaron en la predilección dominica por Aristóteles y Santo Tomás, pero, en la segunda mitad del siglo XVI, hay en ellos una tendencia a la crítica libre y al pensamiento

³¹ En carta del Arzobispo de Lima al Consejo de Indias se dice: “Su abuela por parte de madre fue india”.

³² Cuenta la crónica de Diego de Córdova que, habiendo muchos letrados de las religiones, calificado y condenado por herética una proposición de un prebendado de cierta iglesia había sustentado en la ciudad de los Reyes, pidió la palabra el padre Campo, y en presencia del arzobispo que hacía de inquisidor, y de los otros letrados, defendió la proposición condenada con tanta erudicción y derroche de citas, de textos y autoridades, que convenció a todos, y se calificó la presunta herejía de “propia”, “fiel” y “católica”.

independiente. Así, si los franciscanos cultivaron y comentaron a Scoto, los jesuitas siguieron las huellas de Francisco Suárez, el filósofo más popular que hubo en América desde fines del siglo XVI hasta principios del XIX; y el que influyó eficazmente en la resolución de la independencia americana a causa de sus doctrinas sobre el origen de la autoridad.

La dirección jesuítica, ya con marcado sello suarista, tiene también como seguidores notables a Juan Perlin, el candidato de Suárez para sucederle y completar su obra, que enseñó en Lima, en el Cuzco, en Quito, Alcalá, Madrid y Colonia.

Suárez logró que Perlin regresara a España, pero perdió a Lope de Atienza (España 1537 - Quito 1596?) que pasó al Perú. Atienza había sido Rector del colegio de San Pablo en Lima y colaborador con José de Acosta en la dirección de la publicación de los catecismos, confesionarios y exposiciones de doctrinas cristianas que por orden del III Concilio Limense se imprimieron en Lima.

La orden de los jesuitas ingresa al Perú en 1568, después de dos intentos, uno en 1555 y otro en 1559. La venida de los jesuitas fue alentada por Fray Agustín de Coruña, agustino, quien al ser nombrado obispo de Popayán en el Perú, quiso llevar jesuitas a su diócesis, lugar que no había recibido orden alguna de sacerdotes. Obtuvo el permiso correspondiente del Consejo de Indias el 8 de abril de 1565 e inmediatamente escribió al Vicario General de la Compañía de Jesús en Roma, Francisco Borja.

Llegados a Lima el primero de abril de 1568 fueron hospedados por los padres del convento de Santo Domingo, pero muy pronto se erigirían en los rectores de los movimientos para adoctrinar a los indígenas, así como en maestros de la juventud tanto en sus célebres colegios de San Pedro y San Pablo como en la Universidad de San Marcos. Los más destacados jesuitas del siglo XVI son José de Acosta y Esteban de Avila.

José de Acosta (España, 1540-1600) inaugura la doble vertiente del quehacer filosófico en América. Es filósofo escolástico, teólogo, al mismo tiempo que investigador científico, todo esto dentro de los moldes occidentales, pero urgido por la realidad y la tensión de los hechos históricos, aplica su formación filosófica al análisis de la situación en Indias y formula una ideología humanista reformista cristiana³³ que, en nuestro concepto, se constituye en una respuesta original con miras a la solución de las problemáticas de su tiempo.

Así, pues, no vino solamente a repetir las doctrinas filosóficas imperantes en España, sino que procuró hacerlas válidas en un espacio diferente al occidental, aplicarlas, en lo que tuvieran de validez universal, a otras circunstancias y a otros hombres.

En él, el binomio filosofía-*praxis* se entrelaza armoniosamente y se hace patente en la índole de sus obras así como en las acciones que llevó a cabo en su largo e infatigable quehacer en tierras americanas.

Escribió Acosta a través de toda su vida, desde sus años de niñez en Medina del Campo hasta los de su ancianidad en Salamanca, pero sus mejores escritos provienen de sus diecisiete años en América: *Historia natural y moral de las Indias* y *De procuranda indorum salute*; la primera de carácter científico y la segunda que va más allá del fin evangelizador y expresa su concepción ideológica, siendo el fruto de sus lecciones como catedrático, de su actuar como organizador de la evangelización en el Perú, de su prédica, de su concepción sobre la guerra justa, y de su lucha por el reconocimiento de la capacidad intelectual de los indios; además de su dura crítica a las autoridades y al clero.

En lo que respecta a filosofía escolástica, dejó manuscritos seis tomos titulados *Tractatus aliquot de Theologia et de Sacra Scriptura*, en los cuales expone los temas fundamentales de dicha doctrina. Pese al carácter inédito de su producción filosófica, Acosta es reconocido como el más notable director intelectual de la juventud peruana del siglo XVI. Llegó al Perú el 28 de abril de 1572 y de inmediato inaugura sus clases de

³³

Rivara de Tuesta, María Luisa. *José de Acosta, un humanista reformista*. Cap. VI, pp. 95-118.

Teología en el colegio de San Pablo a la manera de Salamanca o Alcalá. A mediados de 1573 es enviado al interior del Perú; visita el incipiente colegio del Cuzco y recorre las principales ciudades dando a conocer a la Compañía. Es en este viaje que aprende quechua y se percata de la verdadera situación religiosa en que se encontraban los indios³⁴.

Al regresar a Lima, tomó la regencia de la cátedra de teología hasta mediados de 1575, año en el que se le encargó el rectorado del colegio de San Pablo. En 1576 fue ascendido a provincial de la orden, contando sólo con 35 años y gozando ya de gran prestigio intelectual.

De procuranda indorum salute se fue gestando en estas actividades de Acosta. Sabemos, por ejemplo, que en 1576 explicó la parte de Sacramentis que corresponde al Libro VI de la obra que versa sobre particularidades teóricas y prácticas de esta materia sacramental en Indias. No podemos precisar en que momento escribe los Libros IV y V que, en nuestra opinión, contienen en punto a catequización sus teorías básicas y son las que conviene aquí enunciar.

Para Acosta el catequizador, aparte de que debe estar lleno de buen ánimo y alegre en la distribución del “trigo celestial”, debe poner mucha atención en lo que ha de enseñar y con que método y orden, “siendo en uno fiel y en otro prudente”.

Luego se pregunta ¿Qué es, pues, lo que hay que enseñar a estas nuevas gentes rudas en la fe, y con qué modos a fin de que les entre en el corazón? Siendo este el intento principal de la catequesis, Acosta dedicara el libro V a esta cuestión³⁵.

El primer capítulo del Libro V señala que el conocimiento y amor de Cristo es el fin de la doctrina cristiana. La vertiente teórica pone en la cima a Cristo como alfa y omega, principio y fin de toda la sabiduría, la fe de Cristo que es el creer en él, conduce a Cristo conocido que es verdad y perfección.

El hombre, en cuanto naturaleza racional, llega al conocimiento y amor de Cristo. El predicador, cuyo oficio es enseñar la fe en Cristo e instruir en las costumbres, teóricamente enseña el conocimiento, la fe y la contemplación de Cristo. La vertiente práctica tiene como principio el obrar por la caridad, Cristo amado es imitación en el obrar, el hombre en cuanto vida humana llega a la contemplación y a la acción. El predicador exhorta e instruye en las costumbres, es decir en el amor, la acción y la práctica de la caridad³⁶.

En lo que respecta a *De procuranda indorum salute* se trata de una obra muy americana y a la vez muy universal; americana en el enfoque general y en la solución que otorga a los problemas más graves que la transculturación religiosa suscitó en Indias; universal porque, con ocasión de América, Acosta logra fijar las normas generales que rigen la extensión de la fe a todas las naciones. Pronto el libro salió de los confines propios de la Compañía y fue utilizado por la Iglesia Católica y otras iglesias europeas como un material de primer orden para el estudio y formación misionera. Se trataba, en verdad, del primer libro que contemplaba en toda su extensión el campo de las misiones católicas en el siglo XVI.

³⁴ Acosta reunió dos congregaciones provinciales (1576) en las que se trató en forma especial el problema de la instrucción y evangelización de los indios; preparó los textos básicos, en castellano, quechua y aymara, para su adoctrinamiento e hizo venir al impresor Antonio Ricardo para la publicación de estas obras con las que se inicia la imprenta en el Perú (1584).

³⁵ Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Libro IV, cap. XXIII, p. 419.

³⁶ Acosta. *Ob. cit.* Libro V, cap. I, pp. 421-422.

Esteban de Avila (1519 - Lima 1601)

Ejerció la cátedra de teología en el Colegio de la Compañía hasta 1577. Destinado al Perú, el P. José de Acosta le confió la misma asignatura en el Colegio Máximo de San Pablo.

Fue el primer jesuita que enseñó teología en la Universidad de San Marcos. Escribió *De Censuris ecclesiasticis* (1608); y un compendio de la *Teología moral* del doctor Navarro.

La orientación teológica sigue inspirando a los intelectuales peruanos del siglo XVII.

Juan Pérez de Menacho (Lima 1565-1626)

Es la figura de mayor relieve en ese siglo. Regentó cátedras de teología en Cuzco, así como en el Colegio Máximo de San Pablo (1601-24). En sus enseñanzas siguió las orientaciones tomistas pero insertando en ellas algunas doctrinas de San Agustín y los neoplatónicos. Es considerado como un erudito que llegó a poseer vastísimos conocimientos sobre teología, historia, jurisprudencia y otras disciplinas científicas. En San Marcos sustituyó al Padre Avila, que regentaba dos cátedras y a quien sucedió en la de prima de teología. Influyó en sus contemporáneos a través de la cátedra y de sus escritos: *Commentarii* a la "Suma Teológica"; *Theologiae moralis tractatus*; *Tractatus praeceptis Ecclesiae*; *Privilegios de la Compañía de Jesús*; *Privilegios de Indias*; *Redditibus ecclesiasticae*; *Premiencia de las iglesias catedrales respecto de sus sufragáneas*; *Censuras y bulas de la Santa cruzada*; *Conciencia errónea*; *Consejos morales*; *El Decálogo*; *Vida, virtudes y revelaciones de Rosa de Santa María*; y una disertación religiosa y humanista en torno a los *Privilegios de los indios*.

Perdidas muchas de estas obras, ha quedado, sin embargo, la tradición del inmenso prestigio y fama de que gozó en su época.

Los *Comentarios teológicos* comienzan con un tratado sobre la virtud. Esta es una cualidad del ser, como la acción, la pasión, el espacio, el tiempo, que determinan diversas maneras del sujeto, así como la diferencia específica determina la parte genérica de la substancia. Menacho, siguiendo a Santo Tomás, considera que la *virtud* no puede ser simple cualidad de la mente, porque el intelecto solo no puede obrar; es indispensable la intervención de la voluntad. La virtud, así, proviene de la colaboración del intelecto y de la voluntad hacia el bien. Pero ¿en qué consiste el bien? Según la filosofía aristotélica, el bien conduce al hombre hacia un fin; hacia su *fin natural*; lo persigue, y si está dotado de sensibilidad, goza cuando lo posee. En consecuencia, el bien es el objeto de los deseos o de las complacencias de la voluntad; el objeto que la voluntad ama *Bonum est quod omnia appetunt*.

Las virtudes intelectuales permanecen en la vida futura en estado de esperanza inteligible, de intelecto posible: vivirán *in statu patriae*, pero sólo como esperanza de suprema sabiduría, de absoluta comprensión, como superior y divino atributo del espíritu eminentemente sabio.

Se ocupa después de la *beatitud* que es, para Menacho, la comunicación con el Eterno, la visión de suprema santidad, el éxtasis divino a que se llega por obra de voluntad humana y gracia divina. Aconseja así a sus discípulos el éxtasis místico como medio de satisfacer, sobre el mundo, el ideal humano, que es el confundirse con la divinidad.

Dios es para Menacho la entidad que posee el conjunto de los atributos humanos positivos. Es un hombre bueno proyectado al infinito, dominado por la necesidad de razonar.

Al igual que en Santo Tomás en Menacho domina el aspecto intelectual y racional sobre las nociones de libertad y de amor: es la suya una filosofía de la razón más bien que una filosofía de la voluntad.

La entidad antagónica de la divinidad, el demonio, está formada, a su vez, por todos los atributos negativos que se dan en el hombre. Es el demonio la causa directa del mal; aquí se aparta de Santo Tomás que consideraba el mal como una *privación*, no como causa formal, ya que Menacho considera al mal como algo real y como causa formal.

Concibió así dos principios soberanos: uno del bien, otro del mal. Procurando evitar el dualismo sostuvo que Dios, como causa primera concurre al pecado; es causa formal del mal.

Diserta Menacho, a continuación, sobre la falta, el pecado humano, afirmando que sin libertad no hay falta ni acción condenable. La razón no es potencia libre y, en consecuencia, no puede pecar. Está sometida a la voluntad; en ella reside la causa del pecado humano.

Porque la voluntad, según Menacho, está sometida a las pasiones y apetitos sensibles, sobre las cuales el demonio influye. La antinomia se resuelve en Dios, que tiene plenísima libertad y poder, y puede sin contradicción querer el bien y no evitar el mal; prever y hacer libre al hombre.

El *Comentario a la filosofía de Santo Tomás* es una explicación de las doctrinas del doctor angélico que Menacho escribió para facilitar a los alumnos el aprendizaje de la teología.

Los hermanos Peñafiel

Contemporáneo de Pérez de Menacho, fue el criollo peruano Alonso de Peñafiel (Lima 1593-1657) de la Compañía de Jesús. Se educó en el colegio jesuita de Riobamba e ingresó al noviciado de Quito (1610); luego pasó al colegio Máximo de San Pablo (1612), donde recibió las sagradas órdenes. Enseñó la latinidad, artes y teología en el colegio de Cuzco, así como en el del San Pablo. Publicó: *Obligaciones y excelencias de las tres órdenes militares de Santiago, Calatrava y Alcántara* (Madrid 1643). Escribió un *Cursus philosophicus* en cuatro tomos, tres de los cuales se imprimieron en Lyon en 1653, y una *Theologia scholastica naturalis*.

Según Barreda Laos, la obra agradó tanto que el cabildo de la ciudad de Lima y el virrey recomendaron su impresión, que fue adoptada para las escuelas del Perú, y la Universidad de San Marcos pidió autorización para publicarla aduciendo 'ser el autor hijo de esta Universidad ... ser la primera persona que de este reino se ha animado a perfeccionar obra tan considerable ... de *Artes y Filosofía Natural*, han sido razones suficientes para que en claustro, ... se determinase ... se lea públicamente en esta Universidad, cosa que no ha hecho con otro alguno, por guardar esta honra al padre Alonso Peñafiel'³⁷.

Disfrutó en su época de gran reputación, pero sus obras, lamentablemente, se han perdido o destruido los últimos ejemplares, por los invasores chilenos de 1879.

Su hermano, Leonardo de Peñafiel (1597-1652), es autor de *Disputationum theologiarum* (1662), *Disputatione scholasticae, et morales de virtute fidei divinae* (1673) y *Comentarii in Aristotelis methaphysicam* (1632) que lo muestra muy influido por Suárez³⁸.

³⁷ Barreda Laos, Felipe. *Vida intelectual del virreinato del Perú*. 3ª ed. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, pp. 114-115.

³⁸ Pincherle, Alberto. "Notas acerca de un manuscrito inédito del P. Leonardo de Peñafiel". En *Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad de San Marcos* (Lima), vol. XIII, nos. 1-2, 1943.

Trató de hacer en el campo de la teología escolástica lo que había hecho su hermano en el de la filosofía. No llegó a publicar todos los Tratados que comprendía el curso íntegro de esta materia, pero los que salieron a luz son prueba de la fama de excelente teólogo de que gozó en su tiempo siendo el resultado de cerca de veinte años de docencia, tanto en el colegio del Cuzco como en el de Lima. Por la profundidad y precisión en exponer las materias, como por la claridad y competencia con que resume las opiniones de otros autores o refuta sus objeciones, el curso del P. Leonardo de Peñafiel no desmerece al lado del de los grandes filósofos españoles.

Diego de Avendaño (1594-1688)

Jesuita segoviano, autor de *Problemata Theologica* (Amberes 1668), *Thesaurus Indicus* (6 Vol. Amberes 1668-1686).

“Su obra principal *Thesaurus Indicus*, de proporciones enciclopédicas, reúne caudaloso material de conocimientos teológicos, jurídicos, morales, presentados con un alto criterio comprensivo de la realidad peruana y americana
... Heríanle profundamente, como sacerdote y como teólogo, las desigualdades e injusticias que se seguían de la administración colonial ... se entregó Avendaño a la gigantesca tarea de iluminar, con la luz de la más segura teología, y con precisión jurídica, la problemática americana, tan enmarañada y tan compleja. Con libertad de espíritu y versación doctrinal, ... se lanzó a la empresa. Fruto de ese empeño de madurez fue el *Thesaurus Indicus*”³⁹.

Indiscutiblemente el *Thesaurus Indicus* destaca por su planteamiento moral sobre la defensa de los derechos de los indios y la condena de la esclavitud de los negros.

Su posición es vigorosa como defensa de la humanidad de los indios y de la libertad personal del hombre, defensa que hace de él un clásico del pensamiento ético hispanoamericano, más aún se propuso ventilar cuantas cuestiones podían suscitarse en estas regiones, no sólo en el campo teológico o canónico moral sino en el jurídico social y lo hizo con solidez y erudición no igualadas hasta entonces.

Escribió además un *Cursus consummatus, sive recognitiones Theologiae, expositivae, Scholasticae* (1686) y *Comentarios a los Salmos* (1653). En *Problemata Theologica* se advierte la influencia de Suárez que matiza su orientación aristotélica y tomista.

Nicolás de Olea (1635-1705)

Orador sagrado y teólogo, maestro famoso de la segunda mitad del siglo XVII. Fue Rector de San Pablo en 1692, en Lima y Cuzco dictó las cátedras de gramática, artes y teología. Autor de un *Compendium universae veteris recentisque theologiae* (1675); un *Manual de filosofía* (1687); *Curso de artes* (1693); *Summa Tripartita Scholasticae philosophiae trienalís in Logicam, Phisicam et Metaphisicam Aristotelis* (1693, Lima, dos tomos); *Theologia Scholastica* y las *Resoluciones morales y absolución de dudas* (1694). Hay en estas doctrinas de Olea –dice Barreda– innovación que rompe con el tomismo y con Aristóteles; parecen ensayos de acercamiento a Bacon y Descartes. Aproximaciones que al principio fueron tímidas y vacilantes son, posteriormente, más firmes y definidas. Sus innovaciones tienen cierta semejanza con las creencias de Giordano Bruno. Olea sostenía que ‘no se multiplicaban entidades sin necesidad’. Aceptando las consecuencias

³⁹ Nieto Velez S.J., Armando. Traducción castellana de “El índice del *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño”. En *Revista Histórica* (Lima), tom. XXXVI, 1987-1989, pp. 51-54.

de este principio, poseyendo la misma fe, la misma certidumbre que tenía Copérnico en la simplicidad de la naturaleza llega a proclamar como verdad 'la identidad universal de la materia' suprimiendo el dualismo que Santo Tomás había introducido entre materia celeste y material sublunar. Profesar esta doctrina era asestar golpe decisivo a la concepción del mundo aristotélico medieval. Es el primer autor peruano en quien se encuentra referencias a Campanella, Bruno, Ticho Brahe y otros autores del renacimiento y el primero que revela conocimiento del cartesianismo.

También fueron jesuitas el P. Cristóbal de Cuba y Arce (1648-1711), autor de *Panegyris cum adesset thesibus universae theologiae*; el P. José de Buendía (1644-1727) y el P. Ignacio de las Roelas (m. 1696), que escribió un tratado *De incarnatione*.

El P. José de Aguilar (1652 - Panamá 1708)

Muestra contacto con los filósofos modernos. Fue catedrático de artes y teología en el Colegio de San Pablo y más tarde Rector de la Universidad de Charcas, destacando este jesuita limeño tanto en la cátedra como en el púlpito. Por haber muerto a temprana edad, algunas de sus obras fueron publicadas después de su fallecimiento. Los tres tomos de su *Cursus Philosophicus* salieron en Sevilla en 1701 y los cinco de su *Divi Thomae* (Tratado de teología) en Córdoba el año 1731. En su obra se trasluce la penetración y flexibilidad de su ingenio y su cabal conocimiento de los mejores autores, cuyas opiniones discute y extracta con maestría. Se atiene, por lo común, a la teoría de Santo Tomás y de los grandes teólogos de la Compañía como seguros guías para estudiantes.

Es escolástico y, ante todo, ortodoxo. Su concepción cosmológica acusa un carácter más científico que la de José de Acosta, porque afirma que el universo, fundándose en experiencias, está regido por leyes numerosas y necesarias. En el Tratado de teología el autor quiere explicar el origen del sentimiento religioso y sostiene que en el hombre hay una inclinación natural que le lleva hacia Dios de manera semejante a como la piedra tiene tendencia a caer en el centro de la tierra.

Tiene también tres publicaciones referidas a *Sermones* predicados en la ciudad de Lima (Lima, 1704, 1716 y 1722).

El P. Martín de Jáuregui (1619-1713)

Fue discípulo de Leonardo Peñafiel, compuso un *Tratado de teología* en tres volúmenes que ha quedado inédito y por desgracia se ha perdido, y una colección de *Sermones* que se conservan en la Biblioteca Nacional. Deben ser mencionados por lo amanerado del estilo y la abundancia de metáforas extravagantes; son estos sermones representativos del *culteranismo*, escuela predilecta, entonces, de los oradores sagrados. Jáuregui como orador de púlpito no es malo, no obstante las extravagancias culteranas de su lenguaje.

Como sacerdote jesuita cumplió con exceso sus deberes, defendiendo, por todos los medios a su alcance, los intereses eclesiásticos y propagando con eficacia principios de moral.

El probabilismo

Para concluir esta presentación de la escuela jesuítica queremos referirnos al probabilismo. La escolástica, pese a la protección privilegiada de que gozaba en la Colonia, vivía, a mediados del siglo XVIII, en plena crisis. Ruidosas controversias y acaloradas polémicas eran su principal característica. Como un medio de contener los

excesos del espíritu polemista se impuso desde comienzos del siglo, venido de España, un sistema especial de razonamiento, un criterio nuevo para la apreciación de la verdad. Se trataba de obtener conclusiones probables. Los partidarios del *probabilismo*, principalmente jesuitas, expresaron en un silogismo las reglas fundamentales del sistema: "lícito es seguir la opinión verdaderamente probable; la opinión menos probable, en concurso con la más probable, es probable, verdaderamente: luego, es lícito seguirla".

B. Otras expresiones del pensamiento en América

El culteranismo y la extirpación de la idolatría son dos cuestiones que requieren ser mencionadas. El primero en calidad de tendencia del pensamiento literario que tuvo representantes escolásticos, y la extirpación como fenómeno que se presentó a los evangelizadores a manera de revelación de la cruda realidad de un sentimiento escondido y secreto de los indígenas contra el credo cristiano. En contraste a estas dos expresiones del pensamiento, debemos también referirnos al aspecto de las ciencias, o ciencias naturales, vertiente que no ha sido conveniente ni sistemáticamente estudiada.

a. El culteranismo

Los *culteranos* propagaron desde España una escuela literaria llamada *conceptista*, a la que pertenecieron escritores místicos que en el púlpito gustaron de ostentaciones orales de estilo metafísico y figurado. Los *culteranos* constituyeron una tendencia más notable que el conceptismo, pretendían poseer estilo peculiar, elegante y en defensa de su doctrinas incurrieron en pedantismo extremado y extravagancia así como en el recargo de la metáfora, el exceso en las figuras dispuestas unas sobre otras, lo cual hace difícil encontrar la significación verdadera bajo los apiñados tropos.

El más representativo de esta tendencia fue el sacerdote Juan de Espinoza Medrano (1632-1688) "el Lunarejo", quien ha sido estudiado por Walter Redmond⁴⁰ como filósofo lógico que desarrolla una interesante teoría de la universalidad con conocimiento y acceso a las fuentes más importantes de la modernidad. Tomó parte en la tradicional controversia entre tomistas y escotistas y en la más importante, propia a su siglo, entre escolásticos tradicionales y liberales.

En su *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus* (1688) quería defender la filosofía 'tradicional' contra los escolásticos disidentes de su época y presentó esta defensa como muestra de la excelencia de los pensadores americanos, 'pues -dice- los europeos sospechan *que son bárbaros* los estudios de los hombres del Nuevo Mundo'.

El Lunarejo también es autor de *Apología en favor de Don Luis de Góngora* (Lima, 1662). En el Perú del siglo XVII el culteranismo correspondía en literatura a la tendencia intelectual teológica predominante y tuvo un valiente defensor en Espinoza Medrano, quien supo unir en su espíritu el amor por la lógica y la teología con la afición literaria. Su *Apología* es defensa ardiente de la obra poética 'del príncipe de los poetas líricos de España, y padre de la cultura' Luis de Góngora y Argote (1561-1627).

b. La evangelización y los extirpadores de idolatría

A mediados del siglo XVII se da un fenómeno que es importante incorporar al estudio del pensamiento y a las ideas en el Perú y Bolivia. Se trata de la extirpación de las idolatrías y representa, por un lado, la resistencia indígena a la religión impuesta por la

⁴⁰ Redmond O'Toole, Walter. *La lógica en el virreinato del Perú*. Tesis mimeografiada. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972.

transculturación occidental y, por el otro, la respuesta del sacerdocio católico a través de nuevas formas pedagógicas de enseñanza que revelan, en muchos casos, lo consistente de las creencias prehispánicas pues su supervivencia dio lugar a una labor redescubridora de las prácticas religiosas en el Tahuantinsuyo.

La tarea de evangelización no fue tarea fácil. Las denuncias sobre idolatrías se inician en 1541 por parte de Luis de Morales, Vicario General del Cuzco, quien dirige al rey un informe donde se denuncia por primera vez las prácticas ancestrales. Entre 1545-1549, con Loayza, se da el primer texto legislativo que trata de controlar las formas religiosas que practicaban los indígenas. En 1551 se realiza el Primer Concilio de Lima, en 1567 el segundo y en 1570, con Toledo, se proyecta la intervención del Estado y las autoridades civiles sobre la evangelización.

Entre 1582 y 1585 tiene lugar el Tercer Concilio, el cual no se ocupa de la idolatría, sino de la creación, adaptación y publicación de *catecismos*, *doctrinas*, *confesionarios* y *sermonarios*, en quechua y aymara, pues queda establecido que la manera de enseñar a los indios ha sido deficiente. En estos años la mayor preocupación es sistematizar y adoptar tanto el evangelio como la doctrina a la mentalidad de los naturales.

Al finalizar el siglo XVI ya habían quedado atrás las improvisadas y ridículas formas y modalidades de la enseñanza religiosa con que se había iniciado el proceso de evangelización.

Es a principios del siglo XVII cuando propiamente se evidencia la necesidad de extirpar las antiguas creencias, pues los indios han seguido practicando, con no poca habilidad y burla al sacerdocio, todas las formas de su antigua y compleja religiosidad.

En este despertar a la “verdad” de la aparente aceptación de la nueva religión tuvo importante y significativa participación un grupo de sacerdotes conocidos en la historia como *extirpadores de idolatrías*.

La resistencia a la aceptación de la nueva religión ha de ser atribuida por los españoles a la *idolatría* de los indios. Pero, es a mediados del siglo XVII cuando el sacerdocio español se percata de lo profundamente que estaban arraigadas las creencias pre-colombinas. Entre los extirpadores destacan el P. José de Arriaga (1564-1622), autor de *La extirpación de la idolatría en el Perú* (Religión y costumbres de los naturales, 1621); Fernando de Avendaño (1577-1655) que escribió una *Relación sobre la idolatría* (1617) y *Sermones de los Misterios de nuestra Santa Fe Católica* en lengua castellana y la general del inca, 2 tomos, (1648) y Francisco de Avila (1573-1647) que escribió *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios ... y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas* (1608), tiene otra *Relación sobre idolatría* (1616) y el *Tratado de los Evangelios* en castellano y quechua (1646-1648), en dos volúmenes. Un detenido examen de esta obra, un correcto análisis de cada uno de los sermones, en su contenido y estructura formal, permite extraer el diálogo que establece con sus oyentes indios. Diálogo donde afloran las objeciones y rechazo de los indios a la doctrina que él procuraba impartirles, y que se constituye en valiosa fuente de información ideológica pues establece una interesante discusión, una verdadera dialéctica entre teología cristiana y racionalidad indígena⁴¹.

c. Las ciencias naturales

La ciencia natural se hizo presente en la enseñanza universitaria desde los primeros años. La cátedra de filosofía natural fue dictada por el médico Antonio Sánchez Renedo (1518-1579).

⁴¹

Rivara de Tuesta, María Luisa. “Francisco de Avila y la extirpación de la idolatría en el Perú”. En *Logos Latinoamericano* (Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas), año 2, no. 2, 1996, pp. 33-56.

Las primeras señales del conocimiento de los sistemas filosóficos modernos se perciben en los años finales del siglo XVII, incluso en los representantes escolásticos como es el caso de Nicolás de Olea y el P. José de Aguilar, en cuyas obras se mencionan con visible retraso a Campanella, Tito Brahe y Giordano Bruno, que estaban desterrados de lo manuales escolares. No obstante, ya en 1650, circulaba en Lima un opúsculo del español Juan Vásquez de Acuña *Galileo Galilei, filósofo y matemático el más célebre* (Lima).

En materia de estudios científicos hay que mencionar a Francisco Ruiz Lozano (1607-1677) quien regentó la cátedra de prima de matemática de la Universidad de San Marcos. Escribió *Tratado de los cometas* (1665) y *Repertorio anual de observaciones astronómicas* (México 1651 y 1652; Lima, 1654-1660). La obra inicia la producción científica en el terreno de las ciencias físicas y naturales; es una referencia general a los cometas y a las teorías que acerca de ellos circulaban en la época, en especial al cometa aparecido por esos años. La observación del fenómeno y la elaboración de la obra sigue el método aristotélico de las cuatro causas.

Capítulo III

La filosofía y la ideología de la Emancipación en el siglo XVIII y principios del XIX

1. El pensamiento filosófico y la ilustración

A medida que avanzaba el siglo XVIII iba aumentando la oposición a la escolástica en todo el país, sobre todo por la difusión de las ideas enciclopedistas y la activa presencia de los diversos grupos intelectuales ganados al movimiento de la filosofía ilustrada.

Sin embargo, se dan diversas corrientes e influencias que procuran una actualización en materia de filosofía y ciencia; por esta razón veremos surgir diversas tendencias: las ideas y sistemas racionalistas, principalmente el cartesianismo y la filosofía leibniziana; las concepciones vinculadas con la ciencia natural: la astronomía copernicana y la física de Galileo y Newton; las ideas y doctrinas empiristas, principalmente Locke y Condillac y la ideología de Destutt de Tracy, forma dominante de la filosofía sensualista después de la revolución francesa; una orientación al eclecticismo; las ideas y doctrinas de filosofía política y jurídica, que alentaron el constitucionalismo español y la influencia de ilustrados como Montesquieu, Rousseau, Diderot, Voltaire y el movimiento de la Enciclopedia; las concepciones del derecho natural y de gentes de Grocio y Heinecio; y las doctrinas de los economistas modernos, especialmente de las escuelas fisiocrática y mercantilista. Los nombres de Jeremías Bentham y Adam Smith comienzan a tener marcada importancia.

Las nuevas doctrinas fueron conocidas en sus formulaciones originales y, otras veces, a través de traducciones, exposiciones o reseñas y aun por las obras destinadas a refutarlas. Otro factor fue la influencia ejercida por los viajeros ilustrados que visitaron el Perú en el siglo XVIII y principios del siglo XIX. Las visitas de Alexander von Humbolt y Tadeo Hanke dieron impulso a la inquietud científica; al igual las expediciones científicas de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1735), la Academia de París, compuesta por Pierre Bouger, Louis Gaudin y Charles de la Condamine, que venían a medir el arco meridiano; en 1778 la expedición Botánica de Dombey, Ruiz y Pavón; y en 1790 la de Malaspina. De otro lado, profesionales europeos que se radicaron en el Perú, como los médicos Pablo

Petit, Federico Bottoni y Martín Delgar, contribuyeron también al conocimiento de las nuevas doctrinas científicas.

Se dio también, después de la expulsión de los jesuitas, la acción de profesores laicos como el polígrafo Pedro Peralta y Barnuevo (1663-1743). De gran talento y erudición representa, aparte de su tendencia mística, un espíritu abierto a las formas modernas del saber científico y de sistemas como los de Copérnico, Gassendi y Descartes, de los cuales se sirve para criticar la doctrina escolástica. Reformó, además, la enseñanza de las matemáticas que enseñó en la Universidad de San Marcos y ocupó el cargo de Cosmógrafo Mayor del Reino.

Continuador de su obra fue Cosme Bueno (1711-1798), quien ocupó los mismos cargos y además dictó la cátedra de Métodos de Galeno en la Universidad de San Marcos. Había seguido estudios de farmacia y medicina, y abandonó las doctrinas peripatéticas para convertirse en un propagandista de la física newtoniana y de las doctrinas médicas de Boerhaave. Hipólito Unanue y el P. Isidoro de Celis expondrán las doctrinas de Newton y lograrán su aceptación oficial.

El P. Isidoro de Celis nació en España y fue miembro de la orden de San Camilo. Actuó como lector de filosofía y teología del convento de Lima y también perteneció a la Sociedad Amantes del País. Su obra filosófica más importante es un curso filosófico, *Elementa Philosophiae*, editado en Madrid en 1787. Además publicó 'Tablas de la física de Newton' y un poema didáctico 'Filosofía de las costumbres' publicado en Madrid en 1793⁴².

En suma, así como Descartes y Gassendi habían suplantado a Aristóteles y Santo Tomás, así fueron reemplazados ellos mismos por Locke y Condillac. Copérnico y Galileo, a su vez, fueron sustituidos por Newton, Lavoisier y Linneo. Las exposiciones en clase fueron desplazadas por los nuevos textos eclécticos del P. Almeida, de Jacquier, Pará, Muschenbroek y Bails.

El movimiento ilustrado se extendió a Huamanga, Cuzco, Arequipa y Charcas. El Dr. Ignacio de Castro (1732-1792), Rector del Real Colegio de San Bernardo del Cuzco, pedía 'que se desterraran las vanas sutilezas, que se estudiara la física conformando no la naturaleza a las ideas sino las ideas a los efectos observados en la naturaleza ... desterrando las vagas nociones del Peripato'.

El Obispo Pedro Chávez de la Rosa (1740-1819) convirtió el Seminario Conciliar de San Gerónimo de Arequipa en uno de los más activos focos de propagación de las ideas enciclopédicas.

Todas las nuevas corrientes de filosofía mencionadas actúan de modo dispar y no siempre en su forma pura y originaria; se adoptan pero se adaptan a la realidad, originando un cuadro de múltiples influencias. Lo que se hace evidente es que la caída de la escolástica y la introducción de los modernos sistemas y el uso del método experimental fueron manifestaciones de un fenómeno que repercutió en todas las esferas del conocimiento. El reconocimiento de la autonomía de la razón humana y el reemplazo de los dogmas por reflexiones en torno a la realidad determinaron el despertar de la conciencia de liberación del poderío español soportado durante tres siglos, y en torno a las nuevas ideas filosóficas se fue creando una ideología de la emancipación que presentaremos como punto final de este panorama de la filosofía en el Perú y Bolivia.

2. *Ideólogos de la independencia peruana*⁴³

⁴² Isidoro de Celis ha sido estudiado por Walter Redmond O'Toole, quien lo considera un pensador de su siglo. Sigue la orientación muy extendida en la segunda parte del siglo XVIII por ser escolástico modernizante. Su lógica sigue siendo básicamente escolástica, pero demuestra un extenso conocimiento de la modernidad en la filosofía y en la ciencia. En su curso dedica mucho más espacio a la ciencia (física) que a la filosofía y se da cuenta de que las matemáticas son del todo necesarias para la verdadera física. Isidoro de Celis es un pensador que entiende de dos mundos conceptuales, es un autor de transición.

⁴³ En *Quinto Congreso Internacional de Historia de América* (Lima, Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú), tom. III, 1972, pp. 133-157. Como,

El proceso ideológico que condujo a la Emancipación peruana es una consecuencia de la filosofía de la ilustración. Heredera de la antigüedad, la edad media, el renacimiento, desarrollará una forma de pensamiento que alcanzará a la multitud europea y americana.

La teoría filosófica en que se sustentaba el movimiento ilustrado consistía en pensar que el hombre había desarrollado formas primitivas de actividad que estaban condenadas a ser reemplazadas por la razón.

La actitud filosófica y racional era la que debía primar en la vida del hombre y la que debía aplicarse a todos los órdenes del conocimiento humano. Aceptado este principio, se examina la historia humana desde la perspectiva de la razón y se la encuentra irracional, se examina el presente y se la encuentra igualmente irracional.

Pero si bien es cierto que el hombre había venido actuando ciega e irracionalmente, no por eso dejaba de ser capaz de convertirse en algo racional. Si su pasado demostraba que un juego de fuerzas irracionales lo había conducido, podía mirar con optimismo hacia adelante, los esfuerzos del presente lo conducirían a realizar una edad de oro, donde se vería actuar solamente a la razón.

La felicidad unida a la prosperidad serían comunes a la humanidad. Pero antes era necesario reconstruir todo a la luz de la razón: los filósofos descubrirían el plan de la naturaleza, instituirían una nueva política que transformaría a los súbditos y esclavos en ciudadanos, un nuevo derecho que permitiese acabar con las injusticias, una nueva religión más natural y auténtica y un nuevo orden social y económico donde reinaría la libertad y la prosperidad.

Los pensadores peruanos que conducirían al país a la libertad política fueron hombres que incorporaron y conjugaron con la realidad del virreinato peruano la filosofía del siglo de las luces creando una verdadera ideología que a la postre produciría cambios radicales en la actitud mental del hombre peruano. Y esto fue así porque los postulados teóricos de la filosofía ilustrada, que universalizaban la razón del hombre y le ofrecían prosperidad y felicidad, constituían una cabal doctrina que posibilitaría al hombre peruano “ilustrado” el uso del poder de su razón para reorganizar a fondo la sociedad colonial, reorganización que se efectuaría sobre la base de nuevos principios racionales⁴⁴.

Si bien es cierto que la ilustración peruana estuvo enraizada en el movimiento ilustrado europeo, debido a que nuestros pensadores adoptaron las últimas concepciones filosóficas imperantes en dicho continente, no por eso deja de tener importancia y validez este trasplante de ideas ya que se observa, en primer lugar, una selección de filosofemas, temas y pensadores aplicables y utilizables para resolver la problemática peruana y, en segundo lugar, no se produce una mera repetición de estos filosofemas, temas o pensadores, sino que hay una verdadera respuesta filosófica, creación filosófica rica en matices, dirigida a responder a cuestiones que rebasan el campo de lo estrictamente nacional o americano y adquieren validez universal.

Esta consideración nos obligaría a tratar rigurosamente los temas estrictamente filosóficos de la ilustración peruana, pero por las razones propias del trabajo que nos hemos propuesto realizar, debemos suspender ese trato y abordar lo más directamente posible el proceso ideológico que condujo a la Emancipación peruana.

“Ideologen der peruanischen unabhängigkeit”. En *Lateinamerika Seminarbericht der Sektion Lateinamerikanische Wissen Schäften der Universität Rostock* (Rostock), 1972, pp. 58-77.

⁴⁴ Considerados como clase social bajo la denominación de “criollos”, es decir nacidos en América, pero de ascendencia española, gente de abolengo y de recursos económicos considerables.

En este sentido órganos como el *Mercurio Peruano*⁴⁵, pensadores como José Baquijano y Carrillo⁴⁶, Juan Pablo Viscardo y Guzmán⁴⁷, Vicente Morales Duárez⁴⁸ Manuel Lorenzo de Vidaurre⁴⁹, Hipólito Unanue⁵⁰, Toribio Rodríguez de Mendoza⁵¹, y José de la Riva Agüero⁵² constituyen claros exponentes de la filosofía de la ilustración.

Nuestro trabajo se ha desarrollado recurriendo al testimonio que la fuente misma nos ha proporcionado. Creemos que en el terreno ideológico la lectura del propio autor hace más personal la comprensión, intelección y crítica del texto y por esta razón evitaremos, en lo posible, interpretaciones subjetivas. Nos limitaremos a demostrar que el pensamiento ilustrado es la base que sustenta y alienta a nuestros ideólogos en su afán de cambio, de reforma y de revolución.

La incorporación de las ideas del siglo de las luces se efectuó durante el siglo XVIII y principios del XIX. El conocimiento de la naturaleza y su dominio efectivo fue la tarea fundamental que se propusieron, pero paralelamente todos los campos del conocimiento filosófico y antropológico adquirieron un interés superior y esto los condujo a un mejor conocimiento de su peculiaridad humana e histórica. La crítica de la estructura colonial aparece prontamente y se acentúa en las esferas de la educación, política, derecho,

⁴⁵ *Mercurio Peruano* se publicó entre los años 1791-1795 como bisemanario de la Sociedad Académica de Amantes del País. En sus páginas se mencionó por primera vez al Perú con el nombre de "Patria".

⁴⁶ Baquijano y Carrillo, José (Lima 1751 - Sevilla 1818), precursor ideológico de la independencia, Presidente de la Sociedad Académica de Amantes del País, colaborador del *Mercurio Peruano*; publica ensayos que denotan un liberalismo equilibrado. Su "Elogio del excelentísimo señor don Agustín de Jáuregui ...", leído el 27 de agosto de 1781 en la Universidad de San Marcos, le conquistó merecida fama.

⁴⁷ Viscardo y Guzmán, Juan Pablo (Pampacolca, Perú 1748 - Londres 1798). Jesuita expulsado; trató de colaborar en la rebelión indígena de Túpac Amaru escribiendo al cónsul inglés en Livorno el 30 de setiembre de 1781 para que ayudase al mejor éxito de ese movimiento revolucionario; y redactó la célebre "Carta a los españoles americanos" (1792), en la que reitera la necesidad de la independencia americana.

⁴⁸ Morales Duárez, Vicente (Lima 1757 - Cádiz 1812). Participó activamente en la elaboración de la Constitución liberal española de 1812; su actuación política culmina con su elección como presidente de dichas cortes el 24 de marzo de 1812.

⁴⁹ Vidaurre y Encalada, Manuel Lorenzo (Lima 1773 - 1841). Jurista, viaja a las Cortes de Cádiz (1810) en donde redacta su célebre *Plan del Perú*. Viaja, además, por Francia, Inglaterra, Estados Unidos, de donde regresa al Perú (1824) invitado por Bolívar. Actúa como plenipotenciario del Perú en el Congreso de Panamá (1826). Trabajó febrilmente para sentar las bases de la Confederación propuesta por Bolívar, pero se convierte en su enemigo al aprobarse la Constitución vitalicia, y alióse a los liberales para efectuar una reacción nacionalista (1827). De carácter apasionado y formado en la disciplina ideológica de la ilustración, vio en la ley el más eficaz instrumento de la felicidad republicana. Dentro de sus principales obras tenemos: *Plan del Perú, defectos del gobierno español antiguo, necesarias reformas* (impreso en 1823); *Efecto de las facciones en los gobiernos nacientes* (1828); *Proyecto de un código penal* (1828); *Proyecto del código civil peruano* (3 vols. 1834-36); y, *Vidaurre contra Vidaurre* (1839).

⁵⁰ Unanue, Hipólito (Arica 1755 - Lima 1833). Médico, prócer de la independencia. Contribuyó a la formación de la Sociedad Académica de Amantes del País (1790) y, bajo el seudónimo de "Aristio", colaboró en el *Mercurio Peruano*. Editó la *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú* (1793-1797). En 1805 publica *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*. También colaboró en periódicos calificados como sediciosos, tales como el *Verdadero Peruano* y *El Satélite del Peruano*.

⁵¹ Rodríguez de Mendoza, Toribio (Chachapoyas 1750 - Lima 1825). Maestro, precursor ideológico de la Independencia. Profesor del Convictorio de San Carlos en 1771. En 1785 el virrey le confió el Vicerectorado; y vista su eficaz acción se le encomendó el rectorado interino (1786); y después, el Rectorado (1788). Efectuó una decisiva renovación en los estudios, desplazando la rigidez del escolasticismo e introduciendo las ideas de la ilustración. Su influencia fue tan notoria que se dio a los alumnos de San Carlos la fama de insurgentes.

⁵² Riva Agüero y Sánchez Boquete, José de la (Lima 1783-1858). Actuó en la guerra de la Independencia. En 1816 escribe "Manifestación histórica y política de la revolución de América", más conocida como las "28 causas de la revolución americana". Este escrito fue publicado en 1818. Fue elegido por el Congreso Presidente de la República el 28 de febrero de 1823. En 1858 escribe sus *Memorias* (2 vols.).

religión, situación social y economía y comercio. De la crítica pasan a los planes de reforma, que pretendían casi siempre formas liberales en todas las esferas antes mencionadas, pero fracasados todos los entendimientos con la metrópoli y en vista de que por las vías racionales y jurídicas no se obtenían las reformas liberales programadas, toma cuerpo el movimiento separatista revolucionario a través del cual las evidencias racionales se hacen efectivas y reales.

Desde esta perspectiva es posible sintetizar el movimiento ideológico de la Emancipación como un actuar dialéctico de razón y revolución. En la etapa introductoria del pensamiento ilustrado actúa fundamentalmente la razón, despierta un interés científico y conlleva a la reforma de los estudios. En una segunda etapa se observa un actuar primigenio de la razón unida a un pensamiento revolucionario: el intelectual Viscardo y Guzmán, y el caudillo Túpac Amaru⁵³. Fracasado este intento la razón actúa, en lo que constituye una tercera etapa, como fuerza motora que crea con optimismo planes de reforma de corte liberal, pero viendo perdida la confianza en la razón, se vuelve al planteamiento revolucionario, última etapa de este proceso, como único modo de lograr la libertad, la justicia, la humanidad, la felicidad y la prosperidad.

En lo que respecta al progreso científico y las reformas de los estudios, debemos señalar que la introducción de las ideas ilustradas se efectuó, en su primera etapa, a través del estudio de las ciencias de la naturaleza. La aceptación primera del carácter universal de la razón unida al concepto de que ésta es igual en todos los hombres y de que la naturaleza se expresa con la voz de la razón constituyó un principio de la filosofía ilustrada que habría de ser aprovechado por nuestros ilustrados, en primer lugar para demostrar que las virtudes de su razón eran semejantes a la de los europeos y que estaban capacitados, por lo tanto, para penetrar en el conocimiento de la propia naturaleza, ya que ésta podía ser escuchada por el hombre racional en cualquier ámbito de la tierra; y en segundo lugar para, a través de los estudios de la ciencia de la naturaleza, aparentemente inofensivos para el sistema político-social colonial, crear conciencia de patria y valoración de las riquezas naturales del suelo peruano.

Por otro lado, el interés científico de carácter universal del europeo lo conduce a América a fin de completar el cuadro total de conocimiento de la naturaleza. Los resultados positivos de estas expediciones científicas europeas no sólo alientan la tarea emprendida por nuestros ilustrados, sino que la enriquecen al obtener un contacto con los últimos adelantos científicos.

No ofreciendo estos estudios y visitas, por ser de tipo científico, peligros al sistema político colonial y, siendo más bien convenientes para una mejor explotación y aprovechamiento de las riquezas naturales, fueron paternalmente aceptados por las autoridades virreinales, y al hacerse en forma abierta y sin mayores trabas, muy pronto producirían sus mejores resultados en lo referente al proceso emancipatorio.

Tenemos, pues, que el aspecto científico fue el primigenio abordado por nuestros ilustrados y, por lo tanto, se encuentra más enraizado dentro de la estructura del proceso ideológico. Sin aparente relación con el proceso emancipatorio fue, sin embargo, su punto de partida y su génesis.

⁵³ Túpac Amaru, José Gabriel (Surimana 1741 - Cuzco 1781). Precursor de la independencia; descendiente directo de una hija del inca Túpac Amaru. En 1778 preparó una rebelión general contra la mita y los obrajes, que fue sangrientamente reprimida por las autoridades virreinales. El 18 de mayo de 1781 es ejecutado en la Plaza Mayor del Cuzco.

El más importante representante de la ciencia en la primera mitad del siglo XVIII fue José Eusebio de Llano Zapata⁵⁴. Combatió en forma enérgica las doctrinas escolásticas, señalando la urgente necesidad del conocimiento de las ciencias naturales:

“Están hoy -dice- nuestros países, por esta inadvertencia á las Ciencias Naturales, en el mismo atraso que estuvieron cuando en el principio se fundaron sus poblaciones. Todas por allá son mentalidades, abstracciones y disputas bien inútiles; no se da un paso que no sea en esta parte con pérdida de tiempo, malogro de la juventud y ruina de los ingenios ... Esto desearía yo que conociesen todos los nuestros; desterrarían entonces de sus escuelas tantas inutilidades, sofisterías e impertinencias en que hasta ahora los tiene envueltos el peripato. Todas ellas no son otra cosa que unos trampantojos de las aulas con que, por lo común, se engañan bobos y descaminan incautos. Ya veo que los prudentes y sagaces no están á tiro de estos enredos; conocen ellos la vanidad de lo que llaman en las escuelas sutilezas é ingeniosidades; así solo estudian la naturaleza que sabe demostrar físicamente á los ojos cuanto propone el entendimiento, como que ella misma es el órgano por donde se explican los secretos de sus admirables y peregrinas producciones”⁵⁵.

Llano Zapata no sólo representa al crítico de la escolástica sino al autodidacta ilustrado que viaja por el territorio peruano y sudamericano con insaciable curiosidad científica. Estudia la naturaleza no en los libros, sino en sus manifestaciones inmediatas y es, por lo tanto, un verdadero precursor de la ciencia experimental. Promueve la fundación de bibliotecas públicas y la de una escuela de metalurgia que suministraría a los alumnos enseñanza teórico-práctica; procuró igualmente la reforma de los estudios con preferente atención de las ciencias. Tanto sus programas de reforma como sus interesantes estudios, por ser demasiado innovadores, no recibieron aceptación general y quedaron circunscritos al círculo intelectual.

La orientación científica cobra vigor en la segunda mitad del siglo XVIII. En 1781 Baquíjano y Carrillo se refiere a la caída de las doctrinas escolásticas y al surgimiento de las nuevas filosofías como la precipitación de las tinieblas en el caos y un revivir de la primavera. Dice que:

“Ese enjambre de industriosas abejas, que a la sombra y abrigo de estos claustros, fabricaban con celo el panal de la doctrina, se dispersan y ahuyentan ... Todo renace, se anima y se conmueve. El astrónomo mide y determina la distancia de esos globos de luz, que con tanta profusión y armonía ve sembrados en las inmensas regiones de los Cielos: describe sus esferas, calcula sus movimientos, y fija sus revoluciones.

El filósofo sujeta al examen todo lo que tiene vida, sentimiento y existencia. Observa las plantas, las flores y los frutos ... Espía a la naturaleza, la sorprende en el seno de la tierra, y revela el secreto de la formación de las sales, de las preciosas piedras, y de los ricos metales. Rasga el velo con que esa madre provida pretende ocultar el centro y morada de los volcanes, los Vesubios, y las tempestades. Estudia al hombre, ese enigma aún no descifrado ... y registra la estructura y disposición de sus órganos ...”⁵⁶.

Baquíjano y Carrillo tratará de efectuar la reforma de San Marcos, pero habiendo fracasado su intento, ésta será llevada a cabo en el Convictorio Carolino por su discípulo, y entonces Rector de ese centro de estudios, Toribio Rodríguez de Mendoza. Bajo el

⁵⁴ Llano Zapata, José Eusebio de (Lima 1721? - Cádiz 1780). Erudito, conocedor de la naturaleza y geografía de América; viaja a Cádiz en 1756 en donde se radica. Critica a la antigua escolástica contraponiendo las ciencias naturales y matemáticas.

⁵⁵ Llano Zapata, José Eusebio de. *Memoria histórico-físicas-apologéticas de la América Meridional*. Lima. Ed. Imprenta y Librería de San Pedro, 1904, pp. 597.

⁵⁶ Baquíjano y Carrillo, Joseph. “Elogio del excelentísimo señor don Agustín de Jáuregui...”. En *Boletín del Museo Bolivariano* (Lima), año 1, no. 12, agosto de 1929, p. 521.

auspicio de las reformas efectuadas en 1788 y 1795, basadas en el rechazo del Estagirita, libertad en los estudios y uso de la razón se formará en el Convictorio de San Carlos la generación que decidiría nuestro tránsito a la Emancipación.

La importancia que se concede a la divulgación científica se observa, igualmente, en los artículos del *Mercurio Peruano*. Sus editores procuran ilustrar al país porque tienen como postulado la realización de la “felicidad común” y porque piensan que la labor del filósofo es promover los intereses de la patria, de la humanidad y la ilustración pública:

“El sagrado y recomendable nombre de Filósofo, que nuestro siglo ha profanado atribuyéndolo por un cierto delirio, á libertinos y fanáticos, declarados enemigos de la verdad y de la razón, solo conviene propiamente á los que emplean sus luces en la felicidad común ... El que ama verdaderamente la sabiduría y la virtud (carácter propio del Filósofo), no puede prescindir de sus ideas la de la *Humanidad* ... La Patria le merece sus principales desvelos, siendo, quanto mas ilustrado, mas zeloso de los deberes de Ciudadano ...”⁵⁷.

Es indiscutible el renombre científico alcanzado por el *Mercurio Peruano*. Recorriendo sus páginas encontramos artículos, de un lado, sobre los últimos adelantos de la ciencia: medicina, cirugía, anatomía, física, química, etc., de otro lado, sobre ciencia patria: geografía, historia, etnografía, arqueología, folklore, lengua, etc.

Esta labor científica desdoblada nos permite penetrar en la meta del *Mercurio Peruano*. De un lado la labor inofensiva, del otro, la ofensiva, que escondía el compromiso del filósofo: la formación y afirmación de la conciencia de Patria.

Mención especial como científico ilustrado nos merece José Hipólito Unanue. Colaboró en el *Mercurio Peruano*, creó el Anfiteatro Anatómico, fue profesor de la Escuela de Medicina, fundó la Escuela de Medicina de San Fernando (1808) y contribuyó poderosamente, con sus conferencias y escritos clínicos, a dar mayor extensión a los conocimientos de medicina y cirugía.

En la inauguración del Anfiteatro Anatómico (1792), aprovecha la ocasión para hacer manifiesto su espíritu científico y su interés especial por la investigación anatómica:

“Labores abandonadas por la ignorancia, arruinadas por la impericia: brazos multiplicados, y agobiados inútilmente: ensayos y beneficios por costumbre ¡quanto debeis á las nuevas luces, al cultivo y al fomento de la Mineralogía, Mecánica, Arquitectura, Física y Quimica! ... El Filósofo contempla todos los puntos de este fecundo Pais; y el magnífico espectáculo que le ofrece la Naturaleza, electriza su alma, pone en movimiento sus potencias, vigoriza su mano, gime la prensa, y se propaga la ilustración y buen gusto ...”⁵⁸.

Hipólito Unanue se refiere a lo que siente por la obra de creación del Anfiteatro, y dice:

“En ella está cifrado el mas firme, el mas favorable apoyo de la felicidad del Perú. Ignorancia de la Anatomía: impericia de esta ciencia directora del Profesor, tú has causado en gran parte la decadencia y miseria que hoy lo oprime. Conocimiento de la Anatomía: ilustracion de esta ciencia conservadora de la humanidad, tú la restaurarás su opulencia y esplendor...”⁵⁹.

⁵⁷ Se refieren a la influencia del *Mercurio Peruano* en un periódico de Santa-Fe. *Mercurio Peruano* (Lima), 3 de noviembre de 1791, tom. III, no. 87, p. 164.

⁵⁸ Unanue, Hipólito. “Decadencia y restauración del Perú”, *Mercurio Peruano* (Lima), 3 de febrero de 1793, tom. VII, no. 218, pp. 82-86.

⁵⁹ *Art. cit.* p. 87.

De lo examinado hasta aquí es posible observar que la ciencia inició su penetración a través de un grupo selecto de intelectuales, y éstos, movidos por los mismos postulados de la filosofía que practican, se proponen ilustrar a todo el país. Las reformas en los estudios se realizan con más libertad en los centros científicos. Las academias, los órganos de difusión como el *Mercurio Peruano*, pueden realizar la tarea que se han propuesto bajo el auspicio de las ciencias, pero toda esta inquietud -ya lo hemos anotado- creará conciencia de patria y un anhelo de reforma y renovación en todos los órdenes.

Y es que el avance en las disciplinas científicas iba arrastrando y comprometiendo a las esferas política, jurídica, religiosa, económica y social que, tan estáticas hasta hacía pocas décadas, mostraban ya signos de evidentes transformaciones.

El anhelo total de reforma emprendido por los ilustrados peruanos se hace patente primero en las sugerencias, luego críticas y por último exigencias que hacen a las autoridades españolas sobre el sistema político establecido en el país.

Las críticas de nuestros ilustrados al sistema político están enmarcadas teóricamente dentro del cuadro de los principios generales de la ilustración: La política apenas se distinguirá de la pura moral. La virtud será su principio y su fin. Nada en secreto; todo será propuesto abiertamente. La buena fe regulará las relaciones entre los súbditos; el rey de España o sus representantes, entre la nación y el orbe entero. No habrá dos códigos, sino uno solo que unirá definitivamente a la metrópoli con América e impondrá a todos el respeto por sus semejantes y la práctica del bien.

Con esta medida, el caos americano se convertiría en prosperidad. La lógica se impondría a los hechos: Todo consistía en crear algunas máximas sencillas y “la virtud” propia del hombre las pondría en práctica. Todo sería fácil; se produciría un avance continuo y un progreso definitivo y el gobierno adquiriría un impulso y una fuerza de realización que radicaría, en última instancia, en sus recursos humanos. Gobernante y gobernados, unidos por la razón y la virtud, alcanzarían “la felicidad”.

Baquijano y Carrillo confía en la “virtud ilustrada” del virrey Jáuregui cuando le dice:

“... no extenderá V.E. bajo su apacible y suave gobierno las lágrimas, el disgusto, y el desconsuelo. Su grande alma contempla que el bien mismo deja de serlo, si se establece y funda contra el voto y opinión del público: que cada siglo tiene sus quimeras y sus ilusiones, desdeñadas por la posteridad, disipadas por el tiempo, y que esta luz brillante ha convencido que mejorar al hombre contra su voluntad ha sido siempre el engañoso pretexto de la tiranía que el pueblo es un resorte, que forzado mas de lo que sufre su elasticidad, revienta destrozando la mano imprudente que lo oprime y sujeta. Sabe V.E. que la primer obligación del buen gobernador es hacer amable la autoridad del príncipe a quien representa, que la felicidad y desahogo del vasallo es el específico precioso, el óleo favorable, que allana, asegura, y facilita el áspero mecanismo del imperio. No: el mas equitativo, el mas dulce de todos los Monarcas, el gran Carlos III, no tiene que temer abuse V.E. de su sagrado nombre para esparcir la consternación y los gemidos. No se verá esa extraordinaria repetición de órdenes y decretos, que vascilantes entre las desigualdades y precipicios de su escabrosa base, solo sirven de fomentar el descontento. No se registrará V.E. en un orgulloso gabinete calculando fríamente la miseria y desesperación del súbdito, para exigir de ella los generosos esfuerzos de su obediencia, los tristes dones de su pobreza, y los últimos socorros de su celo”⁶⁰.

Las sugerencias, podríamos llamarlas así, del discurso de Baquijano se apoyan en citas clásicas, la enciclopedia y el abate Raynal. Aparte de esta consideración formalista,

⁶⁰ Baquijano y Carrillo, Joseph. “Elogio del excelentísimo señor don Agustín de Jáuregui...”. pp. 518-519.

el tenor del discurso es valiente y plantea al virrey un cambio radical de la política practicada por la metrópoli, destacando, al mismo tiempo, el descontento existente por las desigualdades sociales y las fallas de sus discutidos principios políticos.

La independencia de los Estados Unidos de Norte América y luego la Revolución Francesa habrían de afianzar los reclamos de las colonias americanas tendientes a lograr un mayor liberalismo político o la separación definitiva de España.

En esta etapa cobran gran influencia los escritos de tipo político que, aunque circulan en grupos reducidos de intelectuales por la censura establecida, no dejan de ejercer enorme influencia en la mente de los ilustrados. Los escritos de Franklin, Jefferson, Payne y autores franceses como Montesquieu, Raynal, Marmontel, Diderot, Legros, Voltaire y la enciclopedia eran conocidos por nuestros ilustrados.

Pese a estos hechos de trascendental importancia, la forma política que España mantenía en las colonias no sufre cambios fundamentales. Más bien se acentúa el malestar debido a que la Ilustración ha permitido que el criollo acreciente su dominio intelectual y pueda, así, juzgarse competente y más eficaz que el foráneo español enviado por la Corona a ocupar los altos cargos políticos.

El reclamo de los criollos y su aptitud para el gobierno se manifiesta en el *Plan del Perú*, escrito en Cádiz en 1810 por Vidaurre. No se trata, en esta obra, de sugerir o confiar en la virtud del gobernante, se le puntualiza sobre sus obligaciones y se critica el sistema existente a través de sus instituciones más caracterizadas. Aparece así un Vidaurre demoledor y exaltado, un ilustrado que conoce la situación de disgusto reinante en el virreinato y que, indignado por la ceguera de las autoridades españolas, escribe:

“No siendo el monarca otra cosa, que el alma de todos los pueblos que gobierna, está obligado á meditar y velar sobre la felicidad de cada uno ... Depositario de los derechos y obligaciones de cuantos habitan en sus dominios, ninguna persona, ninguna cosa les es ni deben ser despreciable ó indiferente ...

En una palabra, el rey y el pueblo en una union perfecta y religiosa se deben hacer felices desempeñando mutuamente sus derechos y obligaciones, y formando aquella armonía que celebra un naturalista, en la que el menor quebrantamiento altera y perturba, destruye y descompone la justicia del plan primitivo”⁶¹.

Se refiere Vidaurre también a los abusos del gobierno:

“Comenzaré -dice- por los vi-reyes: cuasi todos anuncian en sus principios un gobierno feliz y justo. Tal cual disposicion, ciertas palabras consonantes, y el desabrimiento del anterior gobierno, hacen nacer unas esperanzas que muy pronto se disipan. Cerrados en su palacio, circundados de aduladores, adormecidos en las comodidades que proporciona una renta de 70,000 pesos; no oyen sino lo que les dice un asesor venal, un secretario corrompido, y tres ó cuatro paracitos, viles intérpretes de sus placeres. La policia en abandono, las milicias en olvido, los tribunales de justicia sin temor de ser visitados, las rentas públicas en unas manos que entre sí las reparten y consumen ...”⁶².

Hemos dicho que Vidaurre escribe en Cádiz en 1810. Los acontecimientos históricos que se producen en España con la invasión napoleónica determinan que en Cádiz, única ciudad que no han logrado tomar los franceses, se nombre una Regencia que gobernaría a nombre de Fernando VII. La Regencia convoca a cortes en 1810 y llama a los representantes de las diversas provincias americanas y españolas. Este llamado de representación de las provincias es cumplido por los peruanos que envían a sus representantes. En España aprovechan de esta circunstancia para colaborar con los

⁶¹ Vidaurre, Manuel. *Plan del Perú* ... Philadelphia, Ed. Juan Francisco Hurtel, 1823, Introducción, pp. 7 y 10.

⁶² *Ob. cit.* Cap. I, p. 15.

planes de los políticos liberales, hacer suya la doctrina de la autodeterminación de los pueblos y entrenarse en la lucha política.

Vidaurre hace referencia a las circunstancias históricas en que escribe al manifestar:

“... en estos días, en los que al mismo tiempo en que nos hallamos comprometidos en una guerra tan necesaria, se decean los medios de felicitar la monarquía, y se concede permiso para hablar sobre esta materia, lo que antes, era y se miraba como un sacrilegio; hoy que se me ordena instruir á la regencia del reyno sobre el estado de las Américas ... Es mi objeto presente manifestar las dolencias del Perú, ... y el riesgo eminente que se halla de una turbación general; difícil de remediarse ó tal vez insuperable”⁶³.

La situación, efectivamente, era de turbación general y dos factores, uno externo y otro interno, vendrían a controlarla momentáneamente: la preparación de la Constitución Liberal que se realizaba en España y las medidas adoptadas por el virrey Abascal⁶⁴ para sofocar todo intento de rebelión.

La libertad de imprenta y otros decretos de las Cortes, así como la publicación del *Proyecto de constitución política de la monarquía española*⁶⁵ que circuló en Lima oportunamente, contribuyen a tranquilizar los ánimos, pero al mismo tiempo la labor de la prensa libre, así como las noticias acerca del contenido ideológico de la nueva legislación, irán afirmando una conciencia política liberal.

La *Constitución* promulgada el 19 de marzo de 1812 establecía en su Art. 1. que: “La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”, y en su Art. 3. que: “La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece á esta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales”⁶⁶.

El Art. 14. limitaba el poder absoluto del monarca, estableciendo que: “El Gobierno de la Nación española es una Monarquía moderada hereditaria” y en el Art. 15. se decía que: “La potestad de hacer las leyes reside en las Cortes con el Rey”⁶⁷. Los Arts. 27 y 28 estaban referidos a la representación: Art. 27. “Las Cortes son la reunión de todos los diputados que representan la Nación, nombrados por los ciudadanos ...”⁶⁸. Art. 28. “La base para la representación nacional es la misma en ámbos hemisferios”⁶⁹.

A través de estos artículos, así como en el Art. 371. que señalaba: “Todos los españoles tienen libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas ...”⁷⁰, se evidencia un cambio liberal referido a reconocer la igualdad de los españoles nacidos en los dos hemisferios, la soberanía de la Nación, la igualdad de españoles y americanos para la representación en las Cortes y, por último, la libertad de expresión de sus ideas políticas.

Bajo el amparo de la Constitución Liberal se acrecientan las publicaciones referidas a planes, programas, proyectos integrales o regionales, obras que sería largo

⁶³ *Ibid.* Introducción, p. 14.

⁶⁴ Abascal y Sousa, José Fernando de (Oviedo 1743 - Madrid 1821), XXXVIII virrey del Perú. Tomó posesión de su cargo el 20 de julio de 1806; y deja el virreinato en 1816. Con enérgica actividad luchó contra el avance de las corrientes emancipatorias. Sofocó los movimientos de La Paz, Quito y Chile; detuvo los avances de los ejércitos rioplatenses a través del Alto Perú y mantuvo este territorio bajo su autoridad; suprimió las conspiraciones y los levantamientos organizados por los patriotas peruanos. Pero advirtió que la independencia americana era inevitable, y pidió al rey que le designase sucesor.

⁶⁵ *Proyecto de constitución política de la monarquía española*. Cádiz, Imprenta Real, 1811.

⁶⁶ *Constitución Política de la Monarquía Española*. Lima, Imprenta de los Huérfanos, 1812, pp. 1-2.

⁶⁷ *Const. cit.* Título II, cap. III, p. 4.

⁶⁸ *Ibid.* Título III, cap. I, p. 5.

⁶⁹ *Ibid.* Título III, cap. I, p. 6.

⁷⁰ *Ibid.* Título IX, cap. único, p. 46.

enumerar aquí, pero que permiten apreciar el entusiasmo reformista que, en materia política, alientan nuestros ideólogos.

Igualmente la monarquía española solicita a los americanos planes e informaciones sobre los problemas del continente. En 1814, cumpliendo órdenes de S. M., Baquijano y Carrillo presenta al duque de San Carlos, primer secretario de Estado, un dictamen sobre

“... el estado de las provincias de América, el origen de sus alteraciones, el progresivo aumento de esas inquietudes, los extraviados arbitrios que se han adoptado para tranquilizarlas, los agravios de que se quejan aquellos naturales y los medios oportunos de disiparlos; deduciendo por estos datos ser fácil restituir a la tranquilidad y reunión de la Madre Patria esos distantes vasallos”⁷¹.

El dictamen de Baquijano no sólo verifica su postura ideológica no separatista, sino que interpreta y explica los acontecimientos que se han venido sucediendo en América desde esta misma perspectiva. Y es que, para nuestro autor, los sentimientos locales de patria estaban enraizados con la metrópoli por la religión, el idioma, el carácter y el origen.

Los derechos humanos de los americanos reclamados por razón y por justicia no han sido escuchados. Esto es lo fundamental del dictamen, y lo que certifica el postulado ideológico de nuestros ilustrados: una lucha a través de las ideas y no por la violencia; se confía en la razón y la justicia como medios para lograr las reivindicaciones solicitadas. Por esto Baquijano insiste en presentar en su dictamen una fórmula de reforma política: “Si la América es igual en derechos con las Provincias de España, unifórmese el plan de Gobierno de las de ultramar con las europeas ...”⁷².

Llegamos así a la última fórmula pacífica presentada por nuestros ideólogos. La creación de la Junta de reemplazos de Cádiz que envía tropas a la América -dice Baquijano- ha decretado una guerra que respira barbarie. “Y entre tanto agravio, violencia y vigor ¿qué hacen los cabezas y gefes de los disidentes? clamar y con esfuerzo de que se les oiga, y trate sobre los medios de reunión y tranquilidad”⁷³.

Se cierra con Baquijano y Carrillo el ciclo de reformas y se inicia la etapa de las exigencias separatistas. La primigenia línea separatista de Viscardo se encuentra ahora más fortificada que nunca, debido a que el gobierno español acentúa los métodos y sistema de sumisión tradicional.

José de la Riva Agüero en “Las 28 causas de la revolución de América” explica en forma muy similar a Baquijano, la obediencia y las buenas intenciones de los americanos frente a la invasión napoleónica. Dice Riva Agüero:

“Unos habitantes que conocían sus fuerzas y el tiempo oportuno de emplearlas, dotados de un talento vivo y perspicaz, que á pesar de las trabas para su ilustración, estaban suficientemente instruidos de sus derechos; que habían leído á los mejores defensores del genero humano, hablamos de los amantes a la justicia, y al orden; y que en fin tenían presente la decision del insigne autor del espíritu de las leyes, quando dice: ‘Las Indias y la España son dos potencias baxo un mismo dueño; pero las Indias son lo principal, la España no es sino lo accesorio ...’ Unos habitantes que olvidados de si mismos solamente trataron de hacer causa comun con la España, al propio tiempo que en correspondencia no recibían sino ultrajes, eran pues dignos de otro trato y de que en esa ocasión tan favorable se procurase cicatrizar la llaga que tres siglos de ignorancia y de tiranía había formado en

⁷¹ Baquijano y Carrillo, Joseph. “Plan del estado de las provincias de América”. En *La causa de la emancipación del Perú*. Lima, Publicaciones del Instituto Riva-Agüero Nº 26, 1960, p. 174.

⁷² *Art. cit.* p. 204.

⁷³ *Ibid.* p. 193.

el cuerpo de la nación; pero no sucedió así, sino que los intereses privados prevalecieron contra los intereses generales. El germen antiguo de discordia se incrementó hasta el punto en que desgraciadamente lo vemos ... el gobierno español estableció con la América una asociación leonina para deborarla. En vano reclamaba esta; no hay que esperar justicia en donde la influencia de los intereses privados está superior y en oposición con los intereses públicos. De este principio dimanar las causas que siguen, y son tan poderosas que jamás el rigor, los castigos, las amenazas, ni las promesas, podrán apaciguar el fuego sagrado del amor a la patria y el incremento de una revolución, en la que únicamente esperan su salvación, prosperidad, existencia política, y el castigo de los opresores”⁷⁴.

Las causas de orden político que señala Riva Agüero como originarias de esta actitud revolucionaria están referidas al gobierno despótico que ejercía España así como a la falta de libertades individuales. Las causas alegadas por los americanos eran notorias, como también la injusticia de todos los gobiernos de España y de los virreyes y gobernadores. Igualmente las cortes se mostraban sordas a las quejas. Para Riva Agüero ya no es posible confiar en la justicia. El único camino posible para lograr la salvación, la prosperidad y existencia política de América es incrementar los esfuerzos revolucionarios.

Los reclamos de ordenamiento político han seguido así un proceso que en su última etapa se apoyan en la revolución como único medio de lograrlos. También en el aspecto jurídico se sugiere, proyecta, critica y por último aparece la exigencia de realización por los medios violentos.

El esfuerzo de los ilustrados en el aspecto jurídico estaba encaminado a arrebatar la ley a la divinidad. La ley, organizadora del mundo, ya no será un atributo de la divinidad, será un atributo de los hombres y residirá en su razón.

La fuerza no es el único principio que se da en las relaciones humanas como había afirmado Hobbes. Grocio, Pufendorf, Cumberland, Leibniz y Gravine han preparado el terreno, que aprovecharán los ilustrados, para demostrar que no existe sino un solo derecho del que se derivan todos los demás: el derecho natural.

Las adquisiciones todavía confusas acerca del derecho deberían ser transformadas en una ciencia definida y desarrollada que permitiría pasar de la teoría a la práctica. Este esfuerzo lo realiza Heinecio (Heineccius) y proporciona a los estudiantes un manual que sella la unión del derecho natural y la jurisprudencia.

Heinecio se estudia en el Convictorio Carolino⁷⁵ y su influencia es innegable en nuestros ideólogos. Conviene aquí, por lo tanto, referirnos a su definición del derecho natural:

“El Derecho Natural es el conjunto de las leyes que Dios ha promulgado al género humano por medio de la recta razón. Si se le quiere considerar en tanto que ciencia, la jurisprudencia natural será la manera práctica de conocer la voluntad del legislador supremo, tal como se expresa por la recta razón, y de aplicarla a todos los casos especiales que puedan presentarse”.

Tuvieron nuestros ideólogos un buen maestro en Heinecio y aplicaron la recta razón al estado jurídico del virreinato peruano. De Heinecio pasarían a la lectura de la *Enciclopedia*, Montesquieu, el abate Fleury, Vattel, Beccaria, Rousseau y otros que les sirvieron para fundamentar sus teorías y criticar el cuadro jurídico colonial.

⁷⁴ Riva Agüero, José de la. “Las 28 causas de la revolución de América”. En *Boletín del Museo Bolivariano* (Lima), año II, no. 14, enero-marzo de 1930, pp. 67-68.

⁷⁵ *Real Convictorio de San Carlos o Convictorio Carolino*. Fue creado en el año 1772. Su fundación obedeció a la necesidad de erigir nuevas instituciones pedagógicas que reemplazarán el vacío dejado por los jesuitas al ser expulsados del país. Representó un foco de renovación pedagógico e ideológico.

Para Baquijano y Carrillo el derecho está inserto en el cuadro de renacimiento, animación y conmoción del siglo ilustrado en los siguientes términos:

“El filósofo ... medita sobre ese puro espíritu que en el juzga, combina, y reflexiona: que siempre inconstante, siempre incierto, asegura, retracta, quiere, rehusa, y ciego en su elección, fluctúa entre estos vagos pensamientos: los regla y ratifica esclareciendo esa ley primitiva que sostiene sin corrupción su poder contra los repetidos atentados de las pasiones ...

El jurisconsulto no espera a que la lenta experiencia concilie el crédito y honor a sus decisiones: no se iguala a esas parleras aves en cuyos cerebros se imprimen las voces y los términos por el largo uso, y la antigua habitud. La viuda desolada, el huérfano afligido, no teme que perezca su interés e inocencia por no encontrar la mano instruida y diestra que desenrede el laberinto del fraude, la confusion de la malicia, y las sutilezas del delito ... Atiende a las diversas costumbres de los reinos, a los distintos reglamentos de las provincias, y hace que este tesoro tribute, se rinda y venere a las respetables ordenanzas de la Patria. Navega en el inmenso mar de los cánones, fija los límites inmutables que separa el cielo de la tierra, la Iglesia del Estado, el Sacerdocio del Imperio, y la orgullosa ignorancia no califica con el odioso carácter de novedad las venerables máximas de la pura y santa disciplina”⁷⁶.

Hay en el pensamiento de Baquijano confianza en el jurisconsulto, alusiones al desarreglo jurídico existente y delimitaciones disciplinarias, pero en forma de sugerencias sutiles que enuncian la etapa de preparación y anuncian la de crítica jurídica.

Lorenzo Vidaurre critica abiertamente a las audiencias, tribunales de justicia y odores responsabilizándolos de la situación de caos jurídico que vive el país. Y es que:

“... para magistrados se han remitido, hijos de Carboneros, Barberos, Albeitiars, y otros individuos de la hez de la Europa ... Lo mismo sucede con los abogados recibidos muchos de la estirpe mas baja, sus acciones corresponden á su nacimiento, sin que la ilustración les haga acreedores al empleo. La literatura -agrega Vidaurre- no se ha ecsijido hasta aquí como una cualidad esencial ...”⁷⁷.

Vidaurre nos ofrece un cuadro interesante sobre el estado de los tribunales de justicia. Aparte del aspecto crítico de su testimonio, la obra refleja un conocimiento de teorías jurídicas de la ilustración y una experiencia muy rica en procesos, causas y procedimientos judiciales. Representa así una síntesis teórico-práctica muy estimable y demostrativa del proceso intelectual operado en nuestro jurista ilustrado. Igualmente son valiosos sus planes y proyectos de reforma que esboza con precisión.

Por la época en que escribe Vidaurre la comisión de constitución en las cortes españolas venía realizando el proyecto de *Constitución Política de la Monarquía Española*. Es conveniente referirse aquí a esta obra porque en ella participaron los diputados peruanos y porque representó un nuevo espíritu jurídico. En efecto, en ella se fundamentaba la necesidad de una legislación liberal en los términos siguientes:

“De todas las instituciones humanas ninguna es mas sublime ni mas digna de admiracion que la que limita en los hombres la libertad natural, sujetándolos al suave yugo de la ley. A su vista todos aparecen iguales, y la imparcialidad con que se observan las reglas que prescribe, será siempre el verdadero criterio para conocer si hay ó no libertad civil en un estado. Por lo mismo, uno de los principales objetos de la Constitución es fixar las bases

⁷⁶ Baquijano y Carrillo, Joseph. “Elogio del excelentísimo señor don Agustín de Jáuregui...”. pp. 521-522.

⁷⁷ Vidaurre, Manuel Lorenzo. *Plan del Perú* ... p. 31.

de la potestad judicial, para que la administración de justicia sea en todos los casos efectiva, pronta é imparcial⁷⁸.

Recogía el proyecto de constitución los más caros anhelos de reforma jurídica de nuestros ilustrados, el espíritu del siglo y la más antigua tradición de la Constitución española.

El planteamiento de Vidaurre en Cádiz y lo que señalaba el proyecto de constitución reflejan un orden liberal, pero fuera de la metrópoli la situación jurídica no se modificaba fundamentalmente.

En 1811 Mariano Alejo Alvarez⁷⁹, para su incorporación en el Colegio de Abogados de Lima, escribe un "Discurso sobre la preferencia que deben tener los americanos en los empleos de América"⁸⁰. Al ir a pronunciarlo "no se sabe de orden de quién se le impidió por el Decano, y sin oirlo se mandó que se archivara"⁸¹.

El discurso de Alvarez es interesante de mención porque revela la actitud conservadora de las autoridades virreinales frente a los decretos y disposiciones de las Cortes, y porque nos da testimonio de la lucha ideológica que libraban nuestros jurisconsultos ilustrados contra esas autoridades para obtener la preferencia y ocupar los cargos públicos en razón de ser descendientes de los primeros descubridores, pacificadores, pobladores o por haber nacido en Indias.

"Si los americanos, sin embargo de un derecho tan justo y evidente, han sido desatendidos hasta el día, debemos imputar -dice Alvarez- ese agravio e injusticia à la corrupcion del gabinete, y à los vicios que inundaron la corte y han conducido la nación a su ruina ..., la monarquía por el influxo de las Córtes recobrarà su antiguo esplendor y fuerza, serà temida y respetada de las otras potencias, y nuestro desgraciado monarca, debiendo a los americanos en mucha parte el restablecimiento de su trono, nos mirará agradecido, y recompensará los agravios y ultrajes que hemos recibido"⁸².

Demuestra Mariano Alejo Alvarez que los americanos tienen un derecho exclusivo a los empleos en sus países, que esto es conforme a la razón natural, al derecho y a la justicia; y confía en que el monarca recompensará a los americanos por las injusticias de que han sido objeto. Así, pues, en última instancia, el discurso que hemos mencionado revela -como en la mayoría de nuestros ideólogos- confianza en la razón, la justicia, la monarquía española y en el trabajo que venían realizando las Cortes de Cádiz.

Promulgada la nueva constitución, ésta establecerá en sus artículos 242 y 243 que: "La potestad de aplicar las leyes en las causas civiles y criminales pertenece exclusivamente á los tribunales" y que "Ni las Córtes ni el Rey podrán ejercer en ningun

⁷⁸ *Proyecto de Constitución Política de la Monarquía Española*. Parte relativa a la potestad judicial, p. 3.

⁷⁹ *Alvarez, Mariano Alejo* (Arequipa 1781 - Lima 1855). Natural de Arequipa. Llegó a Lima procedente de Chuquisaca en 1810 (donde debió tener contacto con Medina, una de las figuras más importantes de la revolución, siendo autor principal del levantamiento de Chuquisaca en 1809; fue profesor de la turbulenta Universidad y maestro de Monteagudo y de Mariano Alejo Alvarez, cuando después de la revolución de la Paz, Medina fue conducido preso al Callao Alvarez lo ayudó a evadirse) trayendo el fermento revolucionario chuquisaqueño, hizo propaganda de sus ideas preparando el ambiente para la revolución. Magistrado; en 1811 elabora un alegato en favor de la preferencia a que tenían derecho los americanos en los empleos públicos. Amigo y colaborador de San Martín; durante el gobierno de Bolívar se opone a su presidencia vitalicia.

⁸⁰ Alvarez, Mariano Alejo. *Discurso sobre la preferencia que deben tener los americanos en los empleos de América*. Lima, Oficina de Ruiz, a cargo de Manuel Peña, 1820. 26 p.

⁸¹ *Ob. cit.* p. 3.

⁸² *Ibid.* p. 24.

caso las funciones judiciales, avocar causas pendientes, ni mandar abrir los juicios fenecidos”⁸³.

En el “Plan del estado de las provincias de América”, Baquijano y Carrillo hace mención al Consulado de Cádiz, el cual, después de declarada la igualdad de derechos y la representación de los vasallos de ambos hemisferios, se burlaba de los de ultramar al manifestar en un informe a las Cortes: “La igualdad de Derechos concedida a los Americanos no les atribuye los goces todos que disfrutaban o pueden disfrutar los Españoles de la Península; esto es, sus derechos son tuertos”⁸⁴.

Y, efectivamente, la nueva Constitución parece no operar en América, ya que Baquijano considera indispensable para el arreglo y organización de aquellos dominios

“... templar la excesiva autoridad de los Virreyes y coordinar el método de administrar justicia; la arbitrariedad de esos Gefes no es fácil describirla, ni el temor que infunde su respeto para coactar la voluntad de los jueces ...

En vano son cédulas y Reales órdenes -afirma Baquijano- siempre que queden con intervención en asuntos de justicia; ya se dijo en las Cortes que el formulario de ‘guárdese y cúmplase’ sólo significa guardarse en el archivo, y cúmplase con leerla. Las apelaciones franqueadas a los agraciados para que ocurran a las Audiencias pende de la voluntad de los Virreyes concederlas o denegarlas”⁸⁵.

Burlada en América la Constitución Liberal que establecía la potestad de aplicar las leyes exclusivamente a los tribunales de justicia (ya que ni las Cortes ni el rey podían ejercitar funciones judiciales) e imperando la arbitrariedad de los virreyes en materia judicial, ya no cabría confiar en la justicia y se haría más imperioso aún el mandato separatista.

Riva Agüero, líder de la tendencia separatista, dirá: “Quando falta la justicia, que es el resorte principal de la máquina del gobierno, todo toma un rumbo extraño. Querer que en un estado despótico se premie la virtud y el talento, es querer tanto como tocar con la mano al cielo”⁸⁶.

La ley -organizadora del mundo, atributo de la razón del hombre- no podía quedar en manos de un estado despótico; ya no se trataba de arrebatarla a la divinidad sino de no permitir que siguiese actuando bajo el imperio del despotismo. Rumbo extraño el que toman los asuntos de América: Hobbes reaparecerá una vez más para repetir “La fuerza es el único principio de las relaciones humanas”.

Sobre las críticas al sistema religioso debemos anotar que si bien es cierto que en el panorama científico, político y jurídico se presentan innovaciones importantes, la visión religiosa no ofrece cambios fundamentales. No hay discusiones sobre el dogma, no hay ateos ni ateísmo, solo la iglesia, como institución, comienza a ser objeto de ciertas críticas, pero se observa en última instancia que es un creyente sincero el que las escribe.

Se formula, a través de las críticas, la necesidad de un cristianismo interior, puro, sincero y desinteresado, atacándose las prácticas mecánicas y sin sentido racional. Se demanda una rectificación de la conducta clerical para que siguiendo el espíritu del siglo sea un elemento que colabore en el progreso del país, se atacan igualmente sus depravaciones y su interés económico.

Es conveniente señalar que los dos grandes acontecimientos referidos a la reforma religiosa -la expulsión de los jesuitas y la abolición de la inquisición- fueron

⁸³ *Constitución Política de la Monarquía Española*. Título V, cap. I, p. 32

⁸⁴ Baquijano y Carrillo, Joseph. “Plan del estado de las provincias de América”. p. 189.

⁸⁵ *Art. cit.* p. 203.

⁸⁶ Riva Agüero José de la. “Las 28 causas de la revolución americana”. p. 96.

dictaminados desde España y representaban luchas ideológicas entre el Estado español y su Iglesia.

Establecido pues que estas dos importantes cuestiones no se debieron a luchas ideológicas promovidas en el país sino que fueron dictaminadas desde España, nos queda observar sus repercusiones en el ámbito local. La expulsión de los jesuitas, decretada en 1767, es el primer acontecimiento que conmueve la opinión general. Los jesuitas en el Perú a través de sus centros de enseñanza estaban íntimamente ligados a todas las esferas y especialmente a los altos círculos sociales. Significó esta expulsión un sacudimiento brusco de rechazo a instituciones que siempre habían contado con el acuerdo de las autoridades y una preparación para los inusitados cambios que se producirían a partir de ese momento.

La expulsión fue aprovechada para iniciar cambios en la educación tradicional. El abandono de los colegios manejados por los jesuitas obligó al gobierno local a tomar algunos profesores laicos o reemplazar la enseñanza de esos religiosos por otras órdenes con el consiguiente cambio en el orden educacional.

Por otro lado, consecuencia importante de esta expulsión para el proceso ideológico que estudiamos es la actividad que desplegaron algunos de sus miembros en el exilio en pro del movimiento separatista y tal es el caso de Viscardo y Guzmán que propicia la causa de la revolución peruana pidiendo ayuda al cónsul inglés en Livorno para la rebelión de Túpac Amaru con fecha 30 de setiembre de 1781.

Con respecto al tribunal de la inquisición es interesante anotar que al extinguirse, por la incompatibilidad de sus fundamentos con la constitución liberal de 1812, Abascal procede en Lima, según relata en sus *Memorias* a⁸⁷:

“... la aplicacion de sus bienes al estado, y la de arrancar de los lugares en que se mantenian los nombres de los Penitenciados ...

Pero el Cavildo -dice Abascal- animado por el exemplo que daban los papeles publicos de otras partes, y movido del deseo de algunos particulares, entabló la solicitud de que se entregasen al fuego esos Documentos ...

En circunstancias como estas el Archivo fué asaltado por un numeroso concurso de Pueblo inducido sin duda por algunos cuyas conciencias poco seguras, se hallaban agitadas con la incertidumbre del exito de tales Documentos. Una gran parte de estos papeles salieron al Publico, y con ellos algunas especies de plata y oro de poco valor. Para ello se quebrantaron las cerraduras de las puertas y arcas, y su exceso hubiera sido mas grande, sino hubiese enviado inmediatamente que me impuse de él tropa armada que lo contubiese ...”⁸⁸.

El asalto al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición es significativo en una doble dimensión: de un lado es síntoma de reacción popular violenta contra instituciones que siempre le habían merecido respeto y temor, y del otro la documentación que guardaba fue motivo de preocupación de gentes que seguramente participaban en conspiraciones y que vieron una ocasión propicia para destruir las pruebas de su actuación, no antirreligiosa sino política.

Creemos conveniente ocuparnos un tanto de las críticas a la institución religiosa local y, desde este punto de vista, examinaremos el pensamiento de Vidaurre por ser su más notorio censor.

Considera Vidaurre que pocos hombres dedicados a la carrera religiosa son dignos de consideración y que las máximas del evangelio son más quebrantadas por los eclesiásticos que por los seglares. Piensa que dedicar a un joven a la carrera de religioso

⁸⁷ Abascal, Fernando de. “Inquisición”. En *Memoria de gobierno*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944, Tom. I.

⁸⁸ *Art. cit.* pp. 88-94.

“es destinarle á la molicie, regalo y poltronería”⁸⁹. Describe lo que es un cura, un canónigo o un abad:

“Los ojos soñolientos solamente se abren, cuando se trata de la defensa del fuero, la gerarquía, la inmunidad y las rentas. La mesa mas esquisita, el vestido mas fino, los inciensos de un pueblo supersticioso, y de unos dependientes aduladores, son el fomez de la soberbia, de la avaricia, de la lujuria”⁹⁰.

Se refiere luego a la conducta del clero, cuya primera regla es atesorar, la segunda dedicarse al juego como entretenimiento, la tercera elegir las mujeres más hermosas y la cuarta hacer visitas a la capital de tiempo en tiempo con el objeto de derrochar el dinero acumulado⁹¹.

Al referirse a los monasterios de monjas escribe: “la naturaleza se estremece, se detiene la pluma, y el rubor se hace indispensable ... Lo que Diderot pinta en su poema de la religiosa, no es sino un debil bosquejo de lo que se egecuta en el Perú”⁹².

Sintetizando podemos decir que Vidaurre, en su crítica al clero, representa al ilustrado que combate a todo cuerpo que no llena dignamente su objeto, y es que la iglesia vista por los ilustrados ha pasado a constituir un cuerpo que debe colaborar en la conducción de la humanidad hacia el progreso y la felicidad terrenas.

Si bien es cierto que no existe una conexión directa entre el movimiento emancipador y las críticas dirigidas a la institución religiosa, ha sido necesario presentarlas aquí para demostrar hasta qué punto la nueva ideología trata de renovar las concepciones más tradicionales de la estructura virreinal. Con este esfuerzo podemos concluir sosteniendo que las ideas del siglo de las luces comprometen al clero peruano, obligándolo a dirigir sus acciones hacia los diferentes grupos sociales desde una nueva perspectiva: su progreso y su felicidad terrenas.

Conviene ahora, por lo tanto, un ligero examen de la situación económico-social desde la perspectiva de nuestros pensadores ilustrados. No escapó cuestión fundamental a nuestros ideólogos, su examen no se redujo al orden político, jurídico y religioso sino que también abarcó la esfera socioeconómica.

Para Viscardo y Guzmán, quien el 30 de setiembre de 1781 solicita ayuda al cónsul inglés en Livorno para la rebelión de Túpac Amaru,

“... las vejaciones hechas ... no han hecho sino acelerar una revolución, que indudablemente habría acaecido de inmediato si por cualquier motivo se hubiere perdido el equilibrio entre las diferentes razas⁹³ que componen la población del Perú, cuya recíproca desconfianza suspendía los efectos del descontento y del resentimiento que en cada una existía contra el gobierno”⁹⁴.

⁸⁹ Vidaurre, Manuel. *Plan del Perú ...* Cap. V, p. 52.

⁹⁰ *Loc. cit.*

⁹¹ *Ob. cit.* pp. 53, 55, 56 y 57.

⁹² *Ibid.* Cap. VIII, p. 93.

⁹³ *Razas:*

Debe tenerse en consideración que la estratificación social en el virreinato peruano estaba fundamentalmente determinada por las diferentes razas que poblaban su territorio. Al terminar la etapa de la conquista, España organizó la sociedad colonial bajo un innegable carácter racial y clasista: la raza blanca quedó en situación de raza dominadora y la raza indígena en condición de raza dominada. Luego, fue traída la raza negra para el trabajo en los campos y las ciudades, en condición de raza esclava. Estas razas en la colonia, al mezclarse, produjeron diversas variedades raciales. Así, la unión del indio con el blanco dio el *mestizo*; la unión del indio con el negro dio el *zambo* o zamboide que estaba prohibida por las leyes españolas. La unión del blanco con el negro dio el *mulato*. Además, el blanco nacido en América dio lugar a un tipo especial que se llamó *criollo*.

⁹⁴ Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. “Propuesta al cónsul inglés en Livorno para que ayude a Túpac Amaru”. En Raúl Ferrero. *El liberalismo peruano*. Lima, Tipografía Peruana, 1958, p. 74.

Piensa Viscardo que esa recíproca desconfianza ha desaparecido y que se han fortificado los ánimos “en un mismo propósito de sacudirse el yugo por todos aborrecido”⁹⁵.

Extiende sus reflexiones del caso al plano continental al esbozar lo que sucederá como consecuencia de la revolución del caudillo indio:

“Toda América meridional ... se desprenderá del dominio español; todas las provincias limítrofes del Perú tienen tal dependencia que, teniendo las mismas razones de disgusto, deben ser impulsadas por su ejemplo. Si se provee a estos pueblos con armas suficientes y buenos oficiales, no tienen que temer al poderío borbónico; la distancia y la situación de los lugares, así como el número y bravura de los sublevados, garantizan mi aserto”⁹⁶.

Cuando en 1792 escribe Viscardo su “Carta a los españoles americanos” reitera sus conceptos de unidad y armonía de los distintos grupos étnicos para el enfrentamiento con España, pero se remonta a la génesis del problema. Para Viscardo la revolución americana nace en el mismo momento que España usurpa sus derechos económicos a los conquistadores.

Señala claramente que el esfuerzo de los conquistadores de América les daba un derecho para apropiarse del fruto de su valor y de sus trabajos. Los tres siglos de sometimiento sobre sus habitantes sólo pueden ser explicados por un entusiasmo ciego hacia España. Es indispensable salir de ese género de esclavitud que no permite ni la libertad personal ni la libre disposición de los bienes:

“Todo lo que hemos prodigado a la España -dice Viscardo- ha sido pues usurpado sobre nosotros y nuestros hijos; siendo tanta nuestra simpleza, que nos hemos dejado encadenar con unos yerros que si no rompemos a tiempo, no nos queda otro recurso que el de soportar pacientemente esta ignominiosa esclavitud”⁹⁷.

Así, pues, las apreciaciones de Viscardo tienen su génesis en una problemática fundamentalmente económica y su solución en una sociedad unida en sus propósitos de librarse del régimen tirano que sólo les ha proporcionado vejaciones.

Los artículos publicados en el *Mercurio Peruano*⁹⁸, que contribuyeron a un mejor conocimiento de la realidad socio-económica del país, traen como común denominador el estudio de los diferentes grupos étnicos que pueblan el territorio y las posibilidades económicas que ofrecen las zonas geográficas en que habitan.

La penetración a la zona selvática constituye para los editores del *Mercurio* el reconocimiento de nuestra extensión territorial y una zona con múltiples posibilidades económicas. Pero también se observa en los informes de penetración un interés en el estudio de la cultura y política de sus habitantes así como en sus supersticiones y costumbres.

Es Hipólito Unanue un admirador y propagandista incansable de la labor que en este sentido venían desarrollando los misioneros franciscanos del Colegio de Ocopa. Ve en su labor no sólo el espíritu religioso que los anima, que no deja de reconocer, sino el estudio de nuestros posibles recursos y de los grupos humanos que viven esparcidos por sus bosques y florestas congregados en pequeñas tribus bajo la dirección de caciques.

⁹⁵ Art. cit. p. 75.

⁹⁶ Ibid. p. 77.

⁹⁷ Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. “Carta dirigida a los españoles americanos”. En Rubén Vargas Ugarte S.J. *La carta a los españoles americanos*. 2ª ed. Lima, Ed. Librería e Imprenta Gil, 1964, pp. 128-129.

⁹⁸ *Mercurio Peruano* (Lima), Imprenta Real de los Niños Huérfanos, 1791-1795, toms. I a XII.

Unanue escribe, resume, comenta y auspicia la publicación de los estudios de esta índole, cuya mención es importante ya que prepararían y darían base a su teoría sobre las razas que pueblan el universo.

Otros factores contribuirían también a alentar la postulación de su teoría: de un lado, la situación social de nuestros grupos raciales, que evidenciaban un malestar general y, de otro lado, las experiencias de la convivencia de las diferentes razas que se habían congregado en nuestro territorio como en un laboratorio para mostrar sus vicios y virtudes así como sus características esenciales.

El interés fundamental de Unanue en su obra *Clima de Lima* (1805) estuvo encaminado a demostrar que no existía una raza superior y a echar por tierra la idea generalizada de que esa raza superior era la europea. Por eso sostiene que:

“Todas las naciones de la tierra se disputan la preferencia del ingenio, don precioso que distingue al hombre de las bestias; pero los europeos que hoy triunfan en las otras partes del globo, no menos por la energía de sus plumas que por la fuerza de sus armas victoriosas, se han erigido en tribunal y sentenciado a su favor”⁹⁹.

Luego, con ironía, da detalles de las teorías científicas en que se apoyan: líneas horizontales sobre los rostros, los cuales deben formar un ángulo más o menos abierto, siendo el de más alta perfección el de 100 grados. Así:

“... descienden los talentos desde el celestial y sublime del europeo hasta el torpe y rudo del negro. Por esto los hombres nacidos en aquella dichosa parte de la tierra son los hombres de pensamiento, entre quienes sólo pueden florecer las leyes, las artes, las ciencias y el valor. El asiático, sin talento para reformar sus placeres y despotismo; el americano, para salir de su ignorancia, y el negro de su brutalidad ...”¹⁰⁰.

La aceptación de “estas ideas curiosas y brillantes ... –manifiesta Unanue– arruinan de un golpe de mano y privan a las otras tres partes de la tierra de lo más caro en el hombre, la belleza en el cuerpo y el talento en el alma”¹⁰¹. Estas ideas –agrega– “pueden ... combatirse victoriosamente restituyendo a tres partes del género humano la esperanza de ascender a la gloria de que es capaz el hombre”¹⁰².

Y concluye diciendo: “No puede, pues, la diferencia de facciones argüir diversidad de talentos ... De aquí nace la consecuencia de que el espíritu racional está igualmente distribuido en todas las partes de la tierra. En todas ellas es el hombre capaz de todo, si es ayudado por la educación y el ejemplo”¹⁰³.

La labor de Unanue desde la perspectiva de un estudio de los ideólogos de la Emancipación es, sin lugar a dudas, una de las más efectivas. La repercusión de su obra y la difusión de sus ideas contribuyeron notablemente a afianzar no sólo la personalidad americana y el esfuerzo de nuestros ilustrados, sino que evidenció las posibilidades de realización que se daban en las diferentes razas que constituían nuestra población. Proporcionaba así una nueva visión del hombre peruano, que lo constituía en un ser capaz de todo si era ayudado por la educación y el ejemplo.

Sentadas las bases teóricas de igualdad entre las razas que pueblan el Perú, nuestros ideólogos aparecerán más enérgicos en sus reclamos y planes de reforma social.

⁹⁹ Unanue, Hipólito. *Observaciones sobre el clima de Lima ...* 4ª ed. Barcelona, Tipografía la Académica, 1914, Tom. I, cap. IV, p. 71.

¹⁰⁰ *Ob. cit.* p. 72.

¹⁰¹ *Loc. cit.*

¹⁰² *Loc. cit.*

¹⁰³ *Ob. cit.* p. 76.

Tal es el caso de Vidaurre que, al referirse a la situación social del indígena, manifiesta:

“Al mas miserable, y oprimido es el que mas amo, y por consiguiente los Indios me deben ser predilectos. Empeñados algunos escritores en degradarlos aun de la clase de racionales, los retratan como semi-automas, propensos á toda especie de vicios é incapaces de virtud. ¡Quanto se engañan los que escriben por relaciones ó por apariencias que no indagan ni meditan! Creen que son mentirosos, revolucionarios, ladrones, ebrios, y entregados al concubinato y al perjurio!. No es así: el robo y la falsedad, la embriaguez, y la falta de palabra aprendieron á costa de sus vidas y sus bienes de los Españoles”¹⁰⁴.

Luego agrega:

“El Indio trabaja todo el año, y trabaja para otro: no luce en sus fatigas porque jamás le alcanza sino para un poco de maíz y un vestido de bayeta. El fruto de sus labores que se busque en el juez real que entró en el país empeñado en 10,000 pesos, en seis años paga lo que adeuda, y queda con 100,000. Búsqese el trabajo del Indio en casa de los malos curas que rompen el arancel, y en un entierro tragan lo que la familia oprimiendo su vientre ahorra en un año. Solícitese el trabajo del Indio en esas estancias, obrages y fábricas, donde con el nombre de mita se les esclaviza, se les aprisiona, se les carga en cuenta las obejas que mueren, las telas que se deterioran; siempre estan deudores, y jamás reciben cosa que sea de provecho”¹⁰⁵.

Así, pues, la situación económica del indio es descrita por Vidaurre como asfixiante e imposible de sostener; lo único que ha logrado sujetarlos “ha sido que las diversas castas tienen entre sí cierta rivalidad. Que el Indio es tímido y humilde, el Español leal y sufrido, y la religión es un freno que sujeta las mismas fieras según expresión de Montesquieu, y esta se respeta mucho en aquellos climas”¹⁰⁶.

Vuelve así Vidaurre al planteamiento de Viscardo –quien sostenía que el equilibrio entre las razas se había roto– para manifestar que existe “cierta rivalidad” y que era la religión el mayor freno. Evidentemente, entre Vidaurre y Viscardo no hay identidad de pensamiento, pero lo que interesa aquí es señalar la continuidad histórica en la problemática de la necesidad de un acuerdo de los grupos raciales para emprender la rebelión.

Igualmente, se ocupa Vidaurre de la condición del esclavo negro, diciendo: “Mi tema actual es, que se les trate en hombres no en fieras, no en cosas como disponían las leyes Romanas ...”¹⁰⁷.

El trabajo que se les obliga a realizar es excesivo: “El negro deja la hoz ó el arado cuando ya está próximo á morir ... el robo de una pluma se contempla mayor que el homicidio y el faltar á las tareas es un sacrilegio ... los cuerpos de aquellos hombres en perpetuas cicatrices llevan las vergonzosas señales de la crueldad de sus dueños”¹⁰⁸.

Vidaurre pide a las autoridades que cese el comercio de los negros. “Sería el gran día de la victoria de la humanidad, aquel en que se exterminase para siempre hasta el nombre de esclavitud. Si la naturaleza no nos crió diferentes; cierto es que no necesitamos la opresión para nuestra felicidad”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Vidaurre, Manuel Lorenzo de. *Plan del Perú ...* Cap. III, p. 37.

¹⁰⁵ *Ob. cit.* pp. 37 y 38.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 40.

¹⁰⁷ *Ibid.* Cap. XIV, p. 183.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 186.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 189.

Hasta aquí las ideas de Vidaurre están referidas a la situación antihumana de indios y negros con respecto al trabajo que se les obligaba a realizar para enriquecer a burócratas, agricultores y comerciantes, señalando igualmente que esta situación entraña el peligro de rebelión de ambas razas por ser las más oprimidas y explotadas.

Asimismo reclamará Vidaurre el derecho de ejercer el comercio libremente, atacando el sistema de estancos, monopolios y privilegios. Es necesario abolirlo porque impide el libre ejercicio del comercio y no permite una distribución adecuada de las riquezas del país. Para Vidaurre: “El principal objeto de la economía política no debe ser el aumento de las riquezas de una nación, sino la distribución de las riquezas entre los individuos de una nación; de modo que todos logren felicidad y abundancia”¹¹⁰.

Es conveniente que haya riquezas en un país, pero estas riquezas no deben quedar “estancadas en pocas manos, y la mayor parte de los socios esté sumergida en el hambre y la indigencia ... Si unos pocos logran la abundancia y muchísimos son indigentes, no puede haber libertad”¹¹¹.

Vidaurre, en su “Memoria sobre la pacificación de la América Meridional” de 1817, escribe la ruina económica y social a que ha llevado la guerra sostenida por España y los pueblos americanos leales contra los rebeldes.

No es posible, pues, que los métodos empleados por España, que han traído sólo ruina y deshonor a los americanos leales, los atraiga hacia la Corona, y más probable es que se produzca una reconciliación sincera entre ellos, ya que “la división entre los mismos americanos, ha sido el verdadero ejército de V.M.”¹¹² y, si esto se produce, quedará sentada la base eterna de la Independencia.

En estas circunstancias, sólo queda al gobierno español arreglar las contribuciones, purificar los tribunales de sátrapas codiciosos y soberbios, quitar los obstáculos que impiden el progreso del comercio y promulgar leyes que concilien los derechos de la soberanía con los justos pedidos del pueblo¹¹³. Si esto no se produce de inmediato, quedará definitivamente perdido el hemisferio americano para España.

El planteamiento de Vidaurre es claro y terminante. La monarquía absolutista habría de desoír sus razonamientos y, en vez de atender los justos reclamos del pueblo, aumentaría la represión con la consiguiente repercusión en el campo de la economía, la industria y el comercio, acentuando en esta forma, aún más, el malestar social existente en el virreinato.

En Riva Agüero la idea separatista se define con toda nitidez aduciendo causas terminantes de tipo económico y social. Considera que los intereses de la península son diametralmente opuestos a los de la América y que la prosperidad de aquella precisa que ésta permanezca en cadenas –y agrega– “para que una exista es preciso la destrucción de la otra”¹¹⁴.

Concluye Riva Agüero que teniendo en cuenta que: “El interés y la necesidad son los principios de toda sociedad. La situación física y moral de América es de no necesitar para nada á España, y esta sí para todo á la América”¹¹⁵.

Mientras exista monopolio comercial una será más rica y la otra más pobre. “De que resulta que jamas llegarán á combenirse, sino se ligan los intereses de ambas; y ésta es la obra de la libertad”¹¹⁶.

¹¹⁰ *Ibid.* Cap., XIII, p. 164.

¹¹¹ *Loc. cit.*

¹¹² Vidaurre, Manuel Lorenzo. “Memoria sobre la pacificación de la América Meridional”. En *Boletín del Museo Bolivariano* (Lima), año II, no. 13, setiembre-diciembre de 1929, p. 18.

¹¹³ *Art. cit.* p. 19.

¹¹⁴ Riva Agüero, José de la. “Las 28 causas de la revolución de América”. p. 70.

¹¹⁵ *Art. cit.* p. 74.

¹¹⁶ *Loc. cit.*

El tema de la libertad surge así en el terreno de la lucha ideológica como exigencia impostergable. La libertad ha de lograrse a cualquier precio. América ha tomado conciencia a través de un largo proceso de incorporación de nuevas ideas, que ésta constituye el fundamental atributo del hombre. Si España no se la concede por la vía racional, quedan otros medios de lograrla y el más eficaz es la guerra. Con el acuerdo de las fuerzas humanas de cada provincia, sin distinción de clases ni de razas, para pasar al acuerdo americano, la lucha podrá conducir definitivamente al logro de la libertad. La incorporación de las ideas de la ilustración constituyó así la base ideológica en que se desarrollaría la ideología de la Emancipación. Al esfuerzo de nuestros ilustrados debemos la formación de una conciencia nacional. A su afán de ilustrar al pueblo sobre su situación y sus derechos debemos su colaboración en la lucha por la Independencia. A sus producciones literarias les debemos los postulados básicos de la revolución. Fueron ellos los encargados de despertar y formar una nueva conciencia en el hombre peruano, conciencia que constituye la razón de nuestra existencia actual como nación amante de la libertad y de la justicia.

Conclusiones

La ideología humanista y la filosofía escolástica fueron las tendencias predominantes en la etapa colonial, en los siglos XVI, XVII y primera mitad del siglo XVIII.

Las ideas sobre el derecho de España al dominio y sobre la guerra justa; y el debate en torno a la naturaleza y capacidad racional de los indios se dio en concordancia con la ideología humanista reformista.

La filosofía escolástica trasladada de España al Nuevo Mundo se desarrolló en los centros de formación religiosa –agustinos, dominicos, mercedarios, franciscanos y jesuitas– y en las universidades. Las controversias estuvieron referidas a las preferencias por los filósofos que inspiraban a cada orden.

Las obras dejadas por los maestros de la etapa colonial son valiosas, permanecen en latín, y no son conocidas por los estudiosos de filosofía. Su traducción daría mucha luz en el conocimiento de nuestro pasado filosófico y de nuestra cultura colonial.

A mediados del siglo XVIII aumenta la oposición a la escolástica, sobre todo por la difusión de las ideas enciclopedistas y las ideas de la ilustración, lo que conduciría a la cancelación de la etapa colonial.

El análisis que hemos realizado de la transculturación filosófica en el Perú ha abierto una nueva problemática de investigación: ¿Cuáles fueron los efectos ideológicos y filosóficos que tuvieron lugar en Occidente causados por su encuentro con el Nuevo Mundo? Es sabido que el encuentro del Nuevo Mundo con Occidente produjo una renovación en todas las áreas del saber de finales del siglo XV, ya que la antropología, la epistemología, la ética, el conocimiento social y político se renovarían en tal medida que inaugurarán una nueva etapa en el desenvolvimiento de la filosofía moderna.

Bibliografía

- Abascal, Fernando de. "Ynquisición". En *Memoria de gobierno*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944, Tom. I.
- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute* (Predicación del Evmangelio en las Indias). Introducción, traducción y notas por Francisco Mateos S.J. Madrid, Colección España Misionera, 1952.
- Alvarez, Mariano Alejo. *Discurso sobre la preferencia que deben tener los americanos en los empleos de América*. Lima, Oficina de Ruiz, 1820.
- Aristóteles. *Política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Libro I, 1951. (Clásicos Políticos).
- Avalos y Figueroa, Diego de. *Miscelánea Austral*. Lima, primera parte, 1602.
- Baquijano y Carrillo, Joseph. "Elogio del excelentísimo señor don Agustín de Jáuregui, virrey del Perú". En *Boletín del Museo Bolivariano* (Lima), año 1, no. 2, Agosto, 1929.
- Baquijano y Carrillo, Joseph. "Plan del estado de las provincias de América". En *La causa de la emancipación del Perú*. Lima, Publicaciones del Instituto Riva-Agüero N° 26, 1960.
- Barreda Laos, Felipe. *Vida intelectual del virreinato del Perú*. 3ª. ed. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México, FCE, 1950, Tom. II.
- Constitución Política de la Monarquía Española*. Lima, Imprenta de los Huérfanos, 1812.
- Esteve Barba, Francisco. *Cultura virreinal*. Madrid, Salvat Editores, 1965.
- Hanke, Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid, Ed. Aguilar, 1959.
- Historiadores primitivos de Indias*. Ed. Atlas, 1946, Tom. I. (Biblioteca de Autores Españoles).
- Larroyo, Francisco. *La filosofía americana su razón y su sinrazón de ser*. México, UNAM, 1958.
- Leturia S.I., Pedro de. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835, I Epoca del Real Patronato 1493-1800*. Caracas, Ed. Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959.
- Llano Zapata, José Eusebio de. *Memorias histórico-físicas-apologéticas de la América Meridional*. Lima, Ed. Imprenta y Librería de San Pedro, 1904.
- Mejía de Fernangil, Diego. *Parnaso Antártico*. Sevilla, 1608.
- Mejía Valera, Manuel. *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. Lima, Imprenta de la UNMSM, 1963.

- Méndez Bejarano, Mario. *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid, Ed. Renacimiento, s/f.
- Mercurio Peruano* (Lima), Imprenta Real de los Niños Huérfanos, 1791-1795. Y Edición facsimilar (Lima), Biblioteca Nacional del Perú, 1964-1966, tom. I a XII.
- Mörner, Magnus. *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo, Instituto de Estudios Iberoamericanos, 1979.
- Nieto Velez S.J., Armando. Traducción castellana de “El índice del *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño”. En *Revista Histórica* (Lima), tom. XXXVI, 1987-1989, pp. 51-133.
- Pincherle, Alberto. “Notas acerca de un manuscrito inédito del P. Leonardo de Peñafiel”. En *Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad de San Marcos* (Lima), vol. XIII, no. 1-2, 1943.
- Proyecto de la constitución política de la monarquía española*. Cádiz, Imprenta Real, 1811.
- Redmond O’Toole, Walter. *La lógica en el virreinato del Perú*. Tesis mimeografiada. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972.
- Riva Agüero, José de la. “Las 28 causas de la revolución de América”. En *Boletín del Museo Bolivariano* (Lima), año II, no. 14, enero-marzo, 1930.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. *José de Acosta, un humanista reformista*. Lima, Imprenta Editorial Universo, 1970.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. “Ideólogos de la independencia peruana”. En *Quinto Congreso Internacional de Historia de América* (Lima, Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú), tom. III, 1972, pp. 133-157.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. “Francisco de Avila y la extirpación de la idolatría en el Perú”. En *Logos Latinoamericano* (Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas), año 2, no. 2, 1996.
- Salazar Bondy, Augusto. *La filosofía en el Perú*. 2ª ed. Lima, Ed. Universo, 1967.
- Torres Saldamando, Enrique. *Bibliografías de los antiguos jesuitas del Perú*. Lima, Imprenta Liberal, 1882.
- Unanue, Hipólito. “Decadencia y restauración del Perú”, *Mercurio Peruano* (Lima), Imprenta Real de Niños Expósitos, 3 de febrero e 1793, tom. VII, no. 218.
- Unanue, Hipólito. *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*. Barcelona, Tipografía la Académica, 1914, Tom. I.
- Vargas Ugarte, Rubén S.J. *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima, MCMXLI.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de. *Plan del Perú, defectos del gobierno español antiguo, necesarias reformas*. Philadelphia, Ed. Juan Francisco Hurtel, 1823.

Vidaurre, Manuel Lorenzo de. "Memorias sobre la pacificación de la América Meridional". En *Boletín del Museo Bolivariano* (Lima), año II, no. 13, noviembre y diciembre, 1929.

Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. "Propuesta al cónsul inglés en Livorno para que ayude a Túpac Amaru". En Raúl Ferrero. *El liberalismo peruano*. Lima, Tipografía Peruana, 1958.

Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. "Carta dirigida a los españoles americanos". En Rubén Vargas Ugarte S. J. *La carta a los españoles americanos*. 2ª. ed. Lima, Ed. Librería e Imprenta Gil, 1964.