

Juan Baltasar Maziel y su contribución a la enseñanza de la filosofía en el Río de la Plata

Juan Baltasar Maziel and his Contribution to the Teaching of Philosophy in the River Plate Region

*Juan Carlos Torchia Estrada*¹

Resumen

Se intenta una contribución al conocimiento de la enseñanza de la filosofía en el Colegio de San Carlos de Buenos Aires hacia fines del siglo XVIII. Para ello se examinan las propuestas de Juan Baltasar Maziel (1727-1788) para dicho Colegio en materia de Filosofía, Teología y Derecho. Esta información se complementa con la exposición de otras ideas jurídico-políticas de Maziel, en el contexto de su actividad eclesiástica.

Palabras clave: Filosofía en el Río de la Plata; siglo XVIII; Colegio de San Carlos de Buenos Aires; Juan Baltasar Maziel (1727-1788).

Abstract

The subject is the contribution of Juan Baltasar Maziel (1727-1778) to the teaching of Philosophy, Theology and Law in the Colegio de San Carlos of Buenos Aires, in the last third of the XVIIIth Century. In addition, other political ideas of Maziel are considered.

Keywords: Juan Baltasar Maziel (1727-1788); Teaching of Philosophy, Rio de la Plata, XVIIIth Century; Colegio de San Carlos of Buenos Aires.

Seguir la marcha de la filosofía en el Río de la Plata durante el siglo XVIII es, en alta medida, seguir las vicisitudes de su enseñanza. Para toda Hispanoamérica ése había sido también el caso en los dos siglos anteriores. La filosofía se había trasplantado a América como actividad de cátedra, y la escolástica, concebida como doctrina que debía mantenerse y reproducirse, encontraba en la enseñanza el medio apropiado para esa continuidad.

¹ Investigador de Historia de las Ideas en América Latina. Philosophy Contributing Editor, *Handbook Latin American Studies*. <jctestrada@verizon.net>

Por ese motivo la filosofía había estado, desde los comienzos de la colonización, vinculada a las instituciones de enseñanza superior. Pero mientras en México y Lima hubo universidad desde el siglo XVI, Buenos Aires debió esperar, para tenerla, a una década después de la Revolución de Mayo. El rey había aprobado su creación en 1778, pero veinte años más tarde seguía preguntando por unos informes sobre el proyecto, que había solicitado sin nunca recibirlos. Se han dado explicaciones no muy favorables a las autoridades locales sobre esta oportunidad perdida; pero finalmente hubo enseñanza superior en el Colegio de San Carlos desde el último tercio del siglo XVIII.

Correspondiendo a una tradición que se remontaba a la Edad Media, la filosofía no se enseñaba como fin en sí misma, sino como requisito obligado para el estudio de la teología. (Servía también para medicina, porque en Artes –Filosofía– se estudiaba la filosofía natural de Aristóteles). Los otros dos grandes campos (además de Filosofía y Teología) que podían enseñarse en una universidad eran Derecho y Medicina; pero no era infrecuente que se dictaran solamente Filosofía y Teología. Así fue durante largo tiempo en la Universidad de Córdoba, que en esto prolongaba lo que había ofrecido el Colegio Máximo de los jesuitas antes de tener la prerrogativa de otorgar grados universitarios. Y así fue en el colegio de San Carlos de Buenos Aires².

Esta relativa dependencia de la filosofía con respecto a la teología, y por consiguiente la mayor “jerarquía” de la segunda, coincidía con ciertas condiciones propias de la sociedad, además de cualquier otra consideración teórica o religiosa que se creyera válida: simplemente, las dos grandes fuentes de empleo para la gente letrada eran la Iglesia (desde un curato hasta un obispado, pasando por las diversas canonjías) y la administración del gobierno. De allí la utilidad práctica de la teología y el derecho. El

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

resto era el comercio (y lo que para él se producía) y las innobles labores artesanales, que pesaban como un estigma aun sobre los descendientes de quienes las ejercitaban³.

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

Nuestro muy limitado tema se destaca, naturalmente, contra el fondo general del pensamiento de la época. En el siglo XVIII hispanoamericano no hubo una gran doctrina dominante, como había sido antes el caso de la escolástica premoderna, o lo fue el positivismo después. Es un siglo que adquiere sus características más propias en su segunda mitad, y que de hecho se extiende hasta bien entrado el siglo XIX. Estuvo más deslumbrado por la ciencia que por la filosofía, y fue complejo, crítico y polémico, con variadas expresiones de ideas. Algunos de sus componentes fueron: (1) la enseñanza regular de la filosofía en colegios y universidades,

3 Decía en Lima Toribio Rodríguez de Mendoza en un escrito de 1794: “La común, y casi única carrera a que se destinan los americanos que se consagran a las letras es la de la Iglesia” (*Los ideólogos*, 1972, 119). También Mario Góngora: “Las universidades habían sido fundadas en las Indias con el fin específico de preparar sacerdotes para las misiones, canónigos para las catedrales, abogados para alegar en las audiencias y a uno que otro doctor en medicina: en síntesis, servidores de la Iglesia y del Estado” (Góngora, 2003, 162). En cuanto a los prejuicios de clase, el propio Maziel tuvo un serio y prolongado conflicto con las monjas clarisas porque el obispo había admitido a “una criollita pobre, hija de un sastre”, a la que las monjas, además y para colmo del oprobio, consideraban mulata (Probst, J. 1946, 118 ss).

más o menos adaptada a los cambios modernos; (2) en algunos sectores, una muy dura crítica a la escolástica y al “peripatetismo”; (3) la presencia de un cierto “eclecticismo”, que era, como declaración, la postulación de la libertad para elegir entre diferentes posiciones filosóficas sin sujetarse a ninguna en particular, pero que también podía servir para independizarse de la escolástica; (4) la insistencia en atender a las nuevas ciencias de la naturaleza, que ya eran suficientemente reconocidas en la región como para hacer insostenible la continuación de la filosofía natural aristotélica; (5) el desarrollo de un cierto periodismo científico; (6) los reclamos para imponer el estudio de las “ciencias útiles”, por oposición al tradicional estudio de la filosofía y de la teología; (7) los intentos de reforma de los planes de estudio, algunos de cuyos elementos eran la incorporación de las matemáticas como requisito para la física moderna, la abolición del dictado y el uso de la lengua vernácula frente al latín⁴. Estos planes no se referían únicamente a la filosofía, sino que se abarcaban también la teología y el derecho. Frente a estas notas en variada medida innovadoras se daba, como siempre, la defensa de la posición tradicionalista.

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

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

Maziel nació en Santa Fe (Santa Fe de la Vera Cruz), el 8 de setiembre de 1727. En diciembre de 1741 ingresó al Colegio de Nuestra Señora de Montserrat, en Córdoba. En febrero de 1742, después de mostrar suficiente aptitud en la lengua latina, se inscribió en el curso de Artes de la

⁴ De estos planes reformistas hubo varios, con mayor o menor éxito en su puesta en práctica. De ellos ofrecimos un resumen en Torchia Estrada, J. C. 2008-2009. Un trabajo mucho más extenso sobre el tema permanece inédito.

Universidad, entonces bajo la dirección de la compañía de Jesús. Siguió allí el curso tradicional de tres años, compuesto de Lógica, Física y Metafísica. Fue maestro en Artes a fines de 1746, cuando ya había cursado parte de la carrera de Teología. Recibió el doctorado en esta última disciplina en 1749. En 1750 marchó a Santiago de Chile a estudiar los dos derechos, y obtuvo los grados de licenciado y doctor en Sagrados Cánones y Leyes en 1754 (Probst, J. 1946, 56; Gutiérrez, J. M. 1915, 458.). A fines de ese año quedó habilitado como abogado.

Se radicó en Buenos Aires a su regreso de Chile, “consagrado ya de sacerdote” (Gutiérrez, J. M., 1915, 459). En 1768 obtuvo el cargo de canónigo magistral de la Catedral, formando así parte del Cabildo eclesiástico. Era además comisario del Santo Oficio y se destacaba como orador sagrado. En 1766 el obispo Manuel Antonio de la Torre nombró a Maziel “provisor y vicario general de la diócesis con las más amplias facultades”, y en 1773, al ausentarse de Buenos Aires para concurrir a un concilio en La Plata le agregó la condición de gobernador del obispado. Esta segunda designación provocó un conflicto con el gobernador Vértiz, que hizo difícil las relaciones de Maziel con él (Probst, J. 1946, 87, 108)⁵.

Entre 1770 y 1787 fue maestrescuela de la catedral, “cargo que suponía la supervigilancia y dirección de la enseñanza de las ciencias sagradas en el territorio de la diócesis” (Gutiérrez, J. M. 1915, 461)⁶.

De mayor magnitud –o con resultados más graves- fueron las desinteligencias de Maziel con el virrey Loreto. Este llegó a expatriarlo a Montevideo, donde Maziel murió en 1788⁷. Alcanzó sin embargo a redactar

5 Carbia, R. D. 1914, 166-169, pareciera entender que las dos designaciones fueron de 1773, lo que no es probable. Vértiz logró una orden real para deponer a Maziel, que no se concretó.

6 Maziel ha sido considerado también como precursor del género gauchesco en la literatura del Río de la Plata, por un poema que compuso en lenguaje popular (Barcia, P. L. 2001).

7 Dice Gutiérrez de Loreto: “...magistrado que con frecuencia confundía la firmeza con el despotismo y el poder con la arbitrariedad”. Y de Maziel: “Aquel sacerdote tan acariciado del favor popular, tan respetado por su dignidad...; tan merecedor de

su descargo ante el rey, y éste lo exculpó, obligando a Loreto a restituirlo; pero Maziel no pudo disfrutar de esa reivindicación, porque murió un poco antes de que la noticia llegara a Montevideo. Esto permitió a Loreto ocultar la decisión de la Corona, y lo salvó de la humillación de restituir a Maziel, que había tenido amplio apoyo en la población de Buenos Aires⁸.

Hasta donde el indicio lo permite, por el contenido de la biblioteca personal de Maziel puede atisbarse algo de su posición, o por lo menos de lo que consideraba conveniente conocer. En medio de una cantidad de obras de derecho (canónico y civil), teológicas y de historia eclesiástica, se encuentran autores como Gassendi, Wolff, Hobbes, Montesquieu, Rousseau (*Contrato*), Verney (*Verdadero método de estudiar*), Feijóo, Voltaire (*Siglo de Luis XIV*), Grocio y Puffendorf para derecho natural y de gentes, y el *Diccionario* de Bayle, todo lo cual no deja de indicar un criterio liberal en la selección. En derecho político estaban Solórzano, Avendaño, “las *Cien empresas* de Saavedra Fajardo”, y las *Instituciones* del barón de Bielfeld, que tanto apreciaba el obispo Pérez Calama en Quito. Hay autores que solían ser recomendados por los reformadores hispanoamericanos de planes de

gratitud por los servicios que había prestado a la comunidad en mil ocasiones y con especialidad en la organización de los estudios públicos de que fue primer cancelario en 1772...” (Gutiérrez, J. M. 1915, 461). Gutiérrez dedica amplio espacio al conflicto con Loreto, de cuya naturaleza dice: “Todas las culpas achacadas a éste [Maziel] por el virrey se relacionan con la disciplina eclesiástica, con las funciones de los canónigos, con las atribuciones del vicepatronato y con la inteligencia de las leyes y reales cédulas que reglaban las relaciones entre el virrey y el sacerdocio en el desempeño de su ministerio” (*ibid.*, 462). Gutiérrez vio un “Manifiesto histórico legal de la inocencia del doctor Juan Baltasar Maziel, etc.”, que utiliza en su exposición.

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

estudio de la época, como Fleury, Calmet y Duhamel. Se encuentran otros que se consideraban jansenistas, con cualquier extensión que este calificativo tuviera en los tiempos de Maziel: Fontaine y Lemaistre de Sacy, Crévier, Rollin, Pluche. No podían faltar Natal Alejandro y Daniel Concina, con los que luego nos encontraremos. También un antijansenista, como Tomás Sánchez, y naturalmente obras de Escritura y de teología en general⁹.

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

[E]n aquellas épocas, en que en la vida política de la colonia se repetían los conflictos entre las jurisdicciones civil y eclesiástica, en proporción al grado de intolerancia de que estaban poseídos los representantes de la iglesia y los guardianes del Regio Patronato, tuvo Maziel frecuentes ocasiones de lucir la extensión de sus luces en la materia de sus estudios favoritos, sosteniendo, por ejemplo, con su pluma y a costa de su reposo, a los ilustrísimos prelados de la iglesia de Buenos Aires, los señores don José Antonio Basurco y D. Manuel Antonio de la Torre, en los ruidosos debates y querellas que se suscitaron contra su dignidad... (Gutiérrez, J. M. 1915, 459).

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

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

Al igual que en otros casos en Hispanoamérica, el Colegio de San Carlos de Buenos Aires fue posible gracias a los recursos materiales

9 Probst, J. 1946, 167-174, comenta con detenimiento el contenido de la biblioteca, y da la nómina completa en el Apéndice 1, 351 ss.

y financieros que habían dejado disponibles los jesuitas tras su expulsión en 1767. Para decidir sobre el uso de esos recursos y aprobar planes que reemplazaran la enseñanza de la Compañía se crearon en diversos lugares de Hispanoamérica juntas especiales, que en el caso del Río de la Plata se llamó Junta de Temporalidades.

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

2. Propuestas para la enseñanza superior

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

2. a La filosofía en el Informe del Cabildo Eclesiástico de 1771

Como se anticipó, para auxiliar a la Junta de Temporalidades en la utilización de los recursos disponibles con motivo de la expulsión de la Compañía, el gobernador Vértiz solicitó sendos informes a los cabildos

eclesiástico y secular. Maziel era el miembro más destacado del primero, y Juan Probst, su biógrafo, supone que el informe salió de su pluma. Juan María Gutiérrez había sido de la misma opinión.

El informe del Cabildo eclesiástico proponía la constitución de un colegio convictorio (residencia de alumnos) y una universidad pública. Se refería naturalmente al estado de los edificios existentes y entraba en los detalles financieros para sostener el proyecto, que no son nuestro tema central. También determinaba cuáles serían las autoridades superiores del colegio: un rector, un vicerrector y dos pasantes para Filosofía y Teología respectivamente¹⁰. Las constituciones serían las mismas del Colegio de Montserrat de Córdoba, con las necesarias adaptaciones. Por supuesto se refería a la injusticia de que una ciudad como Buenos Aires no tuviera el nivel de enseñanza que ya tenían otras, que el Cabildo consideraba de menor importancia relativa.

El patrón y titular de dicho colegio puede ser el angélico doctor Santo Tomás de Aquino”, decía la recomendación, pues su doctrina es “la que quiere nuestro soberano que se enseñe y siga en sus dominios” (Gutiérrez, J. M. 1915, 252). Advertía también la conveniencia de que el Colegio fuera real, para que bajo la protección del soberano se aseguraran sus “progresos y adelantamientos (*ibid.*, 252).

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

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

otra por la tarde. Más importante es esta declaración, que ha sido muchas veces recordada:

No tendrán [los profesores] obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar o por los principios de Cartesio o Gassendo o de Newton o alguno de los otros sistemáticos, o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan útilmente trabajan las academias modernas. Pero en caso de seguir a Aristóteles, habría de ser según la inteligencia del angélico doctor y de sus discípulos” (*ibid.*, 255).

El lenguaje de esta declaración es el del eclecticismo muy particular de quienes en la época trataban de sacudirse el rigorismo escolástico en física; pero el contenido implicaba una apertura a las expresiones modernas que más se seguían. Es una expresión de libertad de doctrinas, ya que no hay preferencia por ningún autor. (Newton sería más tarde preferido a Descartes y Gassendi). Dejaba todavía abierta la posibilidad de seguir a Aristóteles, pero dado el peso de la afirmación inicial, esto último pudo ser una concesión a cualquier posible posición tradicionalista, para de ese modo evitar oposición al plan¹¹. (En la parte correspondiente a Filosofía, el informe no dice nada sobre Lógica ni sobre Metafísica).

Las cátedras de Teología, según el mismo informe, debían ser cuatro: Teología escolástica, Teología Dogmática, Maestro de las Sentencias y Teología Moral. “En la teología escolástica y en la dogmática, especialmente sobre las materias de gracia y predestinación, se seguirá exactamente la doctrina de San Agustín y Santo Tomás, procurando huir en cuanto sea

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

posible de aquellas cuestiones puramente abstractas y especulativas que poco o nada sirven para establecer los dogmas de nuestra fe y verdades de nuestra religión, y prefiriendo a todo argumento los que se toman de la autoridad de la sagrada escritura, tradición de la Iglesia, definiciones de los concilios y común sentir de los Santos Padres” (*ibid.*, 256). En este párrafo se dan mezcladas dos cosas. Una, muy reiterada en la época por los innovadores: la aspiración a una teología más simple, o en otras palabras, diferente de la teología escolástica, con su abundancia de cuestiones que muchos consideraban “inútiles”. Este era un reclamo generalizado en toda la región por parte de aquellos que no aceptaban enteramente la tradición establecida. De ahí, como se lee en el texto, la vuelta a la Escritura, los Santos Padres, los concilios, la historia de la Iglesia: lo que dirán más tarde Gamarra, Varela y tantos otros¹². El otro aspecto, apenas expresado en pocas palabras (pero que entendían muy bien quienes leían el informe), era la referencia a la gracia y la predestinación, que aludía a una larga y enconada polémica, cuyos polos opuestos eran el jansenismo, por un lado, y ciertas teorías defendidas por los jesuitas, por otro.

El jansenismo, que derivaba de la doctrina teológica de Cornelius Jansenio (1585-1638) expuesta en su obra *Augustinus* (póstuma, 1640), sostenía que la naturaleza humana estaba inclinada al mal por el peso del pecado original y era incapaz de salvarse sin la gracia de Dios¹³. A las alturas del siglo XVIII que ahora nos ocupa se puede hablar de un jansenismo tardío, que es más bien un movimiento de reforma de la Iglesia y una moral rigorista. La posición que se enfrentaba a la visión pesimista del jansenismo era la del jesuita Luis de Molina en su *Concordia liberi arbitrii cum gratia donis*, (1588), donde la voluntad libre le daba al hombre una posibilidad de salvación que se contraponía

12 Ya la Compañía de Jesús, en una Congregación General de 1706, se inclinaba por este cambio en la enseñanza de la Teología (Chiaramonte, J. C. 1989, 44-45).

13 Las ideas jansenistas fueron defendidas por la escuela de Port-Royal, especialmente por Arnauld y Pascal (éste en sus *Cartas provinciales*). La defensa del jansenismo por estos autores consistió, en buena parte, en oponerse a lo que suponían una interpretación equivocada de las tesis del *Augustinus*.

a la férrea predestinación¹⁴. Esto es lo que estaba en el trasfondo de las breves palabras del informe del Cabildo eclesiástico sobre el tema. Maziel, sin embargo, deja sentada la posición pero no elabora el asunto; en parte, tal vez, porque al tratarse de prescripciones para la enseñanza y no de un escrito especial sobre el tema, la indicación general podía ser suficiente.

Continuaba así el informe, siempre en la parte correspondiente a la teología: “En Teología Moral se seguirá asimismo al doctor angélico, según los principios que tan sólidamente han ilustrado sus dos célebres discípulos modernos, Natal Alexandro y Daniel Concina, arrojando el probabilismo en todas aquellas relajadas opiniones que han brotado de esta inficionada raíz, y tomando los argumentos para probar sus conclusiones de los mismos lugares ya expresados” (Gutiérrez, J. M. 1915, 256)¹⁵. Y para

14 La Universidad de París condenó cinco proposiciones de Jansenio vinculadas a la doctrina de la predestinación. Estas proposiciones fueron declaradas heréticas por Inocencio X, en 1653, lo que confirmó Alejandro VII en 1656. La bula *Unigenitus* (1713) condenó la obra del jansenista Pasquier Quesnel, líder del movimiento por entonces. El jansenismo se refugió principalmente en Holanda. “Ya en 1689 el cardenal Aguirre distinguía tres clases de jansenistas: (1) el reducido grupo de los que sostenían contra viento y marea los errores teológicos condenados por la Iglesia; (2) el nutrido grupo de los que demostraban celo por una disciplina más rigurosa y principios morales más firmes; (3) el muy numeroso de los que se oponían a los jesuitas” (Tomsich, M. G. 1972, 26). Y la misma autora en otro lugar: “Al concepto del hombre pecador pero dotado del libre albedrío que le hace árbitro de su salvación espiritual, según la doctrina de Molina, se contraponen la visión sombría del ser humano irremediamente avasallado por el mal. Su alma, en constante conflicto entre la concupiscencia y el amor de Dios, sólo con el auxilio de la gracia divina puede aspirar al bien espiritual y superar la atracción terrenal; [...] La difusión de estos principios austeros e irremisibles se opera principalmente por Jean de Hauranne, abad de Saint Cyran” (*ibid.*, 28). El mote de ‘jansenista’ lo aplicaban los jesuitas a quienquiera que se opusiera a sus ideas. Así, se llamó jansenista al clero español que aceptaba las prerrogativas eclesiásticas que reclamaba el rey.

15 Conocido como Natal Alejandro en español, se trata de Alejandro Noel (1639-1725),

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

La Corona estaba entonces decidida a suprimir las doctrinas jesuitas: las políticas ante todo (Suárez, Mariana), pero también las morales. La obligación de seguir a Concina en teología moral se revela en una real cédula de 1778¹⁶. Otra muestra es un decreto del gobernador Vértiz, parte de cuyo contenido se encuentra en un documento de la orden dominica en Buenos Aires: “Me hallo con especial encargo de Su Majestad para advertir a los Provinciales de las órdenes que habiéndose notado la relajación de la doctrina que enseñaban los Regulares expulsos, desea Su Majestad se destierre enteramente, y se sustituya [con] la de San Agustín y Santo Tomás, enseñándose [...] la teología moral de Natal Alexandro y Daniel Concina, para desterrar la laxitud en las opiniones morales, y se restablezca la moral cristiana” (Di Stéfano, R. y L. Lanata, 2000, 141).

Como pudo verse, en consonancia con la orientación de la Corona y consecuente con su actitud antijesuita, Maziel rechazaba el probabilismo. Esta doctrina de teología moral sostenía que era posible, para la corrección ética de una acción, guiarse por una opinión fundada y probable aunque hubiera otra que fuera más probable. Esto daba mayor margen de libertad al sujeto, y a pesar de su formulación general se prestaba para la solución de casos de conciencia (casuística). A esta posición, más favorable a una libre decisión, se opuso el probabiliorismo, defendido frecuentemente por los dominicos, que obligaba, en caso de duda, a atenerse a la opinión más probable, y no a una opinión probable cualquiera¹⁷. Básicamente, lo que

dominico, galicano y jansenista, que se opuso a la bula “Unigenitus”. Su *Historia eclesiástica* fue incluida en el Índice Romano en 1684. Daniello Concina (1687-1756): teólogo moral dominico, famoso como predicador. Generó controversia su *Storia del probabilismo e rigorismo* (1743), contra la que reaccionaron los jesuitas. Igual efecto ocasionó su *Theologia christiana dogmatico-moralis* (1749-1751).

16 Véase la Introducción de Juan Probst a *Documentos para la historia argentina* (1924, LXV).

17 Algunos consideran a Bartolomé Medina, teólogo dominico del siglo XVI que enseñó en Salamanca y fue discípulo de Vitoria, como el introductor del probabilismo, pero

importa para nuestro propósito es, por un lado, que en la discusión se presentaron un extremo “laxista”, atribuido a los jesuitas, y otro rigorista, del cual una expresión saliente fue el “jansenismo”; y por otro, que Maziel se inclinaba por la posición más exigente¹⁸.

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

En cuanto al derecho, considera Maziel indispensable –como era previsible– una cátedra de Derecho Canónico, cuyo principal objeto sería el estudio de las Decretales de Gregorio IX, con ayuda de la historia eclesiástica, porque sin ella no se entienden los hechos que originaron las consultas y las respuestas dadas por los papas¹⁹.

En lo referente al Derecho Civil, una de las principales cuestiones era la relación entre la legislación propia y vigente en el reino, o “derecho patrio”, y la tradición del derecho romano (Instituta, Digesto, etc.). Con respecto a este último, el informe consideraba que no debería

también se ha sostenido que su posición no se identifica con el probabilismo posterior, además de que no desarrolló detalladamente esa posición.

18 Existe otra expresión de Maziel sobre este tema. Se trata de su opinión sobre un caso en que se planteaba el intercambio de una niña cristiana española en poder de los indios por otra, hija de indígenas y convertida al cristianismo. No interesa aquí el detalle de la discusión, ni si Maziel resolvió adecuadamente la cuestión o no. Pero en el texto del dictamen se lee: “El Dr. Maziel disiente de los doctores limeños [que también se habían expedido sobre el caso] y es de opinión que, *debiéndose en los casos de duda tomar el camino más seguro*, no puede lícitamente entregarse la india cristiana por el interés de recuperar la cautiva española” (Gutiérrez, J. M. 1915, 486). El subrayado es nuestro, y en su brevedad es expresión de una posición antiprobabilista.

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

dársele gran latitud a su enseñanza, por ser “un derecho [el romano] que se halla abolido y sin fuerza de ley [...] desde que se publicó el Fuero Juzgo por nuestros reyes godos...” (Gutiérrez, L. M. 1915, 257). Se reconocía sin embargo que la Corona permitía el mantenimiento de la tradición romanista porque, aunque no tenía fuerza de ley, valía “por estar sus decisiones fundadas en los principios del derecho natural y de gentes. Servía, entonces, no como ley, sino como razón natural en los casos en que no estén definidos por nuestro derecho” (*ibid.*, 257). Pero consideraba también que en la práctica era imprescindible el otro derecho, el vigente en la sociedad, “legítimo y verdadero”, porque era el que se practicaba en los tribunales y “en la decisión de las causas”. A ese debían especialmente consagrarse los jóvenes. Por eso era preciso añadir tres cátedras: Derecho de Partidas; Recopilación de Castilla; Derecho Municipal de Indias. El Cabildo aventuraba la idea de que la futura universidad “tendrá la gloria de ser la primera que se propuso la enseñanza [del] que es el verdadero derecho nuestro” (*ibid.*, 258).

No obstante esa declaración, la dualidad entre un derecho que sirve como base general y otro que es el vigente, propio y utilizado en la práctica, era un asunto muy discutido en la época, y en algunos casos el problema se reducía a la cuestión de cuánto tiempo y extensión debía dedicarse al derecho romano. El obispo Pérez Calama en Quito y Rodríguez de Mendoza en Lima se oponían a su enseñanza. En otros casos la actitud era más moderada. Raúl Orgaz ha señalado que esta cuestión (como casi siempre) también se ventilaba en España²⁰.

20 “En cuanto al contenido de la enseñanza del derecho, es notorio que, durante el siglo XVIII, se entabla una lucha en la península entre los romanistas y los partidarios de la enseñanza universitaria del derecho nacional. Los historiadores del derecho español, desde Martínez Marina a Altamira, han recordado documentos en los cuales se advierte el favor ‘que continuaba gozando, entre los letrados, las doctrinas de libros y autores extranjeros’, a la vez que se deplora ‘la mayor estimación que en los Tribunales se seguía concediendo a las leyes civiles y canónicas sobre leyes, ordenanzas, pragmáticas, estatutos y fueros de estos reinos’. Esa reforma universitaria se refleja también en América...” (Orgaz, R. 1938, 262-263).

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

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

Recomendaba también el informe que los primeros catedráticos fueran designados por las autoridades, pero que toda vacante posterior se llenara por oposición.

En síntesis, estas recomendaciones están en una tónica reformista, con amplitud para tratar la física, buscando aligerar la teología de las cuestiones escolásticas, y dando mucha importancia a los estudios de derecho, en los cuales se acentúa el “derecho patrio” frente al derecho romano, aunque Maziel tiene para este último una actitud moderada. Por último, este informe de 1771 es contemporáneo de la reforma de la Universidad de Salamanca –como lo había observado Juan María Gutiérrez-, donde el claustro de esa universidad española no tuvo, por lo menos en materia de física, la liberalidad de las recomendaciones de nuestro cancelario. (Véase nota 11).

2. b Orientación de los estudios de Teología

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

“principalmente en las materias de predestinación y de Gracia” (*Documentos para la historia argentina* 1924, 108). Aunque dictarán Teología Escolástica, “fijarán su principal atención en establecer los dogmas de nuestra Religión [...] evitando las prolijas discusiones de aquellas cuestiones puramente metafísicas, y que no tienen otra utilidad que la de ejercitar el ingenio, y contrayéndose a las que conducen al esclarecimiento del dogma, de suerte que sus tratados sean propiamente de Teología Escolástica Dogmática”. Se buscaba que los estudiantes aprendieran “lo que se disputa entre católicos y lo que divide a éstos de los herejes” (*ibid.*, 108). Era, otra vez, la tendencia ya referida a suprimir o disminuir la importancia de la teología escolástica, por considerarla abstrusa, mezclada con las omnipresentes cuestiones inútiles que tanto se criticaban. Se decía que en la teología escolástica importaba más la interpretación de Aristóteles que las fuentes originarias de la religión. En la misma tendencia estaría más tarde el Plan de Gregorio Funes para la Universidad de Córdoba, que era uno entre varios con la misma orientación. Los innovadores querían, en algunos casos, suprimir la teología escolástica y reforzar la dogmática, incorporando materiales de la Sagrada Escritura, los Santos Padres y los concilios. Maziel está en general en esa línea, pero combina los títulos: “Teología Escolástica Dogmática”.

Había también divergencias en otros sentidos. Algunos creían que el contenido dogmático y no especulativo era lo mejor para combatir las herejías, en tanto los tradicionalistas pensaban que para ese combate se requería la dialéctica de la teología de base aristotélica. En este último sentido se había expresado el claustro de la Universidad de Salamanca en 1771, agregando que el material de Padres y concilios (el que buscaban Maziel y muchos otros) era muy pesado para los alumnos. Maziel pensaba que una teología escolástica revitalizada por la dogmática sería más útil para enfrentar el problema de la herejía.

Como en el escrito de 1771, y casi con las mismas palabras, la referencia a la gracia y la predestinación es una posición firme, pero sin desarrollo. Al recomendar a Santo Tomás parece salir de la disyuntiva que presentaban las dos mayores posiciones en pugna. (Véase nota 13).

En cuanto a la Teología Moral, de igual modo que en el plan del Cabildo eclesiástico, también se seguiría a Santo Tomás; pero el catedrático

no sólo se apartará del probabilismo, sino que “proscribirá aquellas opiniones, que son consecuencias y frutos de tan viciada raíz” (*ibid.*, 108), y seguirá la doctrina del Evangelio y los Santos Padres. Evitará “las disputas puramente metafísicas, que poco o nada sirven para arreglar en la práctica las acciones humanas, que es el objeto de la Teología Moral” (*ibid.*, 109). Lo dicho sobre la teología moral corrobora lo afirmado en relación con la teología escolástica, y confirma, como observamos anteriormente, la situación de Maziel en la corriente de los que querían lograr una simplificación de la teología que sirviera para volver a las fuentes dogmáticas e históricas del cristianismo.

Otras prescripciones son de menor interés para nosotros, porque se refieren al desarrollo de las clases, las sabatinas, las academias, los actos públicos, los exámenes y los ejercicios de devoción. Conviene detenerse un momento, sin embargo, en los actos de disputa o argumentación. Estos eran actos de discusión (más propiamente, de disputa) que se utilizaban como una especie de examen o para mostrar el aprovechamiento de la enseñanza en una institución. Como estas discusiones habían dado muestra, tradicionalmente, de excesos verbales y aun de agresividad, fueron muy criticadas; pero aun los más innovadores y a pesar de aquellas críticas, no los abandonaron del todo. Maziel no fue excepción; por el contrario, es muy detallado en los pasos del procedimiento a seguir en ellas, tanto en los actos privados como en los públicos (anuales, a cargo de alumnos sobresalientes)²¹.

2. c El texto de Goudin

Las dos intervenciones que hasta aquí se han mencionado, en materia de filosofía y teología, respectivamente, fueron, en realidad, de naturaleza programática: indicaban las materias a estudiar y fundamentaban esas recomendaciones. Pero hubo otra ocasión en que Maziel trató de influir en los estudios de Filosofía: fue con motivo de la utilización del manual de Antoine Goudin sobre Lógica y Metafísica. Lo hizo en una “Presentación”

21 Un buen ejemplo (y muy gráfico) de esos excesos, para el caso de la Universidad de México en el siglo XVI lo da Francisco Cervantes de Salazar, 1939, 28, 34-46.

de 1785 que dirigió al virrey (Loreto, tan luego) sobre sus funciones como cancelario y regente del Colegio de San Carlos, y sobre la apertura y provisión de la cátedra de Filosofía. De hecho fue una discusión entre Maziel y la Junta de Temporalidades, que Maziel perdió²².

Goudin, dominico de la segunda mitad del siglo XVII, había sido muy utilizado en la enseñanza. Fue el preferido por el claustro de Salamanca en su reforma de 1771. A Goudin se volvió en el Nuevo Reino de Granada cuando se consiguió anular el plan de reforma que había elaborado y puesto en práctica Moreno y Escandón. El obispo De la Torre, que hizo a Maziel provisor y gobernador del obispado, había traído un cajón de ejemplares del Goudin²³. No obstante, Maziel se opuso a que se enseñara Lógica y Metafísica por ese manual²⁴.

22 Los textos de la polémica entre Maziel y la Junta se encuentran en Chiaramonte, J. C. 1989, 127-137, de donde los tomamos. También pueden verse en *Documentos para la historia argentina* 1924, 71-82, pero preferimos utilizar la versión más accesible. La mencionada obra de Chiaramonte y otras del mismo autor se cuentan entre lo mejor que se ha escrito sobre la historia de las ideas en el Río de la Plata en el siglo XVIII.

23 Dice Mariluz Urquijo en Maziel, J. B. 1988, 17-18, mencionando la escasez de libros en Buenos Aires en esa época: “Si se trata de proporcionar textos escolares de los que se necesitan varios ejemplares se suscitan tales problemas que requieren la intervención de las autoridades de más alto nivel. Es el propio obispo de la Torre quien dispone traer un cajón de manuales de filosofía de Goudin para repartir entre los estudiantes del convento de Santo Domingo y es el mismo prelado quien sugiere al Rey el envío de libros para la enseñanza de la latinidad. Recogiendo la idea del obispo, [...] el Consejo de Indias notifica a los apoderados de la Compañía de Libreros de la Corte el vacío porteño de obras de gramática y de estudios latinos”. Para atender a una consulta de la que hablaremos más adelante, Maziel mencionaba también la falta de libros de jurisprudencia civil y canónica y de teología moral (*ibid.*, 62).

24 Goudin (1639-1695) fue considerado por el *Dictionnaire de Théologie Catholique* como uno de los profesores de Filosofía y Teología más destacados de la segunda mitad del siglo XVII. La obra que se utilizaba era su *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata tom. IV comprehensa* (1671), con ediciones hasta fecha tan tardía como 1859. La misma fuente considera que era “una excelente exposición de

El texto había sido recomendado por la Junta de Temporalidades, y Maziel se dirigía al virrey para que se anulara esa selección. Dice el cancelario de la *Lógica* de Goudin que no es dialéctica, es decir, “arte que enseña a razonar debidamente y conocer las operaciones de la mente”, sino “un conjunto disforme de cuestiones, las más inútiles, y muchas perjudiciales, en que no solamente se desconoce la noción propia de la lógica, sino que por su medio se preocupa de tal suerte la mente de los jóvenes que, al cabo de un año, los más ni idea tienen de lo que es verdadera dialéctica”. “Todo el mundo sensato” –continuaba Maziel– “arroja hoy como perjudiciales semejantes lógicas, y no se da a la estampa curso alguno nuevo, ni se imprimen ya tesis, de las que componen sus difusos tratados”. Con espíritu de renovación vuelve a proponer que los profesores adopten la modalidad de la “secta ecléctica”, es decir, la libertad de seleccionar las tesis que mejor estimen, en los asuntos “que no dependen de la revelación”. Esta modalidad, dice, “ha producido las grandes ventajas que logra el estado actual de la filosofía” (Chiaramonte, 1989, 129)²⁵.

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

las teorías fundamentales de la filosofía escolástica”. Por esta misma característica, algunos querían reemplazarlo, y otros, mantenerlo.

25 Dice Maziel que la secta ecléctica reconoce “por autor a Potamon de Alejandría, que floreció en el siglo de Augusto y que sin adoptar sistema alguno por entero, toma sólo de cada uno los principios que tiene por más verdaderos...” (*ibid.*, 129). En efecto, Potamón o Potamon murió en 14 d. C. y según Diógenes Laercio realizó una selección de tesis de diferentes escuelas. La mención que se hacía de él no era una adhesión a cualquier doctrina de ese filósofo, sino una actitud de libertad, para seleccionar y decidir.

Admite Maziel que al arreglarse originariamente los estudios del Colegio se había acordado adoptar provisionalmente la Lógica y la Metafísica de Goudin, y así procedieron los primeros cuatro profesores de los Reales Estudios (Carlos José Montero, Vicente Juanzaras, Carlos García Posse y Pantaleón Rivarola), ya que en la ciudad no se hallaba “curso alguno íntegro de filosofía moderna”. A esto se unió el intento de “cohibir la enseñanza de la doctrina suarística, a la que naturalmente habían de propender los maestros, como que habían estudiado en las escuelas de los jesuitas” (*ibid.*, 129)²⁶. Como consecuencia, los cuatro primeros profesores, arriba mencionados, se vieron “no poco embarazados” para enseñar la física moderna utilizando la base escolástica del Goudin; y por eso, los dos profesores siguientes (Juan José Paso y Luis José Chorroarín), que aprovecharon “los cursos de filosofía moderna que se hicieron venir de España, abandonaron dicha lógica y metafísica [de Goudin], y se dedicaron a componerlas y ordenarlas por sí mismos, según el método, reglas y principios de los modernos, a que se siguió el notable aprovechamiento de los jóvenes y complacencia de cuantos se interesaban en el adelantamiento de estos estudios” (*ibid.*, 129).

Pero la Junta Provincial de Temporalidades, que había determinado, en conflicto con el cancelario, la utilización de Goudin, dice, por medio de su defensor en una presentación de febrero de 1785, que no disputa el valor de la filosofía moderna frente a la peripatética; pero esto sólo en general, porque si se hace la comparación de las dos filosofías “con respecto preciso de su conducencia al importantísimo estudio de la sagrada teología según el estado en que hoy se halla...” (*ibid.*, 131), entonces no cabe duda de que la peripatética es más conducente a ese fin²⁷. Y así será

26 Esta preocupación de eliminar por completo las doctrinas jesuíticas fue la misma que motivó que la Universidad de Córdoba, tras la expulsión de la Compañía, quedara a cargo de los franciscanos, a pesar de que la real orden la cedía al clero secular. La razón alegada fue que el clero secular se había formado con los jesuitas (Maziel incluido).

27 Es decir, si se partía de la importancia de la teología en su concepción tradicional (“según el estado en que hoy se halla”), la filosofía moderna no podía llenar la función que cumplía Aristóteles. Por eso los reformadores querían una teología distinta (simple

“mientras la teología no se reduzca a un método o compendio del puro dogma...”. (*Ibid.*, 132). La lógica y la metafísica aristotélicas “que digan menos consonancia para la explicación de los sistemas modernos, son útiles y convenientes para ilustrar a los jóvenes en los preliminares de la sagrada teología a que generalmente se dedican en estos países después de la filosofía más que a otras ciencias naturales...”. Por lo tanto, le parece mejor al defensor de la Junta el criterio adoptado por los cuatro primeros profesores, y no el caso de los dos últimos –según había referido Maziel-, porque “la libertad de los catedráticos en formar método a su arbitrio prefiriendo en todas sus partes la filosofía moderna es susceptible del riesgo de aventurar los progresos de la enseñanza pública que hasta aquí se han logrado...” (*ibid.*, 132). En consecuencia, refrenda la recomendación de la Junta, sin obstáculo de que el catedrático pueda reemplazar algunas cuestiones de Goudin por otras mejor tratadas por los modernos, y sin afectar la doctrina de Santo Tomás.

En el mismo día la Junta llegó a un acuerdo en el que formalizaba el desacuerdo con el cancelario, y consideraba que una modificación de esa naturaleza debería ser aprobada por Su Majestad. Se reitera el argumento de que los jóvenes no estudian filosofía como un fin en sí mismo, sino “con

y “pura”), expresión de las grandes fuentes del dogma, en la cual Aristóteles no fuera necesario. (Esta orientación teológica es la que ya vimos en el propio Maziel). Y si se lograba que Aristóteles ya no fuera necesario para la teología, ¿para qué adoptar su lógica y su metafísica, que representaba Goudin? El defensor parece admitir que pueda haber otro estilo de teología, pero se mantiene en el plano de la teología al uso. Desde el otro punto de vista, si no se cambiaba la concepción de la teología, y ésta resultaba tan útil en la práctica para el estudiante, no era conveniente salirse del cauce aristotélico. Esta era la misma Junta que había aceptado la libertad para adoptar autores modernos en la física. Lo que mostraría una vez más que no era difícil abandonar la posición tradicionalista en física, especialmente la experimental, que se consideraba “amena” y no central en el curso de los estudios; pero esa libertad no se aceptaba sin más en filosofía y teología. De tal modo, cuando se quiere mostrar la “modernidad” de la filosofía colonial por la presencia de autores modernos en la física, no siempre se está viendo el panorama completo.

el fin de cursar después la teología escolástica, y la jurisprudencia, para cuyas facultades y con especialidad la primera, conduce mucho mejor sin comparación el sistema del filósofo [Aristóteles] que la secta del referido Potamon...” (*ibid.*, 134-135). Otra razón era que, aceptado que los estudios teológicos se harán por Santo Tomás, la filosofía más apropiada era la aristotélica. Decían apoyarse en Feijóo, sin detalle de fuente (*ibid.*, 135)²⁸.

Estas conclusiones se transmitieron, también en el mismo día, al virrey. Se decía que el cancelario quería “desterrar la antigua escuela peripatética”; pero no será feliz esa decisión, porque “faltan principios ciertos con que formar ideas sólidas y pensamientos arreglados”. Las nuevas ciencias se quieren introducir con precipitación, “sin maestros, libros escogidos e instrumentos acomodados” (*ibid.*, 136)²⁹. Y confiando en una táctica dilatoria que haría perder impulso a la iniciativa de cambio, terminaban: “Dejemos que estas ideas filosóficas se extiendan y maduren con buenos principios, que tiempo hay para que el genio de la nación, dispuesto a sutilezas, las reciba y promueva con tesón y empeño” (*ibid.*, 137). En el ínterin se podía continuar con la práctica ya establecida.

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

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

29 En otras partes (en la reacción contra el plan de Moreno y Escandón en Nueva Granada, por ejemplo) se presentó también el mismo argumento circular: no se podía innovar porque no había maestros, y no había maestros porque nunca se había innovado.

3. Escritos político-jurídicos

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

3. a La oración de Baquijano y Carrillo

Uno de ellos es el texto: “Reflexiones sobre la famosa arenga, pronunciada en Lima por un individuo [Baquijano y Carrillo] de la Universidad de San Marcos, con ocasión del recibimiento que hizo dicha Universidad a su virrey, el Ecmo. Señor don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, el día 27 de agosto de 1781”. El escrito de Maziel tuvo como finalidad principal defender al ministro Gálvez de las acusaciones de Baquijano, según fueron entendidas por nuestro cancelario. Especialmente quería mostrar que no era cierta la afirmación de que Gálvez tenía animadversión hacia los americanos. Otro sentimiento muy obvio en Maziel es la molestia que siente hacia Lima y su anterior poder, como capital de un virreinato que había incluido al Río de la Plata. Atendiendo a esta actitud, no extrañará que festeje la constitución del nuevo virreinato, que ampliaba el protagonismo de Buenos Aires. Parte importante de esto último era la decisión real de permitir el comercio directo desde puertos españoles con Buenos Aires, evitando el largo y costoso rodeo que significaba el hacer de Lima la puerta de entrada de ese comercio.

De este conjunto polémico se destacan algunos temas de interés para la historia de las ideas. Uno es su concepto de la autoridad del rey, que según Maziel es poco menos que absoluta. Los reyes reciben su poder inmediatamente de Dios. Si bien admite que el soberano puede equivocarse o extralimitarse, y que las decisiones del monarca no deben aceptarse si van contra la ley natural o divina, esto debe hacerse “sin perjuicio de la obediencia y fidelidad debida” (Probst, J. 1946, 424). Es decir, no deduce de esto acción alguna que legítimamente pudiera adoptar el súbdito respecto de la autoridad real, como ocurriría en una concepción contractualista, donde una de las partes estaría incumpliendo el acuerdo, o en una en que la soberanía recae en el pueblo, quien la cede al rey y puede reclamarla

por injusto proceder. El caso hipotético del rechazo a una orden o ley que vaya contra la ley natural o divina es respetada en abstracto, pero no anula lo principal: que la fuerza de una ley del soberano no reside en su justicia, sino en la autoridad del legislador. Una vez expedida, forma “una obligación absoluta” (*ibid.*, 424). Con mucha claridad dice que los edictos de los príncipes no son como los pareceres de los teólogos o los juristas, es decir, no son asuntos sujetos a variable opinión. “Y nada sería más absurdo que los particulares se considerasen con derecho y autoridad para examinar la leyes y no observarlas sino después de su aprobación” (*ibid.*, 424). En caso de duda, la presunción debe estar de parte del que manda. Si lo que el príncipe ordena no es contrario a la ley natural o divina, el súbdito debe deponer su privado juicio. No debe obrar como hombre que juzga, sino simplemente como sujeto que obedece, y si hay mal, será responsabilidad del soberano. No acepta Maziel, por lo tanto, la afirmación de Baquijano, de que el bien deja de serlo “si se establece y funda contra el voto y opinión del público...” (*ibid.*, 429). Aunque nosotros veamos a Baquijano un paso delante de Maziel en la concepción política, nuestro autor consideraba, correctamente desde sus premisas, que la afirmación del autor peruano no era aplicable a un régimen monárquico (especialmente con la latitud que él le concedía), sino más bien a uno democrático, que no era el caso en cuestión. Es decir, llegaba al punto de eliminar toda participación del gobernado. Y rechaza especialmente que la soberanía resida en el pueblo. Todo el argumento parece una racionalización del poder tal como era concebido por los borbones, en contraposición a teorías como la de Suárez, con su derecho a la desobediencia e inclusive al tiranicidio en ciertos casos: una posición, esta última, imposible de sostener por parte de un antijesuita y en tiempos de Carlos III.

Todo lo anterior, de orden doctrinario, no le impide considerar situaciones históricas concretas, como la condición del indio, que es otro de los temas de interés en el texto que estamos considerando. El motivo es la rebelión indígena de 1780-1783, o rebelión de Túpac Amaru. Siempre en defensa del ministro Gálvez, niega que se le pueda atribuir la responsabilidad de la revuelta, y desestima que la causa hubiera sido el aumento de ciertos impuestos, como supuestamente creería Baquijano. Aunque

históricamente parece correcto atribuir alguna influencia a los tributos exigidos, lo que interesa a Maziel es señalar una causa más profunda: las condiciones en que se hallaba la población indígena. Pinta con trazos gruesos las sangrientas consecuencias de la rebelión, a la que no llega a justificar, pero tiende a explicar. La causa fue, en términos simples, la injusticia que sufrían los indios a manos de sus corregidores: “sólo por un milagro de la Providencia pudieron aquellos pueblos haber sobrellevado tan insoportable yugo, sin levantar el cuello contra sus tiranos opresores” (*ibid.*, 449)³⁰. Interesa observar que todavía en el siglo XVIII se sintiera la necesidad de afirmar que el origen de los indios “es el mismo que el de los otros hombres, y que son, como los demás, verdaderos individuos de la especie humana, tienen una alma racional y espiritual capaz de conocer el bien y el mal al mismo tiempo, y de ejercitar su libre albedrío en su buena y mala elección. Vergüenza es de toda la nación el haber algún día dudado de la racionalidad [de los indios]...” (Probst, J. 1946, 449-450). Pero como son capaces de sentimientos, lo son también “de resentimientos de su opresión” (*ibid.*, 450). “El indio es el más pobre que habita las ricas provincias del Perú.”, y después de agotadoras tareas “apenas saca por fruto de sus fatigas con que cubrir el reparto de su corregidor y acallar la petulante exigencia de su codicia” (*ibid.*, 451). Pero más injustificada aún es la contribución que deben pagar a sus curas doctrineros, y Maziel se detiene en el detalle cuantitativo de este sacrificio. Todo esto explica “la sangrienta sublevación” (*ibid.*, 454). Porque, considera, “¿...cómo podrían no sentirse ni dolerse viéndose, en el país más rico del Universo, hechos el ejemplar de la mayor miseria y pobreza? ¿Cómo su corazón podría no resentirse al considerar que el trabajo de toda su vida apenas le rendía un vil trapo con que cubrir su desnudez, y un bocado de raíces insípidas

30 Como recuerda Ángel Muñoz García, ya Diego de Avendaño, en su *Thesaurus Indicus* (1668), criticaba la compra del cargo de corregidor, porque “lo que buscan los compradores en tales cargos no es reputación, sino utilidad y riqueza; luego, como la ansiedad del comprador es por recabar el dinero pagado, y mucho más, necesita gravar en exceso a estos míseros [los indios] y aparejarse con su sangre este turbio banquete de avaricia” (Avendaño 2007, 23). La crítica de Maziel tenía antecedentes.

con que entretener su hambre, al mismo tiempo que los dulces frutos de sus nativos terrenos y el oro y plata de sus minas se destinaban para el regalo y el lujo de los que tan tiránicamente los oprimían?” (*ibid.*, 450-451). Al menos el absolutismo no le impedía reconocer una situación de obvia injusticia³¹.

Por último, es de interés también lo que tiene para decir de la condición del criollo. Con la típica reacción ante el frecuente ninguneo de los nacidos en América, e invirtiendo el orden de los valores más comúnmente aceptados, consideraba que el suelo americano fue más pródigo “en la formación de ingenios que de metales”. Esto lo encontraba comprobado en lo que mostraba la *Biblioteca Mexicana*, “obra del incomparable doctor don Juan José de Eguiara, [...] el asombroso catálogo de los grandes hombres que, en todo género de letras, han ilustrado la América septentrional...”. Quizás sea esta una de las pocas menciones de esa obra en tierras tan lejanas de México, pero la *Biblioteca* de Eguiara y Eguren se encontraba entre los libros personales de Maziel. Por eso encarece la importancia que tendría la realización de una especie de contraparte meridional, “una *Biblioteca Peruana*, para que viera la Europa que toda la América, en toda su más vasta extensión, es la patria de los sabios y el país de los ingenios”. Pone también como ejemplo a Benjamín Franklin, quien “levantó un oráculo que, colocado en el gran teatro de París, ha recibido el incienso y homenaje de sabio” (*ibid.*, 438)³².

31 Las “Reflexiones” de Maziel son recordadas por Boleslao Lewin en su buen ensayo sobre la rebelión de Túpac Amaru (Lewin, 1963, 102), pero no alude a la defensa del indio.

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

3. b El Tratado de Límites

Maziel es autor de otro escrito (veinte años anterior: 1760), de naturaleza histórico-jurídica, que se insertó en una polémica de la época. Ha sido hallado, publicado y precedido de una minuciosa introducción que sitúa oportunamente tanto al texto como a la polémica, por José M. Mariluz Urquijo (Maziel, J. B. 1988). El asunto que motivó la participación de Maziel fue el tratado de límites de 1750 entre España y Portugal, que afectaba a la traída y llevada Colonia del Sacramento, pero sobre todo a la zona en que se hallaban las misiones jesuíticas del Paraguay. Al mover el límite entre ambos reinos, como consecuencia del tratado, resultaba necesario trasladar los asentamientos indígenas dirigidos por los padres de la Compañía, con sus construcciones, su compleja organización social y sus zonas de cultivo. Naturalmente, hubo vigorosa reacción de los jesuitas, quienes alegaron, primero, la gran inconveniencia, para la propia España, de comprometer una posesión como la de las misiones; y luego, que el rey no tenía derecho a la decisión, porque las reducciones habían sido logradas por la Compañía de Jesús, con su trabajo de evangelización, organización y sostenimiento de la estructura comunitaria y religiosa. Lo que ahora nos interesa es que esta negación de la autoridad real por parte de los jesuitas es el tema del escrito de Maziel, que tituló: “Breve y exacto diseño de la justicia del Tratado de Límites celebrado entre las majestades católica y fidelísima en 13 de enero de 1750. Representado en siete puntos jurídico-morales que responden a las siete preguntas de la carta subsiguiente”. (Esta alusión se debía a la circunstancia de que el dictamen le había sido solicitado en una carta que contenía siete preguntas).

El pedido que Maziel recibió no había sido hecho con ánimo de objetividad, sino para que fuera un alegato a favor del rey y en contra de los jesuitas, cosa que aparentemente Maziel hizo de buen grado. La polémica entre el partido jesuítico y sus opositores estaba generalizada, y Buenos Aires no era excepción: sus vecinos más encumbrados y vinculados a la vida política se dividían entre los dos bandos³³.

33 Sobre los representantes de la no muy intensa vida intelectual y los partidarios y enemigos de la Compañía en Buenos Aires puede verse Mariluz Urquijo, en Maziel, J.

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

Maziel pone mucho énfasis en el valor de la concesión original de Alejandro VI y critica a Grocio y a varios autores jesuitas (especialmente al Padre Juan de Salas), que pusieron limitaciones a la autoridad de la Corona o del papa. “[E]n los mismos términos hablaron el padre Molina y el padre Suárez, [...] negando generalmente al Sumo Pontífice la potestad en los infieles y la facultad de poder en ningún caso disponer de sus dominios” (*ibid.*, 75). Y lo que resulta notable es la amplitud de la autoridad que Maziel concede al papa, entendiendo que tiene “verdadera y legítima potestad sobre los reinos de los infieles...” (*ibid.*, 92), de modo tal que puede cederlos a un príncipe católico si así fuera conveniente. Afirmación hecha en el siglo XVIII que, en esos términos, no sostuvo Vitoria en el XVI (aunque sí Fray Alonso de la Veracruz).

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

Enriquece el magro elenco de fuentes literarias de nuestro siglo XVIII de que disponemos y es bien representativo del nivel que podía alcanzar la erudición local, de las ideas dominantes en la época y de la polarización de las opiniones de Buenos Aires ante

B. 1988, 20-34. Sobre las reacciones porteñas contra el Tratado, *ibid.*, 36-42. El clima de la ciudad, en relación con los jesuitas, dependía de quien gobernara: Cevallos, por ejemplo, que favorecía a la Compañía, o Bucarelli, que no la veía bien, y fue el encargado de cumplir la orden de expulsión. La situación y estabilidad de Maziel dependió de esas circunstancias políticas.

la Compañía, que en ese tiempo despierta lealtades y rechazos que este libro ayuda a comprender. Más que una mera expresión personal y aislada, Maziel es el vocero de una corriente crudamente regalista y opuesta tanto a las enseñanzas teóricas como a las actividades prácticas de la Compañía, corriente que alcanzaría su triunfo final en 1767 (*ibid.*, 51-52).

4. Apreciación general

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

...podemos decir que el ilustrado discípulo de los jesuitas de Montserrat, era antes que nada, un teólogo; que su erudición ahogaba las más veces la libertad de su propio juicio, y que, desligado de la responsabilidad inmediata que impone la letra de molde a los autores, castigaba poco la dicción y el estilo y menos aún se curaba de la forma. Sirva, sin embargo, para su descargo la consideración de que la materia de sus trabajos no era en general de las que más se prestan para lucir las galas de escritor y los colores de la fantasía. Su talento e instrucción estaban de preferencia al servicio de las dudas de la conciencia y de los conflictos de la autoridad eclesiástica con la civil. No hay inteligencia bastante rica para vestir la desnudez de ciertos asuntos. Agudeza de ingenio y destreza de argumentación eran las primeras calidades de que debía dar prueba el casuista: en una y otra descollaba al resolver las cuestiones que se le sometían (Gutiérrez, 1915, 480)³⁴.

Por su parte, la visión retrospectiva de Gregorio Funes dejó esta imagen de Maziel: “Sin más libros extranjeros que los pocos que podían llegar a sus manos por el comercio de una nación como la española, siem-

34 Su observación: “No hay inteligencia bastante rica para vestir la desnudez de ciertos asuntos” es agudísima, y lo sabe cualquier autor de monografías.

pre a la zaga de su siglo, él supo purgarse de las antiguas preocupaciones por la crítica, por el estudio de los Padres, por el de la historia. Y por el de los libros amenos” (*ibid.*, 458)³⁵.

Las propuestas de Maziel pueden ponerse en relación con otras, más o menos contemporáneas. Tanto en el caso del Plan de Funes para la Universidad de Córdoba (1813) como en el de otros reformadores hispano-americanos, las matemáticas fueron una preparación para el estudio de la física. Además (aunque no Funes), algunos propusieron también reemplazar el latín por el español en la enseñanza de algunas materias. Maziel no llegó tan lejos, y a juzgar por la reacción negativa ante su propuesta de reemplazar el texto de Goudin, parece claro que esas innovaciones no se habrían aceptado, y lo más probable es que tampoco estuvieran en la mente del cancelario. Pero su posición se enfrentó a la de los más tradicionalistas, y significó un progreso.

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

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

35 La última frase puede ser una alusión a la física moderna o más específicamente experimental, porque con frecuencia se usaba para ella el calificativo de ‘amena’, que para nosotros hoy no tiene sentido.

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

La relación del rey con sus súbditos es el asunto de su autoridad, del fundamento de su poder. Este poder podía ser exclusivo del monarca, de carácter absoluto, proveniente de Dios y sin limitación, excepto el caso hipotético de que la decisión del rey fuera contra la ley divina (poco probable) o la natural (poco demostrable). La otra interpretación posible era que el poder o la soberanía residiera en el pueblo o la comunidad, y era voluntariamente cedida al rey a los fines de un mejor orden de gobierno. En este caso, si se consideraba que la conducta del rey era arbitraria y tiránica, la cesión podía rescindirse, con o sin variantes extremas como las del tiranicidio. Esta segunda interpretación era la defendida por los jesuitas –aunque no era originaria de ellos en todos sus aspectos. En este sentido, la monarquía borbónica era centralista y con tendencia al absolutismo, y la posición jesuita era uno de los varios puntos de fricción que produjeron el desenlace final de la expulsión. Maziel estaba, en este caso, con la Corona y contra la posición de la Compañía.

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

apoyar al regalismo era conveniente para lograr los cambios que buscaban, y de ahí la adhesión a la posición eclesiástica de la Corona.

En este segundo orden de cosas es más difícil situar claramente a Maziel, según los documentos que se poseen. Como vimos, le da gran autoridad al papa, atribuyéndole potestad sobre los infieles, pero ello era así en el caso de la evangelización, aunque, como solía ocurrir, el poder espiritual, para lograr sus objetivos, podía convertirse finalmente en poder temporal. Parece haber sido muy celoso en la defensa de las prerrogativas de su superior, el obispo, frente al virrey, que ejercía el vicepatronato; pero no hay indicios doctrinarios sobre el alcance que diera a la autoridad del rey frente a la del papa o a la de los obispos en su relación con el papa y el monarca.

Esto es lo máximo que nos parece posible decir sobre estos asuntos. Tal vez Maziel se circunscribía, en su opinión y su acción, al terreno local, es decir, a las cuestiones que se ventilaban en la ciudad cabeza del virreinato, que era el medio donde tenía su prestigio.

Quizás lo que queda más claro es su posición en la disyuntiva de hierro de la época: estaba con la Corona y contra los jesuitas, que perdieron la batalla final (por un tiempo). Con los jesuitas se había formado, con alguno mantuvo muy buenas relaciones, y no le habrá resultado indiferente ver expulsados a sus maestros en términos de horas. Pero se opuso a ellos (el obispo De la Torre tenía la misma actitud), en un momento en que los términos medios no tenían posibilidad de prosperar.

En cuanto a la calificación de 'jansenista', que seguramente se le habrá aplicado, ya sabemos el carácter general que tenía, en medio de la batalla. Sin dejar de reconocer, sin embargo, que autores galicanos como Fleury, que fuera secretario de Bossuet, y el canonista belga van Espen, defensor del concilio de los obispos frente al poder del papa y considerado jansenista, se encontraban en su biblioteca. En un escrito que preparó para la firma del obispo calificó a van Espen de "incomparable y eruditísimo" (Chiaramonte, J. C. 1989, 60)³⁶.

36 Claude Fleury (1640-1723): algunas de sus obras fueron puestas en el Índice. Zeger Bernhardt van Espen (1646-1728): canonista belga, debió expatriarse por sus ideas

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

Desde el punto de vista del interés de nuestro tema, la figura más cercana a Maziel es la de Gregorio Funes. Y hay cierto paralelismo entre ambos. En la vida, porque los dos fueron eclesiásticos de relieve, aspirantes a una mitra que no alcanzaron, pero llegando a ser altas autoridades de un obispado. En el final, porque Maziel sale esposado de la ciudad en la que era justamente famoso, para morir al poco tiempo en su exilio montevideano, y Funes llegó a estar preso y murió empobrecido. Pero con una diferencia: el deán alcanzó a ver y a participar activamente en los primeros años de gobierno independiente, en tanto el cancelario del Carolino murió sin conocer el cambio. La más afortunada circunstancia de Funes le permitió embellecer retrospectivamente alguna actuación suya durante la época colonial. De Maziel no sabemos ni siquiera cómo hubiera reaccionado después de 1810, habiendo sido antes un súbdito muy respetuoso y teniendo tan alta opinión sobre la autoridad del rey. Pero donde ambos están unidos es en su función de organizadores de estudios superiores en el Río de la Plata hacia el fin de la etapa colonial y en los comienzos de la era independiente. Si la actividad de Maziel no fue tan sistemática como la de Funes (quien además tuvo el mérito de costear de su propio peculio una cátedra de Matemáticas), fue sin embargo bastante anterior. Funes preparó un plan completo para la Universidad de Córdoba que presentó en 1813 y se puso en práctica en 1815, cuando ya la discutida regencia franciscana era un recuerdo. Maziel intervino en las ocasiones que hemos tratado de mostrar, en su condición de cancelario del Colegio Carolino. Cada uno en su ciudad, cumplieron la tarea histórica de aligerar el peso de la escolástica e introducir elementos de modernidad,

jansenistas. Según Álvarez de Morales (1985, 131), en España autores inclinados al galicanismo y al jansenismo se utilizaban para acomodar mejor el derecho canónico a la tendencia regalista de la Corona.

hasta donde eso era posible (y concebible) en aquel momento y con las estructuras existentes.

Referencias

- Álvarez de Morales, Antonio. 1985. *La Ilustración y la reforma de la Universidad en España del siglo XVIII*. 3ª. edic., revisada y aumentada. Madrid: Pegaso.
- Avendaño, Diego de. 2007. *Thesaurus Indicus*, vol. I, Tít. VI-IX. *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes*. Introducción, texto y traducción de Ángel Muñoz García. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Barcia, Pedro Luis. 2001. "Las letras rioplatenses en el período de la Ilustración: Juan Baltasar Maciel y el conflicto de dos sistemas literarios". *Humanidades*. Revista de la Universidad de Montevideo, año 1, núm. 1, y reproducido en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra, www.cervantesvirtual.com.
- Carbia, Rómulo D. 1914. *Historia eclesiástica del Río de la Plata*. Tomo II (1673-1810). Buenos Aires: Casa Editora Alfa y Omega.
- Cervantez de Salazar, Francisco. 1939. *México en 1554*. Tres diálogos latinos traducidos por Joaquín García Icazbalceta. Notas preliminares de Julio Jiménez Rueda. México: UNAM.
- Chiaromonte, José Carlos. 1989. *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el virreinato*. Buenos Aires: Punto Sur.
- Documentos para la historia argentina*. 1924. Tomo XVIII. *Cultura. La enseñanza durante la época colonial (1771-1810)*. Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras (Buenos Aires: Peuser). Introducción de Juan Probst.
- Di Stefano, Roberto, y Loris Zanatta. 2000. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.
- Góngora, Mario. 2003. *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*. Compilación, prólogo y notas por Oscar Julián Guerrero. Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia.

- Gutiérrez, Juan María. 1915. *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Lewin, Boleslao. 1963. *La insurrección de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Eudeba.
- Los ideólogos. Toribio Rodríguez de Mendoza*. 1972. Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo I, vol. 2. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Maziel, Juan Baltasar. 1988. *De la justicia del Tratado de Límites de 1750*. Estudio preliminar de José M. Mariluz Urquijo. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Orgáz, Raúl. 1938. "La enseñanza del derecho". *Historia de la nación argentina (desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, vol. IV.
- Probst, Juan. 1946. *Juan Baltasar Maziel, maestro de la generación de Mayo*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Tomsich, María Giovanna. 1972. *El jansenismo en España. Estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Siglo XXI.
- Torchia Estrada, Juan Carlos. 2008-2009. La filosofía en el Plan de Estudios del deán Funes: el contexto hispanoamericano. *Cuyo*. Anuario de Filosofía Argentina y Americana (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana) 25-26: 17-57.