

PARA GRADOS ACADÉMICOS DE MAESTRÍAS Y DOCTORADOS PhD

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **Mauro Rodrigo Avilés Salvador**, C.I. **170567495-8** autor del trabajo de graduación intitulado: **“LO ICÓNICO EN LOS SERMONES Y EN LAS CARTAS RIOBAMBENSES DE EUGENIO ESPEJO COMO MANIFESTACIÓN DE UN PLANTEAMIENTO ÉTICO”**, previa a la obtención del grado académico de **MAGISTER EN FILOSOFÍA** en la Facultad **Eclesíástica de Ciencias-Filosófico -**

Teológicas:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 26 de enero del 2016


Mauro Rodrigo Avilés Salvador

C.I. 170567495-8

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS FILOSÓFICO – TEOLÓGICAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**DISERTACIÓN PARA LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
MAGISTER EN FILOSOFÍA**

**“LO ICÓNICO EN LOS SERMONES Y
EN LAS CARTAS RIOBAMBENSES DE EUGENIO ESPEJO COMO
MANIFESTACIÓN DE UN PLANTEAMIENTO ÉTICO”.**

AUTOR: MAURO RODRIGO AVILÉS SALVADOR

DIRECTOR: DR. CARLOS PALADINES ESCUDERO

QUITO, 2015

RESUMEN

La interpretación de los textos debe tomar en cuenta los diferentes contextos, así como todos aquellos elementos que pueden ser decodificados e interpretados. En el caso de Eugenio Espejo, tanto el estudio de sus escritos, la identificación de sus símbolos y referentes éticos, así como su mismo ser y actuar (del cual derivan), son elementos susceptibles de ser interpretados.

Si bien Espejo ha sido caracterizado como iniciador de la Ilustración en el continente, mediante un proceso hermenéutico se encuentra en él elementos barrocos en la expresión literaria de sus Sermones religiosos y morales y en sus Cartas Riobambenses y, aspectos que al autor lo caracterizan como un representante del “*ethos*” barroco.

El contexto en el que este autor se desarrolló, conflictivo y cambiante, permite intuir en él, los rasgos de un “nuevo sujeto histórico”, según afirmación de Roig, que, desde las luces del barroquismo, posibilitan la identificación de elementos particulares y distintos que prefigurarían una ética contextualizada y propiciarían la reflexión sobre un *ethos* comunitario, germen de una modernidad alternativa.

Palabras clave:

Eugenio Espejo, *ethos* barroco, barroco, Hermenéutica Analógica, símbolo.

ABSTRACT

The interpretation of texts takes into account different contexts and their meanings that can be decoded and interpreted. In the case of Eugenio Espejo, the analysis of his writings and identification of its symbols and ethical references, and his life and way of being, are components of this study that are likely to be interpreted.

Eugenio Espejo has been considered as the first Enlightenment thinker in Latin American. Several baroque elements have been found in some of his writings like "Sermones religiosos y morales" and "Cartas riobambenses", documents that characterized Espejo as a representative of the baroque *ethos*.

The conflicting and changing epoque in which Eugenio Espejo lived allows recent studies to recognize a "new historical subject", according to the Latinamerican philosopher Arturo Andrés Roig, and make it possible to identify an Ethics in context and promote a new reflection on a communitary *ethos*, as a new sign of an alternative Modernity.

Key Words:

Eugenio Espejo, baroque ethos, baroque, Analogical hermeneutics, symbol.

INDICE

RESUMEN	i
ABSTRACT	ii
INDICE	iii
DEDICATORIA	v
	1
INTRODUCCIÓN	
CAPÍTULO I	
EL SÍMBOLO COMO ELEMENTO DE INTERPRETACIÓN	5
1.1. LO ICÓNICO Y LO SIMBÓLICO EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA	5
1.2. SÍMBOLOS ICONOGRÁFICOS DEL BARROCO	21
1.3. EL PAPEL DEL SÍMBOLO EN EL MARCO DE LA ÉTICA	32
1.3.1. ETHOS Y HERMENEÚTICA	34
1.3.2. ETHOS Y EDUCACIÓN: SU PAPEL EN EL MARCO DE LA CULTURA	39
1.3.3. HERMENÉUTICA Y ACCIÓN HUMANA	42
CAPITULO II	46
EUGENIO ESPEJO: SÍMBOLOS Y ELEMENTOS ICÓNICOS EN SUS DISCURSOS ÉTICOS Y MORALES Y EN SUS CARTAS RIOBAMBENSES	
2.1. EUGENIO ESPEJO Y LOS SIGLOS XVII Y XVIII EN EL ECUADOR	46
2.1.1. CONTEXTO DE LA AUDIENCIA DE QUITO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII	47
2.1.2. APROXIMACIONES A LA VIDA Y PENSAMIENTO DE ESPEJO	51
2.1.3. EL PENSAMIENTO DE EUGENIO ESPEJO	60
2.1.4. EUGENIO ESPEJO Y SU OBRA	64
2.2. ELEMENTOS LINGÜÍSTICOS EN LOS DISCURSOS ÉTICOS Y MORALES DE EUGENIO ESPEJO QUE CARACTERIZAN AL BARROCO COMO EXPRESIÓN MODERNA EN EL REINO DE QUITO	72
2.3. ELEMENTOS ICÓNICO- SIMBÓLICO BARROCOS EN LOS DISCURSOS ÉTICOS Y MORALES Y EN LAS CARTAS RIOBAMBENSES DE EUGENIO ESPEJO	81
CAPITULO III	92
ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA A PARTIR DE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE LOS DISCURSOS MORALES Y DE LAS CARTAS RIOBAMBENSES DE EUGENIO ESPEJO	
3.1. PRESENCIA DE ESPEJO COMO EXPRESIÓN SIMBÓLICA DEL BARROCO LATINOAMERICANO	92
3.1.1. EL HUMANISMO: ELEMENTOS PARA SU COMPRESIÓN EN HISPANOAMÉRICA	94
3.1.2. EXPRESIONES SIMBÓLICAS EN HISPANOAMÉRICA	99

3.1.3. ETHOS BARROCO Y MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA	102
3.1.4. ESPEJO: EXPRESIÓN BARROCA EN LA AUDIENCIA DE QUITO	114
3.2. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-BARROCA COMO HERRAMIENTA DE INTERPRETACIÓN DE LOS <i>SERMONES</i> Y LAS <i>CARTAS RIOBAMBENSES</i> DE EUGENIO ESPEJO	123
3.2.1. LA ANALOGÍA DENTRO DEL PROCESO HERMENÉUTICO	124
3.2.2. HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ÉTICA	126
3.3. ELEMENTOS ICÓNICO-BARROCOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ÉTICA CONTEXTUALIZADA EN EL MARCO DE UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA	131
CUADRO SÍNTESIS DE LOS RESULTADOS DEL ANÁLISIS DE LOS ELEMENTOS ICÓNICOS PARA UNA ÉTICA CONTEXTUALIZADA A PARTIR DE LOS TEXTOS DE EUGENIO ESPEJO	167
CONCLUSIONES	169
ANEXO 1	181
BIBLIOGRAFÍA	182

Para Roig, la filosofía debe ser “la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro”. No es conservadora, ni se limita a un discurso de lo ya acontecido, sino que es un pensamiento de la denuncia y la propuesta.

La filosofía de la liberación latinoamericana, en contraposición a la filosofía hegeliana, no es un “pensar crepuscular” sino un “pensar matinal”, “su símbolo, no es el búho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos a la madrugada” (Roig, 1973: 223 y 230).

Roig, A. A. “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en **Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana**, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973.

A María Belén Monteverde, alondra matinal que ha permitido un nuevo amanecer en nuestras vidas.

INTRODUCCIÓN

Una de las ramas de la Filosofía que ha presentado mayor producción intelectual y bibliográfica es la Ética, en especial, en áreas relacionadas con la ética aplicada al mundo de la medicina, de la ecología, de la empresa. No obstante, las investigaciones filosóficas en torno a la ética son escasas y, más aún en el contexto ecuatoriano.

Al ser la ética, desde su etimología, inicios y práctica filosófica, una actividad eminentemente práctica y que parte de ámbitos determinados y particulares, es necesario una reflexión filosófica de acuerdo a las nuevas realidades y a los nuevos aportes en ámbito de la reflexión y el pensamiento. Si bien frente al siglo XXI no se puede olvidar referentes éticos universales, es necesario también que estos respondan a las exigencias éticas de contextos concretos. El rol actual de la ética, de proponer espacios para la edificación de una ética global, no puede ignorar las acciones concretas realizadas por actores en contextos y momentos históricos específicos. Esto es, la ética no puede omitir el carácter de construcción social que tiene en el marco de la cultura.

Estos nuevos aportes y ejercicios filosóficos se enmarcan en el contexto de una modernidad de cuño individualizante y, paradójicamente, globalizante. Urge, por tanto, una reflexión sobre otras alternativas de modernidad que respondan a la naturaleza cultural de los pueblos de América del Sur y que contribuyan al desarrollo de sociedades y sistemas que permitan una mejor calidad de vida para los ecuatorianos.

Una de las categorías que permite la comprensión del contexto latinoamericano y ecuatoriano es el *ethos barroco* propuesto por el riobambeño Bolívar Echeverría, el mismo que se explica desde el arte barroco, tan particular en el Ecuador. A partir de las críticas que hace del capitalismo, encuentra en las transgresiones propias del barroco en América Latina el espacio para proponer modernidad alternativa. Este *ethos* tiene actualidad a partir de una lectura semiótica del mestizaje cultural en el siglo XVII americano.

El representante más significativo del antes mencionado siglo es el quiteño Eugenio Espejo, quien, si bien ha sido estudiado desde muchas perspectivas, son pocas las reflexiones que lo estudian desde su perspectiva filosófica. Y, son ínfimas, todavía, las reflexiones en las que se lo tome como objeto de reflexión filosófica, esto es, como ícono del mestizaje en la trama de una colonia americana del siglo XVII y, es en este contexto, que se busca reflexionar sobre algunos de sus escritos desde una comprensión hermenéutico – analógica.

A partir de esta perspectiva se ha desarrollado este trabajo titulado *“Lo icónico en los Sermones y en las Cartas Riobambenses de Eugenio Espejo como manifestación de un planteamiento ético”*.

Al reflexionar la ética desde una Hermenéutica Analógica se tendería a buscar una analogía entre lo racional y lo sensible, entre el pensamiento lógico y el creativo en la formación de la conciencia. Sus categorías favorecen una educación que supera equivocismos y univocismos. Desde esta perspectiva, tanto el ser mestizo del intelectual de la colonia como sus escritos (su expresión y su mensaje) permiten una reflexión hermenéutica de carácter analógico, según los planteamientos de Mauricio Beuchot. La iconicidad que expresa el *ethos* latinoamericano ofrece elementos susceptibles de ser decodificados en la educación, la cultura y la ética.

Desde un estudio hermenéutico sobre Eugenio Espejo, centrado en su figura y escritos de orden ético, se pueden descubrir elementos que permitan proponer espacios para la reflexión y construcción de una modernidad alternativa. Sus textos proponen símbolos que ofrecen el acercamiento a realidades que motivan un trabajo de interpretación. “El símbolo tiene a su vez un sentido transparente y opaco. El significante es una imagen, una figura, un dibujo, un trazo, con un sentido sino obvio relativamente comprensible, no es convencional. Su segundo sentido... apunta al nivel histórico-cultural, el símbolo pertenece a una cultura... Su hermenéutica depende del conocimiento de esa, particular, cosmovisión. Una tercera intención apunta a lo íntimo personal, a un secreto que está vivo, a un misterio que se reedita en cada sujeto (Ruiz, 1985, pág. 12). En el caso de Eugenio Espejo los dos primeros niveles de interpretación semiótica permiten el descubrimiento de significados que propicien reinterpretaciones de la cultura, así como

desentrañar aspectos que permitan ética contextualizada, fundamento para una nueva modernidad, en el marco de la llamada sociedad del conocimiento.

La hipótesis planteada en este estudio fue: ¿Es posible construir una ética a partir del ethos barroco y de la Hermenéutica Analógica mediante la identificación de elementos icónicos en Eugenio Espejo, en sus sermones morales y religiosos y en las Cartas Riobambenses?

Los objetivos propuestos fueron los siguientes:

- Objetivo general: Determinar elementos icónico –simbólicos en los discursos religiosos y morales de Eugenio Espejo como estrategia de construcción de una ética contextualizada.

- Objetivos específicos:
 - o Identificar los elementos icónico -barrocos desde la perspectiva de la Hermenéutica Analógica
 - o Caracterizar los elementos icónico-barrocos en los *Discursos Religiosos y Morales* y en las *Cartas Riobambenses* de Eugenio Espejo.
 - o Proponer elementos para una ética a partir de un estudio hermenéutico analógico se los *Sermones Religiosos y Morales* y de las *Cartas Riobambenses* de Eugenio Espejo.

A partir de ellos, se proponen los siguientes ámbitos de estudio:

El primero, se realiza una indagación filosófica en torno al símbolo, y en especial a los símbolos barrocos y a su hermenéutica. Toma especial importancia la propuesta de Mauricio Beuchot sobre la Hermenéutica Analógica Barroca.

En un segundo momento se estudia el contexto histórico en que vivió uno de los íconos más representativos del Ecuador, Eugenio Espejo, y se realiza una aproximación al estudio de sus obras.

Finalmente, se realiza una aproximación a una hermenéutica analógica de los Sermones y de las Cartas Riobambenses del quiteño.

En cuanto al método que se ha seguido, este estudio inicia con una presentación general de la hermenéutica, orientando su exposición a la hermenéutica planteada por Mauricio Beuchot, esta es, la Analógico Barroca; para ello, se desarrolla el papel del símbolo en esta hermenéutica y se presentan los aportes de Pierce –principal referente de la propuesta del filósofo mexicano- y, los ámbitos de incidencia tanto del símbolo como de la hermenéutica. En un segundo momento, a partir del reconocimiento del contexto como factor fundamental en todo ejercicio hermenéutico, se presenta la persona de Eugenio Espejo y sus escritos y la sociedad quiteña de los siglos XVII y XVIII como ámbito necesario para su comprensión. Finalmente, se realiza un ejercicio de acercamiento a los textos de los *Sermones* y a las *Cartas Riobambenses* que permitan identificar símbolos y elementos barrocos, como aspectos que manifiestan una ética propia, comunitaria.

A partir de una investigación bibliográfica – documental se pasa a una reflexión hermenéutica y, en especial a una Hermenéutica Analógica, de los textos mencionados, identificando en ellos los aspectos más significativos que contribuirían a una ética contextualizada.

Es necesario enmarcar esta investigación desde los antecedentes con que cuenta la historiografía de Eugenio Espejo:

- En un primer momento, numerosos y acuciosos estudios tuvieron como centro y eje de estudio la figura de Espejo, rescatando en él todos aquellos aspectos que colocaron en un alto pedestal su figura y valoraron en él sus aportes en los ámbitos de las ciencias y de la comunicación. A esta etapa se la podría denominar *Romántica*.
- En un segundo momento, como reacción al primero, los estudios de Espejo tomaron más bien una posición crítica. El juicio, la valoración y depuración de los trabajos de la primera etapa pasaron por el tamiz de los críticos de este segundo momento. Es una *Etapa Crítica*.

- Posterior a estos momentos y, con las luces proporcionadas por los momentos anteriores, nuevos autores realizan sobre Espejo una lectura nueva, alternativa, que rescata y valora tanto los aspectos negativos como positivos del quiteño. Se podría llamar a esta *Etapas Revisionista o Compleja*. A este momento corresponde este documento.

CAPÍTULO I

EL SÍMBOLO COMO ELEMENTO DE INTERPRETACIÓN

1.1. LO ICÓNICO Y LO SIMBÓLICO EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Desde sus orígenes el ser humano ha buscado la comprensión del mundo y de su existencia. Para Grondin “...el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana, por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía... no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden (Grondin, 2002, pág. 12).” Ha sido este entender el que ha tomado forma y profundidad en el quehacer filosófico en el campo denominado Hermenéutica.

Si bien la búsqueda de comprensión se ha orientado hacia los diferentes “objetos” de conocimiento, “(desde la perspectiva actual) el otro ya no es objeto para el sujeto, sino que este se halla en una relación de intercambio lingüístico y vivencial con el otro... el entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden” (Grondin, 2002, pág. 12). Por esta razón, la capacidad de interpelar al otro y de interpretarlo en sus diferentes formas de expresión textual, constituye una inquietud filosófica en el quehacer hermenéutico.

El quehacer interpretativo de la hermenéutica parte de un contexto y, se coloca frente al otro y se abre a él. Para Grondin, “la hermenéutica no pretende la objetivación, sino el escucharse mutuamente, y también... el escuchar a alguien que sabe narrar” (2002, pág. 13). Son, por ello, acciones propias de su quehacer y, plenamente éticas. Tanto las manifestaciones del otro en el símbolo, así como su presencia en sus expresiones narrativas, son parte de este capítulo.

En el proceso hermenéutico se hacen presentes tanto el autor o fuente del texto, el lector y, el texto a ser interpretado. Este proceso, con sus múltiples interrelaciones, ha dado lugar a la reflexión sobre lo que se ha denominado el “círculo hermenéutico”, el mismo que presenta una estructura particular:

(La misma) que permite la comprensión, implica un bucle retro alimentado que induce múltiples paradojas respecto a un posible inicio, un momento de neutralidad o la garantía de un absoluto extramundano. La comprensión de la estructura de este círculo hermenéutico puede ser enunciada de la siguiente forma: “todo elemento o parte remite su significación a la totalidad, mientras que ésta la remite a la suma de elementos o partes. Es decir, para comprender el todo, lo universal o lo general, se necesita comprender previamente los elementos, las partes y el singular... estos últimos no se pueden comprender fuera de la estructura significativa total (la totalidad, lo universal o lo general) (Mayos Solsona, 2015, p. 29).

Uno de los aportes más significativos del “círculo hermenéutico” lo realiza Gadamer al afirmar que “sujeto y objeto no corresponden a un diferente “modo de ser” y, por tanto, no son completamente ajenos entre sí, sino que se copertenecen. Sujeto y objeto se interrelacionan dentro de una tradición cultural única... El sujeto interpretador comprende desde los parámetros que le ofrece su tradición cultural, entre cuyos parámetros cabe destacar como uno de los más clave: una manera determinada de considerar el objeto interpretado (Mayos Solsona, 2015, pág. 24).

Es importante tomar en cuenta que, en el proceso de elaboración de un discurso, el papel de la creatividad es de suma importancia y, “uno de los ejemplos más claros de la interpretación positiva del círculo hermenéutico es el arte... la creatividad surge de un diálogo con uno mismo, como la alteridad creativa brota del laberinto de espejos que es dicho diálogo. El autor y la obra evidencian una relación coimplicativa idéntica a la dialéctica sujeto-objeto” (Mayos Solsona, p. 35). Es en la relación sujeto – obra la que se evidencia una mutua transformación y formación de los mismos. Para Mayos, “La obra es pues básicamente una ocasión para reiniciar el proceso de su plenificación significativa” (Pág. 38), la misma que afecta a las partes del proceso.

Si “el lenguaje es un signo o una imagen de las cosas y en cierto modo unos anteojos a través de los cuales miramos las cosas mismas”¹, en esto radica la dificultad de

¹Flacius, *De ratione*, p. 7, en Jean Grondin, **Introducción a la hermenéutica filosófica**, Ed. Herder, España, 2002, pág. 74

interpretar. El lenguaje, que muchas veces se presenta oscuro, no nos muestra las cosas con claridad. Para Gadamer todo debe ser lenguaje: “El ser que se pueda comprender, es lenguaje”. Esta es una de las características fundamentales sobre su universalidad y una de las manifestaciones más profundas de la filosofía en su esfuerzo por interpretar, descifrar, explicar el mundo que le circunda.

Para Dilthey (1860 y 1900) “la hermenéutica debe dotarse de reglas generales de interpretación, que podrían estar en la base de todas las ciencias del espíritu, ya que todas ellas se apoyan en un conocimiento interpretativo” (Grondin, 2002, pág. 25).

Tanto desde la perspectiva de Gadamer como de la de Dilthey, el proceso de interpretación de un texto debe tomar en cuenta tanto el entorno, el universo que forma parte del círculo hermenéutico, como de leyes y de principios que orienten su acción de comprensión, respetando, de esta forma, tanto su quehacer creativo como su rigurosidad científica.

Desde la perspectiva de Heidegger, la “...visión de la circularidad y preestructura ontológica de la comprensión caracterizaron su enfoque como nuevo comienzo hermenéutico... (la) hermenéutica tendría para él el significado *primario* de una “analítica de la existencialidad de la existencia...el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana, por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía”” (Grondin, 2002, pág. 27). Dentro de este proceso es pues, la visión heideggeriana la que reconocerá en el proceso hermenéutico un *carácter primario*, fundamental, existencial, para la comprensión de la existencia humana.

Frente a la reflexión de la comprensión hermenéutica de la existencia humana está también la reflexión sobre su temporalidad y supratemporalidad, “...la tesis dogmática de que todo es relativo solo puede adquirir sentido ante el horizonte de una verdad no relativa, absoluta y supratemporal”, por ello, un ejercicio desde la hermenéutica filosófica sobre la pretensión de una verdad supratemporal surge de la negación de la propia temporalidad. Temporalidad e historicismo entran en debate en el terreno de la hermenéutica filosófica y, serán Heidegger y Gadamer quienes apliquen el historicismo a la hermenéutica, “mostrándolo en su propia historicidad, es decir, en su secreta dependencia de la metafísica...La hermenéutica filosófica deja de lado en primer lugar

la obsesión metafísica por lo supratemporal, cuya historicidad tácita ya se ha señalado, para encarar el problema fundamental de la temporalidad, bajo el título de trabajo de una hermenéutica de la facticidad (Grondin, 2012, pág. 34). A partir de estas reflexiones podemos analizar el rol de la reflexión filosófica y el de la hermenéutica, puesto que es importante entender el papel de los actores y los textos a partir de su propio contexto, ubicando, filosóficamente, su papel en el proceso interpretativo.

El hombre es texto y contexto, es parte del ser y parte del lenguaje, es el culmen de la interpretación. Él es quien interpreta los textos, incluso su propia realidad (Sáenz Rueda, pág. 197-222, citado por García, pág. 17). La hermenéutica en la actualidad está dirigida por la comprensión y la explicación de los signos de los textos y se da por medio de la universalización que surge del lenguaje y es objetivada por la historia y la tradición. Pero cada intérprete descubre su verdad en relación al texto interpretado, buscando adecuar la interpretación a lo que el autor quiso plasmar. En la hermenéutica son de especial importancia el texto, el autor y el lector, y se crea un código para poder conjugar estos tres elementos. La argumentación será fundamental por cuanto permite que los oyentes reconozcan a interpretación como correcta y verdadera (Beuchot, 2005, pág. 17-34).

El desarrollo de la Semiótica, de la Lingüística, de la Hermenéutica y de la Filosofía del Lenguaje ha permitido, en el ámbito de la Filosofía, una comprensión más profunda del fenómeno del símbolo y del signo.

Con el objetivo de comprender la naturaleza del símbolo “Eugenio Espejo” y de interpretar los signos -en especial los lingüísticos- presentes en las obras seleccionadas para su estudio, es necesario definir la comprensión que sobre estos términos se entiende. Para Ruiz (2004, pág. 9):

El símbolo es un lenguaje que parte –como todo lenguaje- de un conjunto de signos, es decir de significantes que evocan una imagen, producen una conducta o hacen referencia a algo, pero su voz es privilegiada porque su significación está dada por niveles sobreañadidos de sentido. Los diversos lenguajes corresponden a las varias maneras de construir la realidad, a las cadenas que les atribuimos... a diferentes percepciones y racionalidades, pero entre todas las formas de comunicación se destaca el símbolo, porque tiene una disposición original, es una expresión ontológicamente sobresaliente, apunta las gradaciones de la realidad que se consideran más elevadas y primordiales, precisamente

aquellas a las que se llama sagradas porque están cargadas de 'ser'. Por esto es posible decir que el símbolo es el lenguaje de la trascendencia.

La definición más sencilla de símbolo es la que lo considera como *una cosa que permite representar a otra cosa en ausencia de esta última*. “De esta forma, el símbolo se caracterizaría por su capacidad de sintetizar mediante una expresión sensible – representación- todas las influencias de lo inconsciente y de lo consciente -y su construcción estaría influenciada por las diferencias culturales- así como de sintetizar contradicciones y armonías en el interior de cada hombre” (Seguel, A.G., 2005, pág. 108-119). Tanto desde una comprensión histórica del símbolo, como gracias a los aportes de la psicología y la sociología, el estudio del símbolo se ha visto enriquecido y ha permitido ampliar su reflexión.

El símbolo, como todo lenguaje, está formado por un conjunto de signos, es decir de significantes que evocan una imagen, producen una conducta o hacen referencia a algo. Si bien los diversos lenguajes corresponden a las varias maneras de construir la realidad, entre todas las formas de comunicación se destaca el símbolo, porque tiene una disposición original, es una expresión ontológicamente sobresaliente, “apunta las gradaciones de la realidad que se consideran más elevadas y primordiales, precisamente aquellas a las que se llama sagradas porque están cargadas de 'ser'. Por esto es posible decir que el símbolo es el lenguaje de la trascendencia (Ruiz, 2004, pág. 9). En el símbolo, el significante es una imagen, una figura, un dibujo, con un sentido relativamente comprensible, no es convencional. El símbolo, a la vez es intencional y representa lo concreto.

Giménez a la pregunta por el símbolo, responde:

¿Qué es lo simbólico? En el sentido extensivo con que aquí lo asumimos, siguiendo a Geertz, lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas “formas simbólicas”, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. En efecto, todo puede servir como soporte simbólico de significados culturales... lo simbólico recubre *el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación* (2014, pág. 4).

El concepto de símbolo (de latín *Sumballo*) tiene dos acepciones: la primera significa emitir, tirar, echar, lanzar; la segunda hace relación a poner, meter, reunir. A través de estos dos movimientos la noción de símbolo se transforma en un “operador de

significados y relaciones”, lo cual le impide apuntar en una sola dirección. Así, “el símbolo sería excepcional en su capacidad de sintetizar mediante una expresión sensible —representación— todas las influencias de lo inconsciente y de lo consciente —y su construcción estaría influenciada por las diferencias culturales— así como de sintetizar contradicciones y armonías en el interior de cada hombre” (Seguel, 2005, pág. 108-119). Para Eliade, el símbolo presenta las siguientes características:

- a) Ofrece información de difícil transmisión mediante las palabras.
- b) Nunca son unívocos, siempre son polivalentes.
- c) El pensamiento simbólico no se opone al racional, es producto de la totalidad del hombre, el concepto solo de sus facultades razonadoras.
- d) Enfatiza la naturaleza social del hombre; son arquetipos colectivos y forman una memoria popular.
- e) En la sociedad occidental ha degenerado, se ha racionalizado, infantilizado (Taboada, 1998, pág. 4-5).

Estas características permiten la reflexión sobre la trascendencia del símbolo en el marco de una hermenéutica del discurso, y, concretamente, del discurso ético.

El proceso de interpretación del símbolo ha sufrido cambios dentro de la reflexión filosófica, desarrollándose de forma más sistemáticamente en los siglos XIX y XX y ha sido la disciplina la que, desde diferentes perspectivas, ha tomado a su cargo el estudio del mismo. “La hermenéutica se define... como una disciplina concreta que intenta solucionar básicamente problemas prácticos y específicos dentro de determinadas disciplinas: cómo interpretar bien o correctamente el texto o discurso X... La hermenéutica tiene como uno de sus puntos básicos la superación de la dualidad estricta sujeto-objeto” (Mayos Solsona, 2015, pág. 2015).

Es importante ubicar el símbolo en el marco de la cultura en la cual se evidencia y cobra sentido. “La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Kahn, 1976, 29, citado por Giménez, 2014, pág. 1). Y, a partir de esta comprensión, entender al símbolo como un elemento estructurante de la

misma. Es por ello que Giménez se plantea si “es posible asignar un campo específico y relativamente autónomo a la cultura, entendida como una dimensión de la vida social, si la definimos por referencia a los procesos simbólicos de la sociedad” (2014, pág. 4).

De esta forma, la cultura tendría que concebirse como *el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad*. O, más precisamente, como *la organización social del sentido*, como *pautas de significados* “históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias” (Thompson, 1998, 197, citado por Giménez, 2014, pág. 4). Es esta la razón por la cual, desde muy diversas perspectivas sociológicas y antropológicas, se ha pretendido una comprensión del símbolo en el marco de la cultura.

Tanto Siacca como Giménez hacen referencia a la etimología de la palabra “cultura” y de su analogante principal, que es la *agri-cultura* y afirman que “habría que decir que la cultura es la acción y el efecto de “cultivar” simbólicamente la naturaleza interior y exterior a la especie humana, haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales” (Giménez, 2014, pág. 4).

Una de las grandes problemáticas de los procesos sociales de significación y comunicación, en la comprensión de Giménez, es “la problemática de la *interpretación* o del *reconocimiento*, que permite comprender la cultura también como “gramática de reconocimiento” o de “interconocimiento” social. Adoptando este punto de vista, la cultura podría ser definida como el interjuego de las interpretaciones consolidadas o innovadoras presentes en una determinada sociedad. (2014, pág. 6)” En efecto, a lo largo de la historia de las civilizaciones han sido las diferentes formas de vida o de organización social las que, por diversos caminos y en variadas ocasiones (militares, religiosas, artísticas, etc.) se han manifestado de distintas formas, poniendo en relieve esta dimensión simbólica.

La realidad del símbolo no se agota en su función de significación, sino que abarca también los diferentes empleos que por la significación, hacen de él los miembros de una comunidad para actuar sobre el mundo y transformarlo en función de sus intereses.

Dicho de otro modo: el símbolo y la cultura no deben ser únicamente descifrados como “textos”, sino también como instrumentos de intervención sobre el mundo.

Las diferentes sociedades suelen proponer sistemas de símbolos, muchas veces coherentes y articulados entre sí, y estos “forman parte de la cultura en la medida en que son constantemente utilizados como instrumento de ordenamiento de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que son absorbidos y recreados por las prácticas sociales” (Durham, 1984, pág. 74-75), por ello, los sistemas simbólicos son al mismo tiempo *representaciones* (“modelos de”) y *orientaciones para la acción* (“modelos para”), según la expresión de Clifford Geertz (1992, pág. 91, citado por Giménez, 2014, pág. 7).” Tanto por su carácter representacional como por su implicación para la acción es imposible desconocer en el símbolo su carácter ético.

El símbolo tiene valor y trascendencia tanto para el individuo como para la cultura en la que este habita. Por esto, “la cultura podría definirse, entonces, como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2014, pág. 9).

Una concepción semiótica de la cultura obliga a vincular los modelos simbólicos a los actores que los incorporan subjetivamente (“modelos de”) y los expresan en sus prácticas (“modelos para”), bajo el supuesto de que “no existe cultura sin actores ni actores sin cultura”. “Más aún, nos obliga a considerar la cultura preferentemente desde la perspectiva de los sujetos, y no de las cosas; bajo sus formas interiorizadas, y no bajo sus formas objetivadas. O dicho de otro modo: la cultura es antes que nada *habitus*” (Bourdieu, 1980b, citado por Giménez, 2014, pág. 9), el mismo que se interpreta éticamente a partir de una hermenéutica de sus símbolos.

El paradigma de las representaciones sociales -homologable a la teoría del *habitus* de Bourdieu- es una de las vías para el análisis de las formas interiorizadas de la cultura, “ya que permite detectar esquemas subjetivos de percepción, de valoración y de acción que son la definición misma del *habitus* bourdieusiano y de lo que nosotros hemos llamado cultura interiorizada” (Giménez, 2014, pág. 16).

Esta comprensión del símbolo en el marco de la cultura permite realizar una más precisa definición de cultura a partir de una reformulación de las concepciones de Clifford Geertz y de John B. Thompson de la siguiente manera:

La cultura es la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Así definida, la cultura puede ser abordada ya sea como proceso (punto de vista diacrónico), ya sea como configuración presente en un momento determinado (punto de vista sincrónico) (Giménez, 2014, pág. 17).

En el ámbito del círculo hermenéutico es necesario ubicar al lector actual en el proceso interpretativo, tanto dentro de los procesos de interpretación del símbolo en el marco de la cultura como frente la producción de hermenéuticas postmodernas, caracterizadas por el equivocismo. Para ello, ha sido necesario pensar en una hermenéutica distinta, de carácter analógico, esta es la hermenéutica analógica, situada no en la univocidad ni en la equivocidad, sino en la analogía. Según Álvarez, “debemos acercarnos a un análisis de la analogía como principio formal que determina nuestro pensamiento e integra al hombre, la cultura y la historia” (2007, pág. 12).

El ser, mediante la analogía, se presenta como unidad y como multiplicidad. Las relaciones analógicas del ser le llevan tanto a estar en relación tanto fuera como dentro de sí mismo. Para muchos pensadores², la analogía aparece como el punto central de un nuevo orden de racionalidad, la misma que se expresa mediante mundos simbólicos que lo caracterizan. Según Álvarez Colín, “el universo simbólico, compuesto de ilusiones-símbolos, mitos, rituales, es el *locus* arqueológico-teleológico que, vía la analogía, se convierte en el elemento fundamental que configura la vida emocional y las transacciones todas: el origen de las formas de comunicación y de los estilos de las relaciones interpersonales y la fuente de la toma de decisiones” (2005, pág. 32).

“La analogía, como principio fundamental de la relación entre los seres y como ritmo universal bajo el signo de la libertad, le proporciona a la hermenéutica analógica una valiosa oportunidad para trazar puentes más sólidos y a la vez mejor diferenciados entre la filosofía hermenéutica y la praxis” (Álvarez, 2007, pág. 32). La palabra analogía

² Es necesario rescatar las reflexiones y los aportes de Przywara, Rahner, Ricoeur

significa proporción o proporcionalidad y designa aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas. Se la conoce de tres clases: de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad. A su vez, tiene tres elementos: un nombre común a muchas cosas, una razón o concepto significado por ese nombre, y unas relaciones que tienen las cosas analogadas con esa razón significante.

En el caso de la Hermenéutica Analógica, esta debe tener en cuenta las siguientes proposiciones:

1º) El campo de la acción humana implica necesariamente la experiencia sensible y la experiencia inteligible. La hermenéutica analógica no solo rescata y promueve la experiencia inteligible mediante la formación de conceptos, sino que, reconfigurando la experiencia sensible, es puente de unión con la experiencia inteligible, al interpretar y recrear el universo simbólico.

2º) La hermenéutica analógica, frente a la tensión que existe entre explicación y comprensión, sirve de vehículo para comulgar con estos dos extremos. Rescatando las correspondencias, ritmando las diferencias y finalmente privilegiando la comprensión, punto culminante de la interpretación y plenitud de la intelección... la hermenéutica analógica... se nos manifiesta respetuosa, empática e integradora, de las partes en el todo y del todo en las partes.

3º) La analogía es el principio formal de la relación entre los seres de unos para con otros (dimensión horizontal) y de la relación de las criaturas con el Creador (relación vertical).

Una de las preguntas que se formula la Hermenéutica Analógica es acerca de la posibilidad de hablar de un espacio simbólico del hombre latinoamericano. Será desde esta perspectiva que reflexione sobre el papel del símbolo en la reflexión filosófica. Para Álvarez Colín,

El núcleo fundamental que guía reflexión filosófica de esta hermenéutica es el buscar la fundamentación última de un espacio analógico-simbólico del hombre

latinoamericano. Todo parece apuntar que si existe en el hombre latinoamericano un núcleo peculiar, contextual y de desarrollo ecológico de valor universal”. En efecto, “esta configuración...arqueológico-teleológica, integrada por ilusiones-símbolo-mitos-rituales, es un dato que como originaria experiencia existencial surge del universo familiar y en él encuentra su expresión primera”. (2005, pág. 73)

La Hermenéutica Analógica, al tomar como herramienta fundamental el símbolo, integra en él las dimensiones sensible y afectiva de la naturaleza humana. “En el símbolo, la analogía es fundamentalmente tensión y mediación, tensión mediadora y mediación tensionante entre la imagen sensual y la construcción de sentido. La analogía, en su ascenso desde lo sensible y sensual hasta llegar a las profundidades del Ser por excelencia, es estética y dramática y, precisamente por ello, metafísica” (Álvarez-Colín, 2005, pág. 18).

Para Álvarez - Colín, “debemos acercarnos a un análisis de la analogía como principio formal que determina nuestro pensamiento e integra al hombre, la cultura y la historia” (2005, pág. 12). Este es el universo simbólico al que responde la hermenéutica, el mismo que está compuesto de símbolos, mitos, rituales y es el *locus* arqueológico-teleológico que, vía la analogía, se convierte en el elemento fundamental que configura las diferentes interacciones sociales.

La analogía, que permite una relación entre los diferentes seres “y como ritmo universal bajo el signo de la libertad, le proporciona a la hermenéutica analógica una valiosa oportunidad para trazar puentes más sólidos y a la vez mejor diferenciados entre la filosofía hermenéutica y la praxis” (Álvarez-Colín, pág. 32), permitiendo una mejor comprensión de la realidad y una aproximación que permita mejores comprensiones de sus distintos fenómenos.

Una de las claves de la comprensión del símbolo, dentro de la perspectiva de la Hermenéutica Analógica Barroca de Mauricio Beuchot, se lo encuentra en la semiótica de Pierce. En la visión de este semiólogo, la Semiótica es la ciencia de las ciencias, puesto que todas las ciencias utilizan, para su desarrollo y comprensión, signos; su semiótica de orden pragmático, es decir, privilegia lo práctico como criterio de valor filosófico. Para este semiólogo, signo es “algo que está, para alguien, en lugar de otra

cosa en algún aspecto o disposición”. Para este autor no se perciben las cosas, sino signos de las cosas.

La afirmación clásica del signo *aliquid stat pro aliquo* (algo que está en lugar de otra cosa) nos afirma la su dimensión relacional: un objeto presente se relaciona con otro que está ausente. “Por supuesto nada es un signo a menos que sea interpretado como signo, pero el carácter que hace que sea interpretado como refiriéndose a su objeto puede ser uno que podría pertenecerle con independencia de su objeto y aunque ese objeto no hubiera existido nunca, o puede estar en una relación respecto a su objeto que sería exactamente la misma si fuera interpretado como signo o no” (Pierce, 2005, p. 18).

A lo largo de la historia han existido diferentes formas de comprender al signo, de definirlo y clasificarlo. Por ejemplo, para Ferdinand de Saussure el signo lingüístico: es una representación verbal, una noción que a través de una relación de significación une un objeto material (imagen acústica) con un objeto mental (concepto), vinculando de esa forma significante y significado. Para Umberto Eco, el signo tiene un carácter secundario, donde este establece la relación entre una unidad de contenido y una unidad de expresión. Lo define como un instrumento utilizado para transmitir información, para decir, para indicar algo que alguien conoce y quiere socializar con el resto. Le da un carácter universal, afirmando que cuando se habla de signo, se tiene que hablar de todo cuanto exista y se nombre en la naturaleza humana.

Los signos son fenómenos sociales. Como trasfondo de toda actividad sígnica se halla la realidad del ser, la realidad de todo aquello sobre lo cual es posible decir algo o simplemente pensarlo y, en consecuencia, representarlo con signos.

El signo ofrece datos sobre la realidad representada, pero es también una interpretación de esta realidad, es decir, es una hermenéutica de la realidad representada. La forma como sea percibido el ser (sea este real, pensado o imaginado) inicia el diálogo del sujeto con las cosas, apropiándose de ellas e interpretándolas. Todo signo tiene las siguientes características (Zecchetto, 2002, pág. 28):

- Una forma física por la cual se hace perceptible a los sentidos.

- Debe referirse a algo diferente de sí mismo.
- Alguien debe reconocerlo como tal, o sea, como signo.

Para Peirce (2005, pág. 23) el signo tiene una conformación triádica:

- a) El representamen: es lo que funciona como signo para que alguien lo perciba. Está siempre en lugar de otra cosa, es el sustentador o portador de esa cosa para los que han de verla o considerarla en el signo.
- b) El interpretante: es la idea del representamen en la mente del que percibe el signo, es un efecto mental causado por el signo. El interpretante es otra representación referida al objeto signo, es un significado de los significantes.
- c) El objeto: es aquello a lo que alude el representamen. El objeto, al igual que el referente, no necesariamente es una cosa concreta, puede tratarse de ideas, de relaciones o de entes imaginarios y ficticios. El objeto exterior al signo se llama objeto dinámico, y el objeto captado al interior del mismo signo es llamado objeto inmediato.

Desde esta perspectiva, un signo entonces, también llamado *representamen*, es algo que está para alguien en lugar de algo, o en lugar de otra cosa, en algún aspecto o disposición, o en alguna circunstancia. Podemos decir que cuando en la mente del hombre pasa algo, aparece cierta correlación mental respecto del signo que el hombre utiliza. Esa entidad mental es lo que Peirce denomina *interpretante* (Reynoso, 2007, pág. 8).

En palabras de Peirce, un *Signo o Representamen*, es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado *Objeto*, como para ser capaz de determinar a un Tercero, llamado su *Interpretante*, a asumir con su objeto la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto. La relación triádica es *genuina*, vale decir, sus tres miembros están ligados entre sí de modo tal que no se trata de un complejo de relaciones diádicas [...]. El Tercero debe tener la relación mencionada y, por lo tanto, debe ser capaz de establecer otro Tercero que le sea propio; pero además, debe tener una segunda relación triádica, en la cual el *Representamen* o mejor dicho la relación del *Representamen* con su Objeto, sea el suyo (el del Tercero), y debe Ser capaz de determinar a un Tercero a esta relación. Todo esto también debe ser igualmente cierto acerca de los terceros del Tercero, y así sucesivamente, en una sucesión infinita. (Pierce, 2005, pág. 3)

En C. S. Peirce el signo o, mejor expresado, los sistemas de signos, toman una naturaleza universal independizándose de los condicionamientos históricos, sociales y culturales. Esta naturaleza universal del signo la aplica al ser humano. “El hombre es nada más ni nada menos que la idea de hombre, la que a su vez puede definirse o analizarse como una conjunción (todo lo variable que se quiera) de otras ideas. Salteándose quizás algunas etapas lógicas, Peirce llega a la conclusión que el hombre también es un signo.”(Reynoso, 2007, pág. 5). Para el semiólogo todo conocimiento tiene un fundamento anterior y se expresa mediante un conjunto de signos; en el caso del ser humano su realidad compleja evidencia su carácter sígnico.

El propósito del signo es establecer la comunicación mediante las relaciones sociales. El signo se convierte, de esta forma y en un primer momento, en un instrumento para mediar en el comportamiento, las creencias y las percepciones del otro. En un segundo momento, el signo cambia al mismo sujeto. Este es un proceso de interiorización del signo lingüístico, esto es, el proceso a través del cual algunos aspectos de la cultura compartidos en el plano externo que son mediatizados semióticamente, son incorporados en el plano interno.

Peirce dice que un *símbolo* es un signo cuya relación con su fundamento o con la "realidad", es de carácter totalmente arbitrario. Por el contrario, la relación entre el signo y la cosa es natural. El concepto de símbolo (del latín *sumballo*) tiene dos acepciones: la primera significa emitir, tirar, echar, lanzar; la siguiente refiere a poner, meter, reunir. A través de estos dos movimientos opuestos la noción de símbolo se transforma en un “operador de significados y relaciones”, lo cual le impide apuntar en una sola dirección.

La comprensión del símbolo puede estar dada desde diversos niveles y sentidos. De ello depende su comprensión y su significatividad. El símbolo tiene a la vez un sentido transparente y opaco. Para Ruiz,

El significante es una imagen, una figura, un dibujo, un trazo, con un sentido sino obvio relativamente comprensible, no es convencional. Su segundo sentido... apunta a al nivel histórico-cultural, el símbolo pertenece a una cultura... Su hermenéutica depende del conocimiento de esa, particular,

cosmovisión... Una tercera intención apunta a lo íntimo personal, a un secreto que está vivo, a un misterio que se reedita en cada sujeto. (Ruiz, 2004, pág. 12)”

Morris³ afirma que en la vida de los signos, se dan tres tipos de relaciones (citado 2010, pág. 15):

- 1) La relación entre diversos signos entre sí, lo que llama un *análisis sintáctico* de los signos.
- 2) Es el estudio de los signos con sus referentes, es decir, con sus significados. Esto es parte de la *semántica*.
- 3) Es la relación entre los que interpretan y los que utilizan los signos. Es la *pragmática*.

Frente a los enfoques deductivo e inductivo, propios de la teoría del conocimiento, Peirce caracteriza un tercer proceso lógico: la abducción, concepto que tiene una fuerte carga de intuición en su comprensión.

Se puede concebir al lenguaje como un conjunto de signos. El lenguaje tiene un papel importante en la formación de la conciencia individual y social y, en contextos culturales determinados, ayuda para la interiorización del signo. Desde la perspectiva de Pierce, en el marco del signo lingüístico, existe una relación triádica, en la cual tanto la existencia del significado como la del intérprete son necesarias para la existencia del signo.

Para Pierce la sociedad y la cultura generan significado, no la naturaleza. En su perspectiva, el sujeto es un interpretador y elaborador de signos. Lo que hace que un signo sea signo no es que esté compuesto de significante y significado, sino que sea interpretado como signo. “La cultura, dado su carácter dinámico, complejo y variable en función de sus ideologías, intereses y necesidades, ajustará los signos y sus significados de acuerdo a las representaciones mentales establecidas en la relación comunicativa de los seres humanos” (Gutiérrez, 2006, pág. 692). Es en este contexto en el que se originan la interpretación y la negociación de significados. Estas representaciones mentales están sujetas tanto a la actuación cognitiva del sujeto como a la tradición

³ Charles Morris desarrolló su propuesta sobre los signos y, más concretamente, su clasificación de los mismos, en sus libros publicados entre 1938 y 1945, los cuales en difundieron la semiótica en Estados Unidos.

cultural de cada grupo social. Es necesario considerar que el significado no es un producto acabado e inamovible, por el contrario, es un proceso que se caracteriza por las constantes negociaciones realizadas por los usuarios entre sí con la finalidad de acordar e internalizar un significado “común” desde las condiciones socioculturales asumidas por las personas en un espacio y tiempo determinados. Es en este proceso en el que la tríada constituida por el referente, signo e intérprete son fundamentales para la elaboración del significado.

1.2. SÍMBOLOS ICONOGRÁFICOS DEL BARROCO

El símbolo, presente en todas las culturas, permite una mejor comprensión del quehacer humano. “A través de los símbolos el hombre encuentra su ubicación y traza sus coordenadas de orientación y pertenencia: puede tener cabida, como ese ser a la vez físico y espiritual que es, dentro del mundo. El símbolo participa de esta dimensión múltiple que configura al hombre: tiene una pertenencia física y otra, o más bien diría, otras pertenencias espirituales” (Volkow, 2008, pág. 50). Gracias a su percepción de totalidades le permite vivir plenamente dentro del cosmos, encuentra en él a su análogo y le permite desarrollar su propia esencia.

Entre el símbolo y su referente hay una relación de analogía. Mientras que con el signo hay una relación de convencionalidad, con el símbolo hay una relación de mimesis e iconicidad. A través del símbolo el ser humano se relaciona con los semejantes y con su trascendente y la analogía será el instrumento que permita entender a ese otro. “Este acceso cognitivo al otro es un lugar virtual dentro de la analogía, al que nos podemos ir acercando poco a poco, pero sin que se cierre nunca la separación entre mi yo y el ajeno” (Volkow, 2008, pág. 51).

El símbolo tiene la capacidad de encerrar a la totalidad dentro de lo fragmentario, muestra el todo desde la apreciación de la parte y, puede funcionar como símbolo o como ícono. “Los iconos privilegian la verdadera experiencia espiritual, que es un regalo común a todos los hombres, cualquiera que sea su tiempo, raza, cultura o religión” (Volkow, 2008, pág. 53). La relación humana con el otro puede realizarse bien como un ícono o bien como ídolo. Es ícono cuando, en el vínculo con el otro, encuentra su propia dimensión de libertad. “En el plano de la ética, un comportamiento ético nos

lanza a una recuperación icónica de nuestro espacio social y espiritual, nos permite revincularnos con la totalidad; nos otorga un lazo global con el cosmos, una pertenencia. Lo ético nos permite pertenecer: tanto a los otros, como al mundo, como a la maravillosa orquesta sideral” (Volkow, 2008, pág. 54). Esta es la fuerza que tiene el símbolo gracias a su carácter icónico.

En el caso de la expresión artística y, más concretamente, de la expresión artística religiosa, el símbolo tiene una dimensión anagógica⁴, es decir, puede referir a una buscada unión con la divinidad o al todo se está siempre aludiendo. La dimensión anagógica es en sí misma el lugar de una aspiración a la síntesis. Esta síntesis, en el símbolo, se da como aspiración, no como realidad; pues la realidad del símbolo siempre es dual en su manifestación vivencial. Por definición el símbolo es la reunión de partes separadas.

Pero la dimensión anagógica presente en el símbolo sería como tiene un carácter deíctico que nos invita a buscar la pertenencia respecto al todo (para los agnósticos) o a la unidad con Dios (para los creyentes). Pero esto sólo quizá puede ser posible, según el testimonio de las grandes guías espirituales de todos los tiempos, a través de una radical sujeción a la dimensión ética que está implícita en el icono. En el aspecto de icono, la unidad con el universo siempre será esperada promesa (Volkow, 2008, pág. 55).

Desde la hermenéutica analógica es importante resaltar es el carácter incluyente del símbolo, pertenezca este otro a la cultura, raza o época que sea. Esta hermenéutica nos lleva a la iconicidad, es decir, a la inclusión y no a la exclusión del otro (Volkow, 2008, pág. 56).

En el caso concreto del Barroco, este presenta, desde su expresión artística y cultural, algunos aspectos particulares que permiten la identificación de símbolos y su consiguiente proceso de reflexión hermenéutica. El Barroco, según Narváez Lora (2010,

⁴La *anagogía* es la interpretación con un sentido místico de los textos sagrados por la cual se pasa del sentido literal a un sentido espiritual. Es importante también tomar en cuenta la definición de *analéctica* (cerca a la analogía) que propone Przywara (término utilizado también por Kusch, Dussel y Scannone). Este autor la refiere a la relación vertical con Dios, pero también la aplica a la relación analógica horizontal entre épocas históricas, preservando así mejor la diferencia irreductible entre ellas y su novedad imprevisible y gratuita, reconociendo con todo, un sentido último a la historia.

pág. 130), tuvo su origen en Europa y se desarrolla dentro de los tres primeros cuartos del siglo XVII, en Europa, y de poco más de un siglo después, en América (1640-1780).

Wölfflin concibe al Renacimiento y al Barroco como dos modos opuestos de representación y permiten comprender la evolución del arte a lo largo de la historia. En la concepción de este autor “un estilo triunfa, se automatiza y es reemplazado por la tendencia contraria. Así, al clasicismo del siglo XVI le siguió el Barroco del XVII” (Iriarte, 2011, pág. 74).

En el Renacimiento, según Weisbach, se impuso una actitud crítica hacia la Iglesia. El humanismo renacentista respondió de forma crítica hacia la hegemonía que había tenido la escolástica. La búsqueda de una renovación del catolicismo condujo a la reforma luterana. Se impuso, asimismo, una estetización de todos los valores. Como respuesta a esta crisis, la Iglesia definió una nueva política cultural en el marco del Concilio de Trento (1545-1563). Para Weisbach, “Trento no fue solo una reacción contra la Reforma, sino también una respuesta a los conflictos espirituales surgidos del colapso del humanismo” (citado por Iriarte, 2011, pág. 75). Esta renovación inspiró el Barroco artístico y se fue imponiendo en los diferentes ámbitos de la vida cultural europea y, posteriormente, americana.

Fernando R. de la Flor, uno de los grandes exponentes del estudio del Barroco, a diferencia de Maravall, concibe el desarrollo del barroco como una expresión artística en América y no como un eco de Europa. A diferencia de este último, de la Flor afirma: “La peculiaridad de esta cultura barroca hispana reside, precisamente, en lo que Maravall de entrada niega: es decir, en la capacidad manifiesta de su sistema expresivo para marchar en la dirección contraria a cualquier fin establecido; en su habilidad para deconstruir y pervertir, en primer lugar, aquello que podemos pensar son los intereses de clase que al cabo lo gobiernan y a los que paradójicamente también se sujeta, proclamando una adhesión dúplice (citado por Narváez, 2010, pág. 131). De esta forma, es en las mismas características que fundamentan el ser barroco como expresión artística, donde el autor R. de la Flor encuentra elementos que permiten entender el barroco en su carácter americano.

Pensadores y académicos, en la actualidad, han definido al Barroco americano como “un movimiento cultural que pudo haber tenido su origen en Europa, pero que a partir de su implantación en América tiene características propias que lo dotan de una especificidad tal que se puede hablar de un Barroco americano diferente del Barroco europeo. “Hay que admitir que el Barroco americano tiene su propia dialéctica; también hay que admitir que la expresión del arte Barroco representa un mundo no corregido por la censura artística; se trata entonces, de un ámbito donde todas las fantasías encuentran plena libertad para desarrollarse” (Narváez Lora, 2010, pág. 133).

Una de las reflexiones pertinentes en torno al Barroco es sobre su identidad mestiza, sobre su capacidad de aglutinar, de forma armónica, los diferentes elementos de la cultura. Desde esta perspectiva son importantes los aportes de Bolívar Echeverría en torno al *ethos* barroco, como propuesta de modernidad alternativa para América Latina, como un proceso que obedece a una forma “mestiza” de ver el mundo. Esta “categorización “mestiza” aplicada al arte latinoamericano colonial se sustenta, entre otros factores, “sobre la base de la incorporación de elementos iconográficos procedentes de lo telúrico autóctono a composiciones y estructuras europeas” (Pizarro Gómez, s.f., pág. 197).

Desde esta perspectiva pueden ser entendidas las diferentes expresiones artísticas del Barroco americano, entre ellas, las religiosas. Tal como ocurre en Europa, se puede hablar de diversas expresiones “barrocas” en América; esto depende de la penetración y aceptación del mundo indígena y mestizo, como también del rol de los criollos en la sociedad. Hay denominadores comunes, como puede ser la acción de la Iglesia, pero aun así, ese Barroco se verá salpicado con las influencias de los diferentes métodos de evangelización. Y también hay que tener en cuenta que “lo que pasa de España a América no es pues la hipótesis contrarreformista del conflicto del luteranismo sino la profundización de la evangelización, utilizando para ello los nuevos instrumentos de persuasión”. (Narváez Lora, 2010, pág. 134)

En el caso específico del Barroco novohispano, sirvió para integrar a los criollos con el resto de la sociedad y como herramienta de identidad frente al resto de la población: la cultura barroca dio a los criollos los elementos necesarios para expresar su amor por la tierra y por la religión, pero, adicionalmente, el Barroco americano les permitió integrar

elementos en el marco de los nuevos contextos⁵. Así pues la tradición indígena y la modernidad ilustrada se incorporan conjuntamente a “un proceso de articulación de la sociedad recuperando valores y experiencias que los conflictos de la Conquista habían postergado” (Narváez Lora, 2010, pág. 134). Un ejemplo de ello se lo tiene en el fenómeno guadalupano en la Nueva España, esto es, en todo el proceso religioso en torno a la Virgen de Guadalupe en México. Afirma Narváez Lora:

Podemos pensar al grupo criollo como “protonacionalista” en la medida en que sus miembros se identifican como iguales a diferencia de los otros grupos (españoles peninsulares, indios, mestizos, mulatos, etcétera); tienen intereses comunes, así como necesidades comunes; la estructura cultural que comprende los procesos políticos, económicos, religiosos, de educación, los une creando un tipo de conciencia de grupo; dicho de otra manera, una identidad criolla (2010, pág. 135).

Para Narváez “la identidad criolla, como toma de conciencia asumida como diferencia frente al peninsular, está más ligada al momento del Barroco, y más aún, al Barroco católico”, y afirma que “es necesario destacar el papel de unificadora que la fe tuvo en los procesos de consolidación de una identidad nacional” (Narváez Lora, 2010, pág. 135) y, sería este uno de los elementos aglutinadores, de los agentes que ayudarían a forjar una matriz de conciencia identitaria. Para esta autora, a mediados del siglo XVII, aparece una “matriz que podía identificar a los oriundos de esta nueva tierra con la idea de patria. Esta matriz era la Virgen de Guadalupe del Tepeyac. Mostrar la presencia de lo divino en su tierra se convirtió para el clero novohispano, tanto para los criollos como para los peninsulares acriollados, en uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad” (Narváez Lora, 2010, pág. 139). Se iría consolidando la identidad continental de la mano de la fe católica, gracias a sus elementos aglutinantes.

Otra manifestación de este sincretismo será la Escuela Quiteña y el arte quiteño, la misma que tomó los lenguajes artísticos europeos y los fusionó con los locales. “Esta escuela quiteña es la expresión barroca de los criollos asentados en la Real Audiencia de Quito; sin embargo, veremos que el mismo ejemplo de la escuela quiteña lo podemos trasladar a Charcas en Bolivia, a Chiloé en Chile y a la Nueva España, por sólo tomar algunas muestras significativas” (Narváez Lora, 2010, pág. 142). Esta es una de las

⁵ Se trata del proceso llamado, posteriormente, inculturación. La Comisión Teológica Internacional (1987), al definir este término dice: El proceso de *inculturación* puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio.

evidencias significativas de ese sincretismo cultural que tomará cuerpo en el llamado el *Barroco Americano*.

De esta forma el barroco encuentra presencia en la cultura iberoamericana tanto desde su expresión artística (en el arte, la pintura, la música, la arquitectura) como también –y no lejana a la primera- en sus manifestaciones teológico-pastorales (a través de elementos como la inclusión, la inculturación, entre otros).

Para S. Sebastián existen algunas claves para entender la Iconografía Barroca, entre ellas están:

1.- Alegorías de los cinco sentidos del hombre: Los sentidos llevan al ser humano al pecado. El mundo sensible es bello, pero el placer que provoca la contemplación de esa belleza es perjudicial para el hombre. “El amor hacia las formas sensibles es nocivo porque no se fundamenta en Dios sino en la curiosidad. En el Barroco el tema de los Cinco Sentidos reaparece bajo la interpretación medieval de que la contemplación del mundo visible complace el cuerpo del hombre pero corrompe su alma” (Sebastián, 1989, pág. 1).

Es importante caer en la cuenta que, en la perspectiva de los jesuitas, el recurso a los sentidos era un aspecto de carácter fundamental en la expresión de fe. En ese mismo sentido, Borja Gómez señala que aunque inicialmente se trataba de un ejercicio de meditación, pronto se encontró un espacio de aplicación mucho más complejo dentro de la nueva política de la imagen postridentina, al punto que se convirtió en una “técnica de representación”, es decir, una metodología para tratar la imagen. Esta técnica se trasladó a otros espacios discursivos, como la pintura y la narración, al punto de convertirse en la forma de representación más importante del Barroco (citado por Narváez, 2010, pág. 142).

2.- El esqueleto y la calavera, nuevos símbolos de lo patético, representan la fugacidad de la vida y el triunfo de la muerte. Si en la Edad Media la calavera era un símbolo que recordaba al hombre el poder de la muerte, en el Barroco se convierte en símbolo de la piedad.

3.- Alegoría de la Divina Sabiduría: “El tema del saber como máxima expresión de la divinidad es fundamental en todo el siglo XVII. Aparece personificada bajo la imagen de una matrona sentada en un trono con un león a cada lado; lleva una corona, una túnica amarilla, el espejo de la Prudencia en una mano y el cetro de la Providencia en la otra y una imagen del Sol sobre el pecho, que representa la eternidad y la Bondad de Dios” (Sebastián, 1989, pág. 5). Para el autor será un símbolo que rescate la fe en un Dios omnisapiente y subraye la fragilidad de la razón humana.

4.- El simbolismo místico, entendido éste como el conocimiento experimental que tiene el alma de la presencia divina. Era muy reconocida la literatura que propicie esta práctica y, entre ella, estaba el *Piadesideria*, un libro dedicado a almas contemplativas; se divide en tres partes: afectos de dolor y arrepentimiento, deseos de seguir a Cristo y ansias de unirse a Dios. Cada una de las partes corresponde a una de las tres vías de la mística:

- La vía purgativa o penitente: El alma, libre ya de sus defectos anteriores, participa en la meditación y empieza a gozar de la presencia de Dios.
- La vía iluminativa: en la cual el entendimiento se eleva hacia Dios.
- La vía unitiva: es la íntima unión del alma con Dios. Es la vía de los perfectos ya que sólo ellos logran la unión contemplativa del alma con Dios.

Son significativos en este simbolismo místico los casos de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, quienes lograron la unidad perfecta en la experiencia, en la doctrina y también en la expresión literaria. Estos autores presentan una simbología mística que les caracteriza: la principal alegoría teresiana es la del castillo interior; el castillo simboliza al alma que busca la contemplación para llegar a la unión con Dios. En la obra de San Juan se advierte tanto el simbolismo interpretativo, que se sirve de imágenes para interpretar diferentes manifestaciones de una misma realidad espiritual (como la llama o la noche).

5.- Devoción a la Virgen: criticada desde la influencia de Lutero y Erasmo, la Iglesia recuperó y potenció su imagen como vencedora de las herejías, el rezo del Santo Rosario y las letanías de la Virgen.

Para Sebastián, son ejemplos de iconografía mariana:

- Figuras que hacen referencia a la Virgen: los Evangelistas en sus textos.
- Símbolos que aluden a María: la torre, el ciprés, la palmera, la rosa, etc.
- Letanías. Ejemplos: en la excelencia *Mater Purísima* se compara a la Virgen con los cuerpos celestes por su pureza y hermosura, así “en *Mater Castísima* o *Mater Inviolata* se recurre a la imagen de un rayo de luz solar que no daña al ser reflejado por un espejo para simbolizar la idea de que Cristo nació sin lesionar la virginidad de María, en *Mater Intemerata* la Virgen aparece aplastando la cabeza del dragón infernal y en *Mater Divinae Gratiae* es fuente rebosante de agua” (1989, pág. 6).

Para Alexandra Kennedy, el ícono de la Virgen sirvió como símbolo de identidad quiteña frente a otras ciudades, como en el caso de Lima. Se reafirma el hecho de que se trata de un Barroco urbano, dirigido al sector criollo e impulsado desde ahí y que tiene tanto la función de consolidar una identidad como la de promover la devoción.

Durante los siglos XVII y XVIII hubo un auge de las devociones marianas en América. Influyeron varios factores; por ejemplo, la preponderancia de los jesuitas, que tenían una especial devoción por la virgen María, el hecho de que la Contrarreforma tuviera como uno de sus principales baluartes la figura de María, y que durante el Barroco la imagen de la Virgen apocalíptica, antecesora de la Inmaculada Concepción, cobrara fuerza, tanto en Europa como en América.

El culto a la Virgen, en el continente americano, evidenciaría así una estrecha relación entre la formación cultural motivada por los elementos iconográficos barrocos, aceptados por la sociedad americana y, su vínculo con la identidad y la consolidación política nacional criolla. Así, se conformaría una nueva sociedad criolla barroca, llena de imágenes, de símbolos, de códigos ocultos bajo los códigos aparentes, una sociedad que crea imágenes en los textos, y convierte las imágenes en documentos (Cfr. Narváez, 2010, pág. 153).

Esta fe, impulsada por el culto mariano guadalupano (en el caso del referente mexicano), junto con una comprensión barroca particular, propician una nueva forma de entender el mundo y al ser humano, se va conformando un nuevo *ethos*. “El

guadalupanismo y el arte barroco son las únicas creaciones auténticas del pasado mexicano, diferenciales de España y del mundo. Son el espejo que fabricaron los hombres de la Colonia para mirarse y descubrirse a sí mismos... La cultura barroca constituye la razón de ser del guadalupanismo, de tal manera que sin la dialéctica barroca no se entendería este fenómeno. (Narváez Lora, 2010, pág. 154)” Esta dialéctica “barroca” y, por supuesto, criolla, se caracteriza por ser occidental, urbana, cristiana, fundacional, identitaria y patriótica. Se trata de una nueva forma de ser, americana (distinta de la europea), sincretizada con características y cánones artísticos particulares, los mismos que pondrán la pauta de una nueva sociedad. Las especificidades de este Barroco americano dependerán de la intensidad de la influencia de los elementos criollos, mestizos o indígenas. “El criollo novohispano se sirvió del Barroco para manifestarse e identificarse –no podía ser de otro modo si estaba inmerso en esa cultura–; podemos afirmar, además, que la religión fue el poder que proveyó de cohesión a la incipiente identidad criolla. (Narváez Lora, 2010, pág. 156)”

Si el guadalupanismo es una creación barroca de mediados del siglo XVII, se podría pensar en el aporte que los diferentes íconos barrocos (La Virgen de Quito, Santa Mariana de Jesús, entre otros) dieron para la formación de la identidad en la Audiencia de Quito como paso previo a su identificación, consolidación social y posterior gesta libertaria. El papel de los criollos, de los mestizos y de los indios en cada caso fue diferente. Para Narváez, “no existe ningún indicio que nos haga pensar que los indígenas tuvieron alguna injerencia en este fenómeno. La función social que cumplió la imagen de la Guadalupe en el siglo XVI fue la de fomentar la devoción a la madre de Dios. La función social que cumplió en el siglo XVII fue la de dar cohesión al pensamiento criollo, pero para cumplir con el objetivo tuvo que apoyarse en el texto. La narración dio una nueva interpretación a la imagen, una interpretación barroca. Del mismo modo pasó en el resto de América con otras imágenes religiosas” (Narváez Lora, 2010, pág. 157).

La iconografía mariana en América, además de las características particulares que presentas el caso de la Virgen de Guadalupe, encuentra una transposición y metamorfosis iconográfica entre esta Virgen y diferentes elementos de la naturaleza, como es el caso del monte en la representación de la Virgen de Sabaya (Oruro). Aquí “...se llegó a una identificación entre la Virgen y la Madre Tierra o Pachamama, lo que

ayudaría a la sustitución de las costumbres culturales indígenas a cerros o volcanes por el culto a la Virgen María” (Pizarro Gómez, s.f., pág. 207).

Uno de los íconos que Sebastián estudia es el de las festividades y, en concreto, la festividad del *Corpus* o, llamada en el mundo católico, del *Corpus Christi*⁶. Esta fiesta, para su presentación, en el proceso de evangelización, hace uso de una custodia –en forma de sol- que cuida la Hostia Sagrada. “Ciertos sectores de la Iglesia Católica insistirán en la identificación de Cristo con el Sol de Justicia, el Sol de Rectitud. En algunos textos coloniales se pueden leer alusiones a una “custodia que contenía el Sol sacramentado” (Pizarro Gómez, s.f., pág. 203), de allí, que muchas de las custodias tomen forma de sol, de forma tal que los catecúmenos y creyentes encuentren en esta imagen el significado evangelizador. El autor hace relación a la influencia de esta festividad en el ámbito de la población cuzqueña: “El éxito de la festividad entre la población indígena cuzqueña justifica la razón de ser de la serie pictórica, al constituir un caro fenómeno de mestizaje y sincretismo religioso. (Pizarro Gómez, s.f., pág. 203)” Estas series sobre la festividad del *Corpus* son auténticos documentos que reflejan la vida y costumbres de los habitantes en la sociedad colonial. Se trata de una pintura esencialmente narrativa y dotada de cierto encanto popular. Al igual que en algunas de las iconografías anteriores, “la procesión del *Corpus* y su ritualización cívica... (es una) expresión de la fiesta en la ciudad colonial, una muestra singular de identidad y sincretismo cultural y plástico, en la que no faltaba tampoco reminiscencias de los tiempos imperiales y, por tanto, una forma clandestina de rearmar su identidad cultural” (Pizarro Gómez, s.f., pág. 204).

Adicionalmente a la iconografía relacionada con Cristo y a los temas marianos, otro elemento de representación icónica es la relacionada con los ángeles. “Las series de ángeles arcabuceros presentan también una interesante dosis de sincretismo icónico o religioso cultural” (Cfr. Pizarro, s.f., pág. 208).

El estudio de la iconografía en las artes plásticas en América Hispana, impulsada esta por la Contrarreforma, es fundamental para el estudio de los textos literarios y demás

⁶*Corpus Christi* (en latín, "Cuerpo de Cristo") o Solemnidad del Cuerpo y la Sangre de Cristo, antes llamada *Corpus Domini* ("Cuerpo del Señor"), es una fiesta de la Iglesia católica destinada a celebrar la Eucaristía. Su principal finalidad es proclamar y aumentar la fe de los católicos en la presencia real de Jesucristo en el Santísimo Sacramento.

“textos” barrocos y el mensaje que estos buscan transmitir. En la literatura del siglo XVII la imagen va muy ligada al texto escrito, formando ambas partes de una misma realidad y complementándose la una a la otra. Como indica Santiago Sebastián, los símbolos que aparecen en los textos son idénticos a los que representan las imágenes o los grabados. Estos elementos los encontramos también en los discursos y sermones que Eugenio Espejo prepararía para su hermano sacerdote Juan Pablo.

Si bien es cierto que la reproducción gráfica (en grabado o estampa) es objeto de disfrute estético, también lo es que su contemplación como ilustración de un texto literario; por ello es necesario matizar su significado. “La percepción visual del símbolo ayuda a comprender mejor el significado que éste tiene en la obra literaria. (Sebastián, 1989, pág. 7)” Este será el aspecto fundamental de la catequesis en el proceso evangelizador y en la formación de la conciencia moral de los quiteños del siglo XVII.

Es importante estudiar la presencia que el Barroco ha tenido en la actualidad. Para ello, Iriarte propone dos caminos (2011, pág. 72): la formación y consolidación de una “hipótesis de retorno” y de una “hipótesis historicista”. “La primera, presentada inicialmente por Wölfflin, ubica al arte del siglo XVII como un espejo para comprender la contemporaneidad. La segunda, presentada...por Weisbach, sostiene que el Barroco es inseparable de las características sociales, económicas, políticas y religiosas del 1600 europeo. A lo largo del siglo XX, este deslinde teórico y crítico se afianzó a través de escritores, críticos y teóricos europeos y latinoamericanos. (Iriarte, 2011, pág. 72)” En los dos casos, es importante concebir al Barroco como la expresión de una crisis general, la misma que constituye el nacimiento de la modernidad y del sujeto moderno.

Desde la perspectiva del “resurgimiento” del barroco en el siglo XX se forma, por primera vez, una visión positiva de la cultura del siglo XVII. El principal representante de esta propuesta es Wölfflin, quien sostiene que “el Barroco no es un apéndice decadente del Renacimiento...sino un periodo que tiene sus particularidades y que, por lo tanto, merece estudiarse como una forma singular de representación. Asimismo, propone un enfoque metodológico basado en la búsqueda de conceptos en oposición” (Iriarte, 2011, pág. 73). Este enfoque permitirá al autor convertir los conceptos en rasgos generales para identificar la época. “La gravedad del Barroco excede la plástica, ya que opera en la religión, el desaliento de los personajes literarios, la medida de las

relaciones sociales y la búsqueda de la grandeza pomposa para demostrar el poder terreno y espiritual”. (Iriarte, 2011, pág. 73) En fin, el barroco influye en todos los aspectos del quehacer cultural del ser humano.

1.3. EL PAPEL DEL SÍMBOLO EN EL MARCO DE LA ÉTICA

“En su trabajo seminal, “El Ser y el tiempo”, Heidegger propuso que el método hermenéutico es el acercamiento apropiado para el estudio de la acción humana” (Packer, 2010, pág. 2). Desde la visión del filósofo alemán es importante reconocer que las acciones humanas requieren una comprensión semántica y no necesariamente lógica o casual. Las acciones humanas son, por naturaleza, libres. El considerar que las acciones humanas pueden ser analizadas y comprendidas desde otro paradigma es una tarea no solo que necesaria y hasta urgente. “El paradigma hermenéutico toma como punto de partida el hecho de que, a pesar de las ambigüedades, cualquier observador tiene una comprensión preliminar práctica de lo que “está tramando” la gente que está siendo estudiada. (Packer, 2010, pág. 2)”

A diferencia de una postura racionalista que se apoya en un análisis lógico de la acción humana y del empirismo, cuya base del conocimiento está proporcionada por los datos que le proporciona la observación, en la investigación hermenéutica el origen primario del conocimiento es la actividad práctica. “Cuando estamos involucrados en una actividad práctica continua, no necesitamos una conciencia focal de nosotros mismos ni de nuestras herramientas: ambos se fusionan en la actividad” (Packer, pág. 5-6). El acercamiento al fenómeno humano debe tomar en cuenta las emociones, prácticas habituales y habilidades humanas, distinto a aquellos acercamientos brindados por la reflexión teórica: “Lo que se halla a mano es para nada aprendido teóricamente” (Heidegger, 1927/1962, p. 99) Para Heidegger, esta es la modalidad (se halla a la mano) del compromiso práctico directo en el cual en realidad hacemos muchas de nuestras vivencias cotidianas. Si se considera que toda acción humana es el resultado causal de la interacción mecánica de propiedades elementales, objetivas del entorno y de la persona, se encuentra que el resultado causado automáticamente por procesos mecánicos es a-racional.

Si se relaciona el paradigma hermenéutico con el empirista y el racionalista se puede llegar a las siguientes conclusiones en relación a estos últimos:

- 1) No logran brindar una descripción convincente de más de un número reducido de acciones, representan casos extremos.
- 2) Los dos paradigmas tergiversan y simplifican excesivamente las relaciones que existen entre un agente, su acción y el observador de esa acción.
- 3) Tanto los estímulos como las respuestas del conductismo como las características del cognitivismo son expresiones de una visión en que la realidad –el mundo humano así como el universo físico- está compuesto de elementos independientes del contexto, libres de interpretación, que solamente más tarde serán combinados, comparados, contrastados y recopilados según reglas de inferencia, deducción, cálculo y generación que son lógicas, formales y libres de contexto –o más sencillamente, que interactúan de acuerdo con fuerzas causales que pueden ser descritas en términos de tales reglas. (Shwedwe, 1982, citado por Packer, 2010, p. 11).

Tradicionalmente han sido los paradigmas empirista y racionalista los que han guardado la hegemonía en relación con las ciencias del ser humano. Una comprensión de la ética desde la hermenéutica del símbolo presenta nuevas posibilidades de valoración y atención a las diferentes configuraciones de los *ethos* en el ámbito de una cultura. La construcción cultural propiciada por los paradigmas racionalista y empirista se ha evidenciado en una civilización occidental que, en la actualidad, aparece fragmentada. Según Rodríguez, esta escisión alude al rompimiento originario entre la razón y la imaginación creadora (simbólica). Según este autor, “para Shiller, la cada vez mayor complejidad del mecanismo de los estados modernos, la cada vez más extendida división de las ciencias, de las artes y de los oficios... han roto el armónico vínculo de las facultades humanas...La cultura es el espejo de esta escisión, del aislamiento y desvalorización de las facultades humanas (s.f., pág. 1701). La construcción de una civilización desde un paradigma hermenéutico es una posibilidad que aparece urgente en el marco de la crisis civilizatoria en que vive el ser humano contemporáneo.

1.3.1. ETHOS Y HERMENEÚTICA.

Al ser el “*ethos*” el “modo de ser”, la “forma de existir”, la “manera de estar en el mundo” y de “disponerse ante la realidad”, la ética tiene que ver con el ser humano y con sus contextos. “*Ethos* significa también esa especie de “segunda naturaleza” (la naturaleza moral y cultural) que el hombre construye por encima de la mera naturaleza dada; expresa el poder de trascendencia que le caracteriza en su propia humanidad, de modo que el *ethos* corresponde a la humanización misma de la existencia (Rodríguez, s.f., pág. 1792). Un ámbito en que se evidencia este *ethos* es la condición simbólica en la cual vive el ser humano. Si el *ethos* hace relación a la humanización del ser humano durante la historia, los símbolos han sido su expresión más característica, en cuanto, desde sus orígenes ha sido el ámbito de expresión racional y supraracional, que le ha permitido comprender e interactuar con su entorno. La condición simbólica del hombre constituye un *ethos* esencial que configura de manera originaria ‘lo humano’.

Garagalza afirma que “la dimensión de profundidad del ser humano se evidencia en el mundo de la significación y esta es, ontológicamente, la única dimensión en la cual el sentido de las cosas y del mundo se da” (1990, pág. 28). Cuanto mayor sea la riqueza de significación de los símbolos en el marco de una cultura mayor será la posibilidad de lograr una humanización del ser humano.

El símbolo remite al ser humano a una realidad más profunda, supramundana, que trasciende lo sensible. “El símbolo no es otra cosa que una manera de representar por medio de imágenes de lo presente, lo que por naturaleza es ausente. Llegamos a la imaginación simbólica cuando el significado es imposible de presentar y el signo solo puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible”. Esta forma de representar el mundo toma sentido pleno en el discurso, gracias a la palabra. “La palabra solo se vivifica, solo adquiere significación en el discurso... El lenguaje no es ya una mera copia de una realidad cósmica o relacional abstracta, sino que su misión es simbolizar el sentido” (Garagalza, 1990, pág. 61). De esta forma, el lenguaje no es objetivo, todo discurso es transcripción de una realidad profunda que no puede ser comprendida mediante una lectura lógico-científica. La interpretación simbólica permite al ser humano ser parte de un proceso antropológico vital, insertarse en el mundo de la vida.

La simbolización no es, por tanto, algo ulterior y secundario, como un añadido con el que se recubriera la experiencia, sino que es constitutiva de la experiencia misma. Tan simbólico es, en este sentido, un mito de emergencia como una teoría astrofísica, radicando la diferencia entre ambos en el régimen de la imagen en que cada uno se ubica (pues mientras que el discurso científico funciona bajo el régimen diurno, el discurso mítico lo hace bajo el régimen nocturno). (Garagalza, 1990, pág. 42).

Esta interpretación, centrada no desde una lógica científica – instrumental, sino desde una visión de comprensión de totalidad del símbolo, permite comprender la totalidad de la existencia humana desde la complejidad de sus discursos, la misma que integra no solo la luz de la razón (régimen diurno) sino también los aspectos supraracionales que caracterizan al símbolo (régimen nocturno).

Desde la perspectiva de Durand el ser humano ya no es visto “como atenido a una realidad cósmico-objetiva, dictatorializada por la “cosa en sí”, frente a cuya absolutez no quedaría ningún margen de decisión la subjetividad. Dicha concepción queda desbancada al presentar al hombre ubicado en el mundo de la cultura como ámbito simbólico, relacional, intermedio entre lo biológico y lo social, entre subjetividad y objetividad, entre el espíritu y la materia, que no es mera copia ni absoluta creación humana” (Garagalza, 1990, pág. 61). La comprensión de la “cosa-en-sí” es superada por una comprensión de totalidad del símbolo, la cual integra el carácter relacional, integrador, omni-comprensivo. “El abismo entre la común naturaleza humana y la particularidad de las manifestaciones culturales es salvado por Durand con la noción de “trayecto antropológico”, que viene a establecer una dialéctica entre los reflejos dominantes (biológicos) y los sistemas (culturales), quedando ambos interrelacionados mediante los esquemas, los arquetipos y los símbolos” (Garagalza, 1990, pág. 66) trayecto que va de la mano con el proceso de humanización dentro de una cultura. Son los símbolos más ricos los que aseguran la unidad de las múltiples interpretaciones; solamente ellos cargan los vectores, regresivos y prospectivos, que las diversas hermenéuticas disocian. Los verdaderos símbolos son la parte principal de todas las hermenéuticas, de aquella que se dirige hacia la emergencia de las nuevas significaciones y de la que se orienta hacia el surgimiento de los fantasmas arcaicos” (Ricoeur, 1967, pág. 27, citado en Álvarez Colín, pág. 235).

Mediante los símbolos el hombre encuentra su ubicación, orientación y pertenencia. “El símbolo participa de esta dimensión múltiple que configura al hombre: tiene una pertenencia física y otra, o más bien diría otras pertenencias espirituales. El símbolo es la habitación espiritual que le permite pensar, sentir y desarrollarse; integrar su experiencia, sobre la tierra y bajo el cielo... A través del símbolo puede el hombre vivir plenamente dentro de este cosmos al que pertenece porque es su análogo” (Volkow, 2008, pág. 51).

El símbolo no cosifica la realidad, la trasciende y, al trascenderla, realiza un movimiento análogo, además de tener en sí mismo un carácter mimético e icónico. Hay, entre el símbolo y su referente, una relación de analogía. “El símbolo es análogo a su referente, aunque esta semejanza pueda ser tenue... Este carácter analógico, constitutivo del símbolo, lo vuelve un instrumento cognitivo esencial para dimensiones esenciales de la experiencia del hombre. (Volkow, 2005, pág. 52). La mimesis y la iconicidad, gracias a la analogía, realizan una comprensión totalizante de la realidad objetivada, desde la perspectiva del sujeto interpretante. “El hombre como ser-ahí... sólo puede existir como tal en un mundo de significados (de cosas a interpretar y con un sentido) que tienen una inseparable componente histórica. (Mayos Solsona, 2015, p. 27)

El proceso hermenéutico toma en cuenta todos aquellos “textos” susceptibles de interpretación y, apoyada en ciencias auxiliares de la filosofía (como la psicología) propiciará “la interpretación... de nuestros actos humanos concretos, la forma constitutiva de nuestro ser, hacer, pensar, hablar, narrar, significar,... simbolizar y analogar” (Álvarez Colín, 2001, pp. 233-256). El ser humano se expresa, en un tiempo y espacio concretos, a través de sus actos y, según las diversas expresiones culturales, estos serán rescatados de forma oral o escrita y pasarán a ser parte del *ethos* de un pueblo, susceptibles de ser decodificados e interpretados.

Álvarez Colín propone un camino de comprensión del sujeto desde la hermenéutica:

El fundamento último de todo posible sujeto (su ser más íntimo) se articula, a través del tiempo y del espacio con base en la dinámica recíproca de símbolo-analogía que llamaré *circumincisión*. Este movimiento creativo e integrador (producido y mantenido no solo por la analogía sino por la dinámica de ambos: símbolo – analogía), crea el círculo de la comprensión del sujeto. Sin este

círculo, y sin lo que se juega en su interior, ningún sujeto posible es inteligible o tiene racionalidad (Álvarez Colín, 2001, pág. 237).

El carácter analógico del símbolo permite una comprensión de la totalidad del sujeto. Si se acepta que el hombre es un animal hermenéutico, entonces, en la raíz de toda persona se encontrará al *homo syhmbolicus*. Para Álvarez Colín, toda persona “desde su nacimiento va a llevar aparejada la relación e inclusión mutua símbolo – analogía (*circumincesión*)”, relación que se manifiesta no sólo en el plano de la conducta individual sino también en un ámbito oculto y latente, en forma de procesos psicológicos y funciones cuya validez es amplia y general. (Álvarez Colín, 2001, pág. 238)

Desde la perspectiva de una metafísica simbólica se puede concebir que:

...el hombre “nace y se proyecta bajo las propiedades del símbolo y la analogía, cuya inclusión mutua (*circumincessio*) nos permite comprender que todas las experiencias del sujeto humano son, con simultaneidad e interacción permanentes, simbólico-analógicas, en cuanto *simbolizan* para que éste pueda expresarse, autocomprenderse y realizarse y *analogan* para que el mismo sujeto se predique y prodigue de diferentes formas en los reinos del ser y sólo con posteridad se concentre, y esto temporalmente, en la univocidad de los sujetos y objetos concretos....sólo mediante la inclusión recíproca entre símbolo-analogía (nunca mediante la sola analogía) se puede construir una *totalidad antropológica* (Álvarez Colín, 2001, pág. 239).

Si bien la analogía tiene como objetivo encontrar la proporcionalidad del ser, el símbolo, al ofrecer un excedente de sentido” permite el encontrar los orígenes del ser humano, encontrar “el doble sentido” (diurno y nocturno, en términos de Durand), a ámbitos en los cuales el sujeto “se expresa” para buscar su autocomprensión, a través de la “expresión”. La hermenéutica, que es analógica y simbólica a la vez, se convierte por esta razón en una síntesis armónica y equilibrada.

Para Álvarez Colín, el primer contexto del desarrollo humano, el origen de la cultura y el punto de partida del proceso histórico de cada persona concreta lo constituye “la matriz arqueológica-teleológica del sujeto, compuesta de *ilusiones-símbolos-mitos-rituales* y fundamentada en una ontología del realismo simbólico. (2001, pág. 243)” El símbolo, desde una perspectiva ontológica y filogenética adquiere un carácter de promotor del desarrollo humano. Mediante el carácter analógico de los símbolos “se

hacen posible las “representaciones” de la “*totalidad antropológica*”, constituyéndose (los símbolos) en faros de sentido que proyectan la vida humana a futuros deseables. La red de relaciones humanas se evidencia de forma total en el símbolo, lo oculto y lo manifiesto se presentan de forma análoga. Los símbolos desvelan y hacen patente las conexiones íntimas que permiten una comprensión del ser humano en su totalidad. Para Álvarez Colín “la analogía del ser es irreductiblemente simbólica mientras que el símbolo opera como soporte y fundamento de la analogía” (Álvarez Colín, 2001, pág. 247).

Desde una perspectiva antropológico-simbólica,

...el sujeto personal concreto, al hacer consciente su constitutiva y constituyente dimensión simbólico analógica, está en mejores condiciones de enfrentar críticamente los escenarios, los regímenes y las instituciones donde se construyen y se deterioran las diferentes expectativas, relaciones y actuaciones. Estos escenarios son precisamente enclaves simbólicos, análogos, icónicos que, a través de la ambigüedad sutil de estas imágenes, manejan las instancias del poder, los mecanismos de control y los mandatos de la jerarquía y la autoridad (Álvarez Colín, 2001, pág. 248).

De esta forma es factible una lectura de la realidad concreta, a partir de la identificación e interpretación de los elementos nucleares que posibiliten una comprensión ética, entre ellos, el núcleo arqueológico y el universo familiar, las representaciones y las relaciones que tienen como centro los símbolos y el significado, la dimensión cognoscitiva – emocional-motivacional de los significados relacionales (Álvarez Colín, 2001, pág. 251).

La doble comprensión del símbolo (clara y oscura) permite entender que la acción humana del sujeto implica tanto la experiencia sensible como la inteligible. Las acciones humanas no pueden ser comprendidas solo desde un carácter racional. La dimensión sensible y emocional es esencial para su comprensión.

Para Beuchot es posible establecer un vínculo cognitivo entre el ser humano y sus semejantes y también entre este y su trascendente a través del símbolo. Si bien cada ser humano es diferente, esta se hace patente en los casos de diferencia social, cultural o de tiempo, el puente que permitiría este acercamiento sería el símbolo. Beuchot encuentra en la analogía el puente que permite este vínculo, puesto que “tiene la capacidad de

encerrar a la totalidad dentro de lo fragmentario... esa totalidad se nos revela –como se nos revela también en la poesía- a través de un determinado fragmento privilegiado... puede acercarse de manera análoga a la totalidad que nos envuelve, desde la parcialidad que nos constituye (Álvarez Colín, 2001, pág. 250).

Las realidades toman cuerpo y conforman las distintas culturas. La cultura es un elemento esencial que está presente en el pensamiento y en las acciones humanas. Para Mèlich, “la cultura genera relatos, metáforas e imágenes para construir y ejercitar una poderosa herramienta pedagógica que influya en la concepción que las personas tienen de sí mismas y de su relación con los demás” (2002, pág.133). La cultura es el ámbito en el cual los seres humanos interactúan entre sí y con el mundo.

1.3.2. ETHOS Y EDUCACIÓN: SU PAPEL EN EL MARCO DE LA CULTURA.

La escuela es una manifestación de la cultura. “En la escuela se observan los elementos simbólicos necesarios para abordar desde ahí la educación como una manera de comprender el contexto del estudiante en las estructuras significativas como lo es la institución y los sistemas simbólicos dentro del ambiente escolar. Joan-Carles Mèlich afirma que “la educación, entonces, en tanto que acción social y cultural, resulta siempre...una acción simbólica” (2002, pág. 60), en otras palabras, la existencia humana requiere de sentido y, por lo tanto, del mito y del rito. Retomar la idea de una educación simbólica es una oposición al proyecto de escolarización que estudiaron Binet y Simon, cuyos resultados evidencian un diseño curricular sustraído de la cultura, lo que genera ausencia de multiculturalidad y de atención a la alteridad frente a los tests estandarizados. La educación occidental ha hecho del pensamiento una dicotomía constante entre la idea del *Logos* y el *Mitos*, al grado de que Weber mencione que “la cultura occidental se ha convertido en una jaula de hierro” (Mèlich, 2002, pág. 66, en Lucía Agraz R., 2012, pág. 7).

La educación es un proceso de transmisión cultural. La comprensión simbólica de la educación manifiesta características particulares, esta propuesta es

...la de una educación que no sigue el camino de la raíz latina *educare* como la mera transmisión de conocimientos, sino la de *educere* que es sacar afuera, desvelar ideas por el propio niño o joven, conducido a que él mismo sepa

hacerse aparecer. Para lograr esta ética de la educación, el arte de la *poiésis* como producción de personas y no de autómatas.... El saber poético es el que conduce a la creación de una obra por medio de los artesanos y este es el saber que dentro de la enseñanza de la filosofía como práctica espiritual busca que los estudiantes retomen para desarrollarse como personas íntegras. ... La *práxis* domina el ámbito de la sabiduría y prudencia conocido como *phronesis* y que se desenvuelve de manera interna, mientras que la *poiesis* lo hace de manera externa.... La práctica de la filosofía lleva a la *phronesis* que presupone el conocimiento del bien propio del hombre, es *en* lo que consiste el ser del *ser* humano. (Agraz, 2012, pág. 8).

Este es el ejercicio que requiere, desde la reflexión e interpretación de los símbolos, el estudio de la ética. Un proceso de develamiento de la *phronesis* en el interior del individuo (expresado en sus acciones) y de una cultura (expresado en sus textos).

La práctica educativa es vista y asumida como un quehacer ético que compromete al ser humano, que lo abarca y asume desde su totalidad. La filosofía misma (y la ética, desde la propuesta de este estudio) debe renovarse en su hacer y en su enseñar, para poder conseguir incidencia fuera del aula. Este trabajo interno de la Filosofía propone entender a la Filosofía como “Ejercicios Espirituales”, es decir, hacer de esta disciplina una práctica, una forma de vida. La palabra *espiritual* debe entenderse como una manera de cultivo del yo (Agraz R, 2012, pág. 8). De esta forma, la ética debe ser asumida no como un conjunto de normas morales sino como un camino en el cultivo del yo, trayecto que “se hace” en relación con “el otro”.

El cultivo del yo pasa necesariamente, en un ejercicio ético, por el encuentro con el otro y, este encuentro requiere una comprensión, la misma que abre el horizonte del sentido. El enlace completo de sujeto-pensamiento-comprensión-expresión-sentido-objeto no se puede escindir, pues no hay ninguna existencia posible independiente (Mayos Solsona, 2015, p. 26) de cada uno de estos términos, sino que constituyen un único y paralelo proceso.

“La hermenéutica analógica... es un modelo y un método que asume que los actores de la acción humana son los interpretes de las tradiciones y sus símbolos, de las leyes y sus aplicaciones, y de las prácticas sociales y sus rituales... coloca en el centro de las actividades humanas la fusión de la comprensión y la explicación con la primacía de la intelección.” (Beuchot, 1997, pág. 44) La riqueza de este proceso sustentado en la

analogía radica en que “...la analogía... nos enseña a través de la hermenéutica los matices de un diálogo más amplio y profundo cuya utilidad y eficiencia se convierten en factores críticos de éxito en estas épocas de transiciones y turbulencias.” (Álvarez Colín, 2001, pág. 25)

La analogía, de la mano de la hermenéutica, permite encontrar el significado de la acción humana desde una apertura al diálogo. Las manifestaciones y acciones humanas se realizan en el marco de una cultura.

Para la cultura es imprescindible la existencia de la obra externa, de lo contrario, la espiritualidad humana sería incapaz: la actividad práctica es lo cultural. De ahí la importancia de que el mismo cuerpo humano (las manos, la capacidad de crear realidades nuevas e inesperadas: arquitectura, ingeniería, arte, artesanía, jardinería, urbanismo, agricultura, ganadería, etc. Todas esas capacidades dependen esencialmente de la existencia de una realidad de tipo espiritual: la existencia de un mundo de significados, del lenguaje, de los símbolos, que son lo más específicamente cultural. Estas realidades forman el mundo más propio de la vida del hombre: el mundo de la cultura es un mundo simbólico, no son “cosas corpóreas”, sino plasmaciones de lo espiritual, cosas que tienen sentido para el hombre (L. Polo, s.f., pág. 3).

Realidades que responden a un *ethos*, a un quehacer ético del ser humano. La ética busca la conquista de las tendencias máximas del ser humano. En este esfuerzo, el norte que lo guía es el del ejercicio de su libertad y la norma es orientadora de la libertad. “Sólo tiene sentido que haya normas en aquello que es libre, por eso hay ética. Lo necesario no se legisla, la libertad sin norma es el absurdo, la sinrazón” (s.a., 2014, pág.1). El trabajo de perfeccionamiento y desarrollo ético es tanto individual como social. La sociedad justa solo es posible si el hombre se perfecciona en sociedad, uno y otro guardan relación. “La felicidad política aparece como condición necesaria para su felicidad personal” (Marina J.A. y de la Válgoma.M, 2014, pág. 29). El primero exige una sociedad que permita su desarrollo y, la segunda, un ser humano que la propicie.

El ser humano, al desarrollar su rectitud moral, crece adecuadamente como persona gracias a su libertad y, a la vez, sus actos externos promoverán el bien de los que le rodean, precisamente porque son actos de una persona buena, contribuirán a una sociedad justa.

1.3.3. HERMENÉUTICA Y ACCIÓN HUMANA.

Ahora bien, para realizar una vida ética, el ser humano necesita ser el constructor del sentido de su vida. De forma ordinaria, este sentido lo encuentra dentro de la misma sociedad en que vive. Epicuro, en siglo II a.C. será quien ponga a la amistad como el valor mayor. Para él es un placer del espíritu y parece coronar los bienes que pueden ser alcanzados en esta vida. Una vida con amor, con benevolencia, con amistad es la mejor. El sentido objetivo de la vida es aquello en lo que el ser humano encuentra la perfección, y el sentido subjetivo o personal de la misma es la felicidad. Desde los griegos, el esfuerzo de una vida virtuosa se orienta hacia la felicidad y la virtud principal es el amor, y su ejercicio redundará en consecución de la felicidad. La felicidad es algo que tiene que ser concorde con la naturaleza humana.

En la actualidad, con la influencia de las distintas corrientes de pensamiento y, de acuerdo a la hegemonía de pensamiento se presentan una diversidad de formas de apreciar el sentido de la vida. Hace falta una especie de mediación entre analíticos (sobre todo los más positivistas) y posmodernos (sobre todo los más relativistas) para encontrar una salida de este conflicto. Se necesita encontrar una vía diferente que proponga una reflexión sobre la vida y su sentido. Buscar el sentido es interpretar. Así, buscar el sentido de la vida es poder interpretar la vida, es decir, es un ejercicio hermenéutico.

A lo largo de la historia se han dado muchas interpretaciones de la vida y al sentido de la existencia, pero entre todas ellas se puede encontrar acuerdos en común: todas ellas buscan cual es la felicidad humana. Dentro de las formas de interpretar la vida se encuentra

...la hermenéutica unívoca (que) tiene la pretensión de alcanzar una interpretación clara y distinta de los textos, cercana a la interpretación definitiva; y la hermenéutica equívoca (que) se rinde y desdice de que se pueda alcanzar incluso una interpretación mínimamente rigurosa de los textos. Vemos la hermenéutica unívoca en los positivismos de toda laya, con su racionalismo y cientificismo reduccionista; y la hermenéutica equívoca en muchos posmodernismos, con su escepticismo y relativismo irreductible. Por eso hace falta esa postura intermedia entre las dos (Beuchot, 2011, pág. 2).

La hermenéutica analógica realiza una síntesis de los dos opuestos: lo unívoco y lo equívoco. Estos no se destruyen, se acercan a pesar de sus diferencias, con sus mismos

caracteres antitéticos, y se ponen a coexistir, con una coexistencia pacífica muy frágil, pero suficiente. Así también, con una hermenéutica analógica, se puede juntar en el límite esos dos opuestos que son la justicia y el bien, y obtener un equilibrio frágil, con algo como lo que Ricoeur llama “dialéctica fracturada” que consiste en reservar los dos opuestos, y que el tercer elemento dialéctico sea su convivencia. Ese punto de encuentro entre la justicia y el bien, entre el trabajo y el disfrute, es la amistad, el afecto, el amor.

Una lectura hermenéutica analógica de la vida orienta una comprensión particular:

No caeremos en la tentación de proponer un sentido de la vida unívoco que el trabajo como el que propone el univocismo de los positivismo. Pero tampoco un sentido de la vida equívoco que es el placer como el que propone el equivocismo de muchos posmodernismos. Será más bien un sentido analógico que acepta la diversidad de ideales de vida buena, pero reunidos bajo la atención hacia un ideal único que es el de la justicia, la cual es el amor hecho realidad, y es lo que en el fondo buscamos con nuestra cultura de los derechos humanos... en la noción de ideal de vida buena, se da la idea de felicidad. La felicidad... sigue siendo la finalidad de la vida, el propósito de la existencia, aun cuando haya diversas ideas sobre la felicidad, a veces hasta contrarias... entre el unívoco trabajo y el equívoco placer, el amor que hace subir al placer más espiritual, y que es el trabajo más placentero o, por lo menos, lo que hace más placentero el trabajo (Beuchot, 2011, pág. 7).

Una de las pretensiones del símbolo es la de un entendimiento universal entre los hombres. Para Ana Barberena “en cualquier campo el hombre está interpretando en cada momento, no es un acto voluntario, es su modo de existencia” (2010, pág. 61), modo que se constituye en un trayecto, que está en continuo progreso y desarrollo. La filosofía, y la ética con ella, son las manifestaciones de este trayecto durante el quehacer humano.

El fenómeno simbólico es un hecho en tanto acontece, sucede en el hombre... “El símbolo *es*, en tanto que hay un sujeto que lo percibe, lo crea y lo reinventa. Podrán existir elementos naturales pero la connotación simbólica y el ejercicio de simbolizar pertenecen solo al hombre. Hablar de “hombre simbólico” sería, en este sentido, una redundancia” (Barberena, 2010, pág. 64). El símbolo, como lo afirma la autora “sucede” en el hombre, es parte de su “*ethos*” humano, permite al ser humano vincularse, sentirse en el mundo: *estar-en-el-mundo*, “la religión, el mito y la creación artística, son expresión y formas que nos relacionan con el mundo” (Barberena, 2010, p. 66), por esto

Garagalza lo define como “conocimiento indirecto que hace posible la representación en una conciencia de una realidad ausente (1990, pág. .”

Para este autor, el símbolo se revela al ser humano como móvil y cambiante, lo que impide examinarlo de forma puntual y delimitada. La parte visible del símbolo, su significante, estará enmarcado por la claridad y especificidad; sin embargo, el significado puede tener enormes variaciones. “Las características del símbolo... se comportan como lo hace el propio símbolo: en espiral o a la manera de un rizoma. Son movimientos simultáneos: percibimos al tiempo que conocemos e interpretamos” (Barberena, 2010, p. 68).

Desde esta perspectiva y de cara al lenguaje simbólico, se puede entender a la hermenéutica como el acto de estar abierto como ese ánimo de recuperar los sentidos, afinar nuestro gusto, vista, tacto y oídos, como “la habilidad para re-conocerse entre pares (que) es uno de los rasgos más definidos del hombre, a la que el mayor de los escollos” (Barberena, 2010, p. 68). El ser humano se transforma con el otro, a la vez que encuentra su significado. Como señala Gadamer “es de la tarea hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunicación misteriosa de almas sino participación en un sentido comunitario”, del símbolo al lenguaje simbólico, “la acción desarrollada en este movimiento remite una vez más a la definición de símbolo como acción de re-unir, re-ligar, donde subyace el impulso de vinculación” (Barberena, 2010, p. 74).

El lenguaje simbólico conlleva un ejercicio vital de alteridad y de comprensión del otro, porque interpretarlo es intentar comprenderlo desde su diferencia, es decir, que la consecuencia de interpretar una expresión simbólica es encontrar que el fundamento de la semejanza es la diferencia. Es en la inmediatez del encuentro con el otro que se genera la compasión. “Sentimos la compasión desde la semejanza, en tanto que aquello que le sucede al otro puede ocurrirnos también, es decir, en la medida en que somos capaces de imaginar, somos capaces de con-mover-nos a través de com-padecer-nos” (Barberena, 2010, p. 76). La compasión es una actitud ética, un encuentro con el otro. Aristóteles en *La Retórica* afirma que para ser compasivos es necesario ser cercanos. Desde esta forma, la exigencia es arriesgarse a escuchar la voz del símbolo...”vivir humanamente significa vivir con sentido, es decir, vivir simbólicamente” (Barberena,

2010, p. 79). La propuesta es establecer espacios de reconocimiento y de lectura, por medio del símbolo, para procurar el ejercicio de “*ser con los otros*”.

La vida ética tiende a desplegar su actividad al exterior. Esta actividad, al nacer de un interior ordenado, orientará el bien hacia lo exterior...Esta actividad “humana” es libre y racional, esta es la característica del quehacer cultural. “El término es expresivo, proviene de cultivo, el hombre toma lo que ya naturalmente es y le da formas nuevas, lo cultiva. Como es una actividad vital y libre, es una actividad sometida a la ética” (s.a., 2014, pág. 3).

Para la cultura es imprescindible la existencia de la obra externa, de lo contrario la espiritualidad humana sería ineficaz: la actividad práctica es lo cultural. Las capacidades humanas dependen de la existencia de una realidad de tipo espiritual: la existencia de un mundo de significados, del lenguaje, de los símbolos, que son lo más específicamente cultural. “Estas realidades forman el mundo más propio de la vida del hombre como hombre: el mundo de la cultura es un mundo simbólico...son plasmaciones de lo espiritual, cosas que tienen sentido para el hombre” (Barberena, 2010, pág. 79).

El desarrollo personal es de tipo espiritual, y por tanto, depende del lenguaje, de los símbolos, de la cultura. El desarrollo humano integral pasa por una organización del trabajo justa.

Una organización el trabajo eficaz desde el punto de vista de la producción económica, pero que vaya en contra de la dignidad humana, es éticamente reprobable. Si el hombre es el productor de cultura, no debe la cultura ir contra el hombre, o mejor, realmente no es cultura (cultivo), sino más bien, desertización, esterilización de lo humano. Una cultura inhumana acaba mal: el ocaso de las civilizaciones, y el ocaso de occidente... es un ocaso ético. ... El bien del hombre, lo que la moral expresa, es el criterio que mide el valor de las demás actividades prácticas. (s.a., 2014, pág. 3)

CAPÍTULO II

EUGENIO ESPEJO: SÍMBOLOS Y ELEMENTOS ICÓNICOS EN SUS DISCURSOS ÉTICOS Y MORALES Y EN SUS CARTAS RIOBAMBENSES

2.1. EUGENIO ESPEJO Y LOS SIGLOS XVII Y XVIII EN EL ECUADOR

La comprensión del pensamiento de Espejo debe partir del estudio tanto de su contexto como de sus orígenes. Peña señala la dificultad de realizar un estudio histórico de Espejo y expone algunos de los siguientes problemas:

Quien lea paciente y detenidamente todo lo que se ha producido en torno a Espejo, tiene la impresión de hallarse en mitad de una variedad difícil de sistematizar y que, por el contrario, nos deja a merced de infinidad de cuestionamientos. Para clarificar lo dicho basten unos cuantos ejemplos: ¿el apellido de Eugenio fue Chuzhill, Chuzhig, Chugschi, Chusig, Santacruz o Espejo? ¿Fue indio o mulato? ¿Tuvo tres o seis hermanos? ¿Nació el mismo día en que fue bautizado o en el año 1740? ¿Lo bautizaron en la Catedral o en el Sagrario? ¿Vivió en el barrio de San Sebastián, en el Hospital de la Misericordia o en la calle del Mesón? ¿Estudiaba doce o dieciséis horas diarias, o doce horas al día cuando tenía dieciséis años? ¿Estuvo preso dos o tres veces? ¿Lo detuvieron en Riobamba, en Ambato o en Latacunga? ¿Fue o no autor de la Golilla? ¿Marchó a Bogotá por iniciativa propia, por motivos independentistas o porque su causa judicial pasó a manos del Virrey de Santa Fe? ¿Conoció o no a los próceres colombianos Nariño y Zea? ¿De dónde consiguió Espejo los libros que componían su biblioteca privada? ¿Fue o no el autor de las banderitas de tafetán colorado? ¿Se pronunció claramente en favor de la independencia y en este sentido fue un precursor, o fue, más bien, un reformador? ¿Murió en su casa o en el hospital? ¿Envenenado o disentería? ¿El 27 o el 28 de diciembre de 1795? (Peña, 1978, pág. 81)

Todos estos interrogantes no resueltos por historiadores e historiógrafos de Espejo hacen de la figura de él un personaje complejo y un símbolo de difícil interpretación, aspectos que dejan un amplio espectro para su estudio y discusión.

2.1.1. CONTEXTO DE LA AUDIENCIA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

En el largo periodo comprendido por la colonia americana existen, en la región que sería conocida por la Audiencia de Quito, algunos acontecimientos que determinarán hechos posteriores, como el nacimiento de las nuevas Repúblicas.

Afirma Freile que la principal fuente de riqueza en la Real Audiencia de Quito, durante el siglo XVII, había sido las telas producidas por los obrajes, sobre todo por los Corregimientos de Riobamba, Latacunga e Ibarra. Pero, desde inicios del siglo XVIII, se dan varios cambios importantes en la economía americana y quiteña. (Cfr. Freile, 1997, pág. 115)

En 1717 se funda el Virreinato de la Nueva Granada dentro de la política de potenciar la Costa Atlántica de América en lo económico y de defenderlo mejor. La Real Audiencia de Quito sufre continuos cambios de administración, los mismos que son dispuestos por

la nueva visión de la corona borbónica sobre “las Indias”. Para el siglo XVIII se hallará bajo la jurisdicción de Nueva Granada y, surge en este siglo un nuevo tipo de administrador, con mejor preparación, con nuevas ideas sobre el trato a los súbditos, con una mayor conciencia burocrática, características estas que mejorarían el sistema de gobierno en bien de la metrópoli, y en mucha menor escala, de las colonias. (Cfr. Freile, 1997, pág. 112). Estos cambios traerían afectarían profundamente la gestión española sobre las colonias.

Una serie de desgracias aquejaban a la Audiencia en la primera mitad de este siglo. A la crisis económica que vivía se suman otros males: Guayaquil sufre incendios devastadores en los años 1707 y 1731, es saqueada por los piratas en 1709 y ya en 1740 los barcos procedentes de Panamá traen, entre otras cosas, la fiebre amarilla que tres años más tarde se verá continuada por una epidemia de “vómito prieto”. La sierra de la Audiencia, por su parte, experimenta en los años 1723 y 24 una sequía extrema, seguida de un periodo de lluvias torrenciales, en 1742 erupciona el Cotopaxi (Peña, 1978, pág. 84), en 1764 los barrios de Quito se levantan contra los estancos; sublevación que derivaría en contra de los europeos, por su altivez, su insolencia desvergonzada, sus “abusos escandalosos”... esta asonada... termina ya pidiendo expresamente el cambio de autoridades: se da un progreso y una maduración” (Peña, 1978, pág. 30).

Además de los mencionados hechos, se dieron otros, como la epidemia de viruelas (1766), la llegada del Presidente Don Juan Diguja (Julio de 1767), la expulsión de los jesuitas (agosto de 1767) y una epidemia benigna de catarro. En 1781 “la plebe” de Riobamba se levantó en contra del administrador de las Alcabalas y bajo la dirección de un sargento popular exigió la destitución de las autoridades españolas. El panorama en que se desarrollaría Espejo estaba pues, marcado por la crisis, era una época de grandes turbulencias en todos los niveles. Crisis que afectaría todos los ámbitos de la vida humana y, obviamente, también en el moral.

En cuanto a las características demográficas, “entre 1778 y 1881, es decir, poco antes de la independencia, el Visitador nombrado por Madrid, Juan José de Villalengua, emprendió un censo de la población de la Real Audiencia de Quito... Se trataba de una iniciativa que hacía parte del plan de los Borbones para actualizar la reforma tributaria. Según este censo los habitantes eran aproximadamente 439000, de los cuales el 63%

eran indígenas, el 11% los llamados castas y negros. El 26%, es decir 113000 personas, eran peninsulares criollos y mestizos blanqueados” (Botasso, 2011, pág. 49).

Como característica social de este siglo, en la Audiencia de Quito se había consolidado un sistema de “castas”, la sociedad está dividida de acuerdo al color de la piel, con matices derivados del lugar de origen y de la fortuna: en la cumbre están las autoridades nacidas en España y la nobleza criolla, luego estaban los criollos sin título, los mismos que presumían su “limpieza de sangre” (no debía estar “contaminada” con sangre judía, negra o indígena) y, a continuación, mestizos, indios y negros, con una serie de subdivisiones.

Los mestizos llevaban una vida ociosa, entregada a los vicios y al robo, ya que no tenían oficios que ejercer pues los más altos les estaban negados y los más bajos eran despreciados como indignos. El trabajo productivo estaba en manos de los indígenas y esclavos negros; los artesanos, indígenas y algunos mestizos eran los grupos explotados, cuyos frutos eran entregados a la corona y a la Iglesia. Afirman Jorge Juan y Antonio de Ulloa que los obrajes, base de la riqueza de las regiones centrales de la Presidencia en el siglo XVIII, eran el lugar “donde se refunden todas las plagas de la miseria”, a ellos estaban destinados muchos indígenas y, ellos son quienes soportaron en sus espaldas el peso de la crisis (Freile, 1997, pág. 29).

En cuanto a la política, la administración de la Real Audiencia de Quito había entrado en una profunda crisis: las ideas de cambio propuestas por Espejo encontraron -en el cansancio que la población quiteña sentía hacia un sistema de vida que se manifestaba como opresivo- un espacio propicio. Una evidencia palpable de la grave crisis en que vivía la Audiencia es el siguiente fragmento de la Cédula Real de 1783, en la que se informa que...“V.M. venga en conocimiento de la miseria a que están reducidos todos los Vasallos que habitan estos dominios, viendo sin remedio qº. en lugar del adelantamiento y lustre que se desea en el estado de los Nobles, se experimenta diariamente un conocido atraso, envileciéndose las familias con la pobreza á que forzosamente se reducen por las calamidades del tiempo.⁷”

⁷ Fragmento de la “Presentación del Cabildo Secular sobre la extrema pobreza de estas provincias/ en Cédula Real del 16 de junio de 1783”, Archivo Nacional de Historia, Quito, “Cédulas Reales” Caja 14, f. 323 ss.

Para superar esta crisis la Audiencia, bajo este régimen de castas, promovió crueles formas de opresión. Una de estas formas de opresión fue el Tributo de Indígenas que la corona había aplicado como forma de explotación y de extracción de riquezas; quien no pagaba estos impuestos iba a los obrajes a descontar su deuda. Para Fray José María Vargas “el tributo de indios como la primera fuente de ingresos en la Real Audiencia, siendo, como era, una de las peores formas de explotación. Al tributo se unía la mita, sobre todo para esta época de gañanía (haciendas) y de obraje” (Freile, 1997, pág. 119).

En cuanto a la cultura, esta se dividió en dos ámbitos: “el ámbito de las ciencias mayores reservado a la “juventud distinguida”; y el ámbito de las artes y los oficios reservado a la gente vulgar y los indios. Los unos disponen de la razón, los otros disponen de sus manos; los unos piensan e inventan, los otros imitan porque “les falta idea para inventar”. Los unos han conquistado el espíritu, los otros están atados todavía a la naturaleza y por eso son los “naturales”. Al fondo de esta manera de concebir la cultura había una distinción metafísica entre señores y siervos, entre blancos e indios o mestizos, entre hombres y subhombres. La razón era de los señores; las manos, de los siervos. El pensar era de los blancos; el trabajo, de los indios o mestizos. El logos era de los opresores; el pathos, de los oprimidos. El espíritu era de las clases altas; la naturaleza de las clases bajas. La ciencia era de los nobles, las artes y los oficios, de los estratos sociales bajos (Guerra, 1978, pág. 246)”. Desde esta perspectiva se comprende el “grave delito” cometido por Espejo: el violentar –por su acceso a la educación y a la cultura- el marcado sistema de castas der la colonia.

Quizá la reforma más significativa que sufrió la Audiencia de Quito en este siglo fue la relacionada con el cobro de impuestos (reforma hacendaria). Para ello en el gobierno se implanta un sistema de Intendencias en la Presidencia que centraliza las administraciones provinciales: política, jurídica, económica, militar. Los habitantes de la Audiencia, cansados de un sistema de vida opresivo, gracias a estas reformas entenderán que los cambios son posibles. Los cambios suscitados por la Presidencia no bastaron. La búsqueda era por algo más radical y efectivo. Fue a través de las ideas y escritos de Espejo que se imaginaron nuevos escenarios posibles.

Bajo estas características, este siglo fue fermento cultural y de la nacionalidad: Espejo desarrolló su actividad en los últimos 30 años del siglo, tiempo en el que Quito

abandonaba los esquemas escolásticos e iba adoptando una visión ilustrada de la realidad. “El tránsito a esta nueva etapa se cumplió a través de un eclecticismo que se volvió polémico al enfrentarse a las condiciones a las condiciones socio-económico-políticas del medio” (Peña, 1978, pág. 51).

Dentro de estos contextos, Paladines califica a Espejo como el actor que desplegaría al más alto nivel:

“los planteamientos sobre las maravillosas condiciones naturales y humanas de la Audiencia, tanto de su cielo, clima, minas, manufacturas, productos agrícolas y ganaderos,... al igual que sobre las virtudes y cualidades extraordinarias de sus habitantes: orfebres, artesanos, agricultores e intelectuales... Eugenio Espejo, que al mismo tiempo que asumió esta perspectiva la transformó y la llevó en una dirección fecunda” (2014, pág. 3).

En relación al espacio físico sus descripciones son notables. “No hay cielo más claro y sereno que el de Quito”, decía. También son constantes las alusiones a la "gloria quiteña", gloria que el resto del mundo no se atreve todavía a creer pueda reposar en los quiteños: "esto es, que haya sublimidad en vuestros genios, nobleza en vuestros talentos, sentimientos en vuestro corazón y heroicidad en vuestros pechos". Aspectos todos que debían conformar el "orgullo nacional", segunda fuente de la pública felicidad.” Son reiteradas, igualmente sus anotaciones sobre el Arte Quiteño y la habilidad de nuestros orfebres y artesanos. También resalta a las figuras sobresalientes de Pedro Vicente Maldonado, hombre respetado en Londres por sus observaciones histórico-geográficas; de Miguel de Santiago, artista de la madera y el mármol; de Caspicara y de Cortez, notables en la pintura sobre la tabla y el lienzo; de Mariano Villalobos, descubridor de la canela.” (Paladines, 2014, pág. 2). Por ello, la importancia de Espejo, junto con Juan de Velasco, Pedro Vicente Maldonado y otros protagonistas de este periodo, quienes son representantes necesarios para la comprensión de los orígenes de la República y, ante todo, de un *ethos* propio de América Latina.

2.1.2. APROXIMACIONES A LA VIDA Y PENSAMIENTO DE ESPEJO.

Eugenio Espejo nació en Quito el 21 de febrero de 1747. Su padre, Luis Chushig, (indio nacido en Cajamarca, Perú) ayudaba al fraile José del Rosario, médico del Hospital de

la Misericordia, en Quito. Su madre, la quiteña María Catalina Aldaz y Larraincar era neogranadina

Para comprender el campo intelectual en que se desplazó Espejo es necesario analizar su contexto: las categorías propias de la Ilustración, sus personajes, sus disputas, sus periodos, sus métodos. Un aspecto fundamental será el estudio de la crítica, a veces tímida y velada, la misma que está presente en sus discursos y escritos y, es un distintivo de su misma vida. Esta será germen de la independencia americana.

El pensamiento y la actividad de Espejo surgen de la observación y compromiso con la situación que se hallaba la Patria. En palabras de Freile, Espejo es el principal representante de la “reacción” contra la crisis de la vida colonial, la cual se evidenció en sus escritos y en su accionar.

En cuanto a los principios ilustrados que promovía Espejo, en el campo de la educación, “los ilustrados coinciden en tres puntos: la necesidad de enseñar la religión cristiana evitando...los métodos anticuados de la escolástica decadente; la urgencia de poner al servicio de la nueva sociedad lo que se enseña y aprende; lo anterior debe servir para el progreso del individuo y darle medios para conseguir la felicidad” (Paladines, 1978, pág. 8.) Estos tres ámbitos son quizá una consigna que caracteriza la vida de Espejo; las continuas críticas al sistema anquilosado y tradicional de la educación (críticas evidentes de forma directa en *El Nuevo Luciano* o, a sus educadores, como en el caso de *La Ciencia Blancardina*), su afán por difundir las “nuevas ideas” en la sociedad quiteña (mediante sus publicaciones y discursos, como en sus *Primicias*) y, el promover el progreso y superación de la Audiencia por todos los medios (evidencia patente en la *Escuela de La Concordia* y en la *Sociedad de Amigos*) son constantes de su quehacer.

Peña caracteriza el proceso de formación de Espejo en un profundo párrafo: “Del contexto en que se desarrolla su vida, de la profesión de su padre, de su familiaridad con el religioso del Rosario, se puede inferir que su infancia y adolescencia no fueron ajenas al dolor humano manifestado en sus múltiples enfermedades, percepción agudizada por la perspicacia de su observación. Como él mismo se empeña en resaltar en varios pasajes de sus obras” (Peña, 1978, pág. 86), el entorno en que vivió desde sus 17 años marcará sus preocupaciones intelectuales y su naturaleza humana en general. El dolor

percibido en el contacto humano –tuvo que enfrentar de cerca la epidemia de viruelas-, despierta su vocación a la observación de la realidad, medio por el cual se cuestionaría sobre su entorno inmediato.

Estudió, en calidad de manteísta con los padres jesuitas del colegio de San Luis; allí marcarán su formación intelectual los PP. Juan Bautista Aguirre y Juan de Hospital⁸, gracias a ellos comprendería que más allá de la Filosofía Escolástica existía otro camino para llegar al conocimiento de las cosas: el camino de la ciencia. Este acceso al estudio por parte de Espejo da lugar a cuestionamientos, ya que “es importante resaltar que en 1752 la Corona Española prohibió que en las universidades de América se recibiera a quienes no certificasen legitimidad y limpieza de sangre” (Freile, pág. 52). Es importante señalar que la expulsión de los jesuitas de la Audiencia comenzó en 1852.

Según Guerra, “el estudiante Espejo confrontó el método deductivo-aristotélico de la filosofía escolástica con el método inductivo – experimental de las ciencias, y fue entonces cuando su “genio dedicado a las observaciones físicas” encontró de pronto una orientación nueva. De las ciencias y su método Espejo extraerá más tarde un nuevo

⁸ Afirma Terán Dutari que “el Dr. Eugenio Espejo, durante el tiempo de su formación académica, y aún más allá a través de sus abundantísimas lecturas, recibió innegables influjos intelectuales y culturales, decisivos para su pensamiento filosófico, de los jesuitas de Quito, que regentaban los estudios de letras, filosofía y teología de San Gregorio.” Y continúa: “que este precursor de nuestra independencia conociera ampliamente el pensamiento de Aguirre está corroborado por el conocido hecho que fue Espejo el bibliotecario y asiduo investigador del gran conjunto de libros científicos, filosóficos y teológicos, dejados por los jesuitas, entre los que se hallaban los volúmenes de los cursos dictados por ellos, también los de Aguirre, con quien se confronta no pocas veces en sus propias obras (Pág. 93). Afirma que “los estudios más recientes han insinuado de qué manera influyó esta ‘escuela filosófica’ de los jesuitas quiteños del siglo XVIII sobre los inicios del pensamiento de independencia en el Ecuador, y más concretamente sobre Eugenio Espejo. Hablamos aquí de influjos que se refieren no directamente a un proyecto independentista, sino a las condiciones de transformación completa de la cultura, especialmente en el sistema y contenidos de la educación (pág. 95).” Con este antecedente, Terán evidencia como “perceptible el influjo de la ‘escuela’ de San Gregorio” y propone dos vertientes de esta influencia: la primera estará relacionada con la lógica y sistema de pensamiento de Espejo: “el ‘influjo’ se encuentra presente con frecuencia en aquellas mismas críticas, a veces mordaces y satíricas, que Espejo dirige a la escolástica, a la enseñanza de los jesuitas, y en particular al mismo Aguirre... Conocido es el hecho de que los discípulos mejor aprovechados saben esgrimir contra sus maestros las mismas armas intelectuales que de ellos recibieron. La segunda vertiente se refiere a los contenidos del pensamiento y, se refiere al “estudio que hace Aguirre “de la naturaleza y del arte (que) rezuma a las claras un ‘espíritu ilustrado’, lo cual se manifiesta en la influencia que recibió Espejo a través de los trabajos de Aguirre: El profesor Aguirre reorganizó el estudio de la Filosofía”, dando a la Física un eje estructurador, junto a la Lógica y la Metafísica, ya que el “el objeto más importante de la Filosofía sería precisamente el “ente natural”, la “naturaleza”” (pág. 99)... En su estudio, se dejaría impresionar por las investigaciones de la misión geodésica francesa. Adicionalmente, ...practicaría y promovería la Filosofía como razón autónoma, dentro de un pensamiento cristiano, posición lejana a la de “la sierva” propia del pensamiento escolástico. “Aguirre distingue... entre una discusión basada en la razón (filosófica) y una orientación fundamental del pensamiento (teológica, basada en la fe), orientación que en él condicionada por lo que creía deber de fidelidad a la autoridad eclesiástica (pág. 101).” Terán Dutari, S.J., J. (2010). *Juan Bautista Aguirre y Eugenio Espejo: La fuerza del pensamiento cristiano en el proceso de emancipación*. Finalmente, Valdano afirma que “el dogmatismo escolástico y su apoyo aristotélico declinan paulatinamente o, al menos, comienzan a ser vistos bajo la lupa de la crítica de la razón en la Universidad jesuita de San Gregorio donde maestros como Juan Hospital y Juan Bautista Aguirre imparten nuevos enfoques de la Física. El curso de Física que dictó el Padre Hospital entre 1760 y 1761 ha pasado a la historia de las ideas científicas en el Ecuador... La novedad estaba en el enfoque, pues el maestro la desgajó de la especulación puramente filosófica para presentarla como ciencia experimental (Valdano, J. (2014). *Identidad y formas de lo ecuatoriano*, pág. 41)”.

horizonte de comprensión y una visión distinta de las cosas; aspectos que nunca serán comprendidos en su verdadera dimensión por sus contemporáneos.”(1978, pág. 8) Es importante destacar que, en el perfil intelectual de Espejo, son dos mundos los que lo van conformando: el “mundo del hospital” donde habitaba; y el “mundo de los jesuitas”, donde estudiaba.

Los primeros años de Espejo los vivió en el Hospital de la Misericordia de Quito. Para 1762 el mestizo quiteño se graduó de bachiller y maestro de filosofía en el colegio jesuita de San Gregorio. Su autobiografía recoge una confesión que será el “tema” que permanecerá como una constante durante vida: "deseo ardientemente ser conocido por bello espíritu". Este será el deseo que moverá al joven Espejo hacia uno de sus más significativos ideales: despertar a la Audiencia de la ignorancia. “...Este año evidenció a Eugenio Espejo su compromiso frente a dos mundos: “Espejo había vivido en dos “mundos” distintos: el “mundo del hospital” donde habitaba y el “mundo de los Jesuitas” donde estudiaba” (Guerra, 1978, pág. 3). El primero le abrirá su sensibilidad hacia el descubrimiento del dolor, la opresión y el abandono en que vivían muchos de los quiteños –desde el desclasamiento que sufrió en carne propia- y, el segundo, que le abrirá a una nueva comprensión el mundo, ilustrada, distinta, promisoría, pero frente a la cual tendrá que **ocultarse o mostrarse** de forma subrepticia.

Entre las lecturas que forjarán su ingenio y le permita discernir y entender la realidad que le circunda, están, en sus palabras...“sus compañeros son: su Biblia, su Cicerón, su Virgilio y su Horacio, y con ellos pasa gustoso por donde le place.”⁹

Si bien es de interés académico el perfil intelectual de Espejo, es conveniente conocer la forma como, en el mundo del arte, lo vieron sus seguidores. Su único retrato está pintado al óleo en un lienzo que se conserva en el Hospital de San Juan de Dios en Quito, en el cual se lo identifica como mestizo amulatado. Su estatura regular, largo de cara, nariz larga, color moreno y en el lado izquierdo del rostro un hoyo bien visible.

⁹ Eugenio Espejo, **Ciencia Blancardina**, pág. 331-335, citado por Jaime Peña Novoa, op. Cit., pág. 96

Si el requisito de la “limpieza de sangre” era necesario para poder ingresar en los Colegios y Universidades, con seguridad Espejo no la acreditó de forma formal. “Parece más bien que ingresó subrepticamente al amparo del prestigio de cirujano que tenía su padre, con las excelentes relaciones de éste con los miembros de las comunidades religiosas y de la holgada posición económica que la familia Espejo tenía en ese tiempo” (Guerra, 1978, pág. 245).

En el ímpetu por conquistar su anhelo de ser tenido por “bello espíritu”, Espejo promueve, desde sí mismo y, lo exigirá en los demás, un conocimiento de sí, un ejercicio de autoconciencia. Así, Espejo presenta de sí mismo un retrato: “Si se le ha visto por parte del espíritu, míresele ahora por el retrato del corazón. No deja de tener buenas cualidades de franqueza, de desinterés, del deseo de hacer bien, y, sobre todo, del amor al bien común. Por eso, con el mayor disimulo, cuando ha hallado oportunidad, ha sugerido a muchos jóvenes el deseo de un mejorado estudio, el de la sabiduría; y les ha dado a conocer el uso y elección de las buenas obras”.¹⁰ Son elecciones que Espejo las toma para sí y las ansía en la quiteñidad. Este será un aspecto que caracterizará a Espejo, por cuanto, no ha sido –ni es– una característica del latinoamericano. Afirma Roig que, si bien “la actitud de desconocimiento de lo propio y de modo particular de las formas de pensamiento, que es general una característica de América Latina, ha tenido particular fuerza dentro de la cultura ecuatoriana y ha impedido alcanzar por esa vía una cierta forma de autoconciencia” (1977, pág. 145), Espejo, por el contrario, es un convencido de la consolidación y crecimiento cultural de la nación y la clave para su conocimiento es primero el encuentro consigo mismo. El pensamiento y la actividad de Espejo surgen de su conocimiento y compromiso con su terruño. En palabras de Freile, Espejo es el principal representante de la “reacción” contra la crisis de la vida colonial.

Espejo quiere “que se parta de la autoconciencia, que está hecha de iguales proporciones de aceptar aquello que hace falta y asumir aquello que sí se tiene y se posee. Con ello no sólo busca empujar a sus conciudadanos hacia un esfuerzo tenaz y mancomunado, sino contradecir la errada opinión de múltiples personalidades y autores, sobre todo europeos, respecto del valor de Quito y de los quiteños, considerados como rústicos,

¹⁰ Eugenio Espejo, **Ciencia Blancardina**, pág. 331-335, citado por Jaime Peña Novoa, op. Cit., pág. 97

feroces, montaraces, e indolentes, estúpidos, negados a la cultura e incapaces de toda ciencia”(Peña, 1978, pág. 118).

Si bien esta era la concepción difundida que sobre el quiteño se tenía, Espejo reconoce y valora las cualidades de Quito y del quiteño: “El genio quiteño lo abraza todo, todo lo penetra, a todo lo alcanza. ... el quiteño, en el ángulo estrecho y casi negado a la luz, de una mala tienda, perfecciona sus obras en el silencio; y como el formarlas ha costado poco a la valentía de su imaginación y a la docilidad y destreza de sus manos, no hace vanidad de haberlas hecho, concibiendo alguna de producirse con ingenio y con el influjo de las musas: a cuya cuenta, vosotros, señores, les oís el dicho agudo, la palabra picante, el apodo irónico, la sentencia grave, el adagio festivo, todas las bellezas, en fin de un hermoso y fecundo espíritu. Este, es el quiteño nacido de la obscuridad, educado en la desdicha y destinado a vivir de su trabajo. ¿Qué será el quiteño de nacimiento, de comodidad, de educación, de costumbres y de letras?” (Peña Novoa, 1978, pág. 119). Este gran potencial que vislumbra es el que le permitirá otear un futuro promisorio, diferente, luminoso.

Guerra (1978, pág. 247) cita un texto de Espejo como axial en la comprensión de sus primeros años: “A los quince años deseó ardientemente ser conocido por bello espíritu, y aunque logró las celebridades de los jesuitas, el vulgo lo despreció, por lo que, tomando opuestos dictámenes se ocultó lo más que pudo, y así ha conseguido el arte de esconderse, de tal suerte, que ha logrado ventajosísimamente que se piense muy mal de sus alcances, conocimientos y literatura”.¹¹

Guerra afirma que el rechazo que sufrió Espejo era a su condición social, de ahí que el criollo adoptara su estrategia de “esconderse”, este sería la forma por la cual Espejo podría sobrevivir y permanecer en el nivel ganado. “Esconderse no era solamente ocultar los estigmas de su condición social inferior sino, ante todo, ocultar aquello que significaba un atentado contra las clases sociales altas: la usurpación de la “razón”, del espíritu, de la cultura. Por eso Espejo tenía que ocultar lo que sabía y lo **ocultaba** no aislándose sino **enfrentándose** a los “presumidos de doctos” y midiendo las posibilidades que estos tenían en un ámbito en el que empezaba a sentirse seguro (Guerra, 1978, pág. 249)”. ¿Influyó su mestizaje en el rechazo social? ¿O, fueron sus

¹¹ Espejo, **La Ciencia Blancardina**.

posturas frente al status quo las que motivaron el mismo? ¿Es posible reconocer esta doble casualidad en la toma de Conciencia de Espejo? Son temas pendientes en la historiografía espejiana.

La aspiración de Espejo de ser reconocido como “bello espíritu” encontró una barrera en la conservadora sociedad quiteña. Esta necesidad de sobrevivencia en medio de la sociedad quiteña obligó a Espejo a un cambio de estrategia: (Espejo) “se ocultó lo más que pudo y así ha conseguido –dice él mismo- el arte de esconderse.” “Esconderse no significa solamente ocultar los estigmas de su condición social inferior.”¹² Este “esconderse” evidenciado en el seudónimo utilizado en sus publicaciones, el “ocultamiento” en el hecho de las “banderitas”, entre otros, es quizá una estrategia de supervivencia frente a una sociedad adversa.

En 1767 se graduó como doctor en medicina en la Universidad de Santo Tomás, y en 1770 obtuvo un título en derecho civil y canónico. Para Freile, “Espejo es ciertamente el personaje paradigmático de esta época, que encarna todo este proceso. Educado por los jesuitas en la universidad de san Gregorio, pronto comprendió la insuficiencia de la escolástica como cosmovisión, como plan de estudios académicos y como método de instrucción” (Freile, 1978, pág. 51), hijo de su época no se conformará con ella: evidenciará su crisis y buscará superarla.

El servicio a la sociedad que pretendía Espejo encontró limitaciones: “al no pertenecer a las élites dirigentes trató siempre de demostrar indiferencia hacia ellas, como que no le importaba estar afuera, al mismo tiempo, trata de demostrar que en cambio se halla dentro del mundo íntimo de los letrados y los sabios”(Freile, 1978, pág. 56). Aquello que un régimen marcado de castas le privó por su origen Espejo lo peleó en el campo de batalla de las letras, ámbito en el cual fue reconocido y temido a la vez. Según Astuto, “para 1783 Espejo ya era considerado por las autoridades como “rencilloso, travieso, inquieto y subversivo” y con malicia se le atribuye la autoría de un libelo en verso intitulado *El Retrato de Golilla*” contra José de Gálvez, Ministro de Indias desde 1775” (Freile, 1978, pág. 59) y, para 1786 (6 de diciembre) Espejo abriría uno de sus más duros frentes de crítica, publicaría su extensa *Representación de los Curas del Distrito de Riobamba hecha a la Real Audiencia de Quito, para impedir la Fe que se había*

¹²Espejo, **La Ciencia Blancardina**, Escritos II, p. 334

dado a un informe que contra ellos produjo Don Ignacio Barreto, conocida como Defensa de los Curas de Riobamba.

Será a partir de 1779 que Espejo enfocará su atención en satirizar a personajes representativos de la sociedad quiteña dieciochesca. Para evitar el rechazo social recurrirá al anónimo. Así se lanzará a la conquista de la “razón”; esto no quería decir llegar a poseer toda la cultura conocida en su tiempo, menos todavía ser un “docto” a la manera de los “presumidos de doctos” de entonces. “Conquistar ese ámbito quería decir criticar esa razón, poner de relieve su falsedad y su vacío, superarla en base a una nueva experiencia de la razón”. (Guerra, 1978, pág. 6)

Espejo, entre marzo 20 y junio 23 del mismo año escribe su “Nuevo Luciano de Quito”, en el cual denuncia la ignorancia y atraso en que estaba sumida la Audiencia, “descubre en el sistema educativo vigente lagunas intolerables para cualquier enseñanza que pretenda acercarse a la verdad: desconocimiento de los clásicos y de las fuentes escriturísticas, así como del magisterio de la Iglesia, ausencia docente respecto de los idiomas modernos, ignorancia de la ética, de la historia, en los planes de estudio corrientes”(Peña, 1978, pág. 91).

La visión que tenía Espejo de la situación cultural y moral de Quito y las propuestas que formulaba estaban condicionadas por la realidad circundante. La Real Audiencia de Quito vivía entonces la mayor depresión económica y demográfica de toda la historia. Nos ha cabido –dice el mismo Espejo- los “tiempos menos serenos, escabrosos momentos de conflicto continuado en que el primer auxilio que (se) abandona es la razón más sana para que sobresalga y triunfe la no cuerda... Si (Quito) no halla en las ciencias y artes y en sus efectos un refugio, aun se le ahuyenta el tardío y triste alivio de la esperanza, consuelo en la más infausta muerte. El concurso de los acontecimientos nos ha abismado en la (suerte) de que seamos desventurados, la resulta es que somos infelices”.¹³

Espejo percibe entonces que la propuesta de una nueva experiencia de la razón no era un asunto meramente académico o cultural, sino ante todo, un asunto social, político, económico, en el cual se jugaba –en cierto modo- la suerte misma de la nación. Comprende también que esta lucha por una nueva razón no era ya una tarea

¹³Eugenio Espejo, *Tratado de lo Maravilloso*, Entrega Tercera, pág. 222

exclusivamente suya sino de todos los quiteños: “Es nuestra obligación –dice- mutuarios con las luces que adquiramos”. Y esto era tanto más urgente y necesario cuanto que la nueva “razón” significaba, en suma, una nueva cultura, una nueva sociedad, una nueva política y, fundamentalmente, una nueva economía. Pero el llamamiento del mestizo Espejo dirigido a los blancos, para una colaboración mutua, cayó en el vacío.”¹⁴

La crítica a la “razón” vigente destinada a resquebrajar la hegemonía dominadora convertía a Espejo en el principal enemigo de los blancos a tal punto que las confabulaciones en su contra se convirtieron en amenazas, calumnias y atentados directos contra su vida (Guerra, 1978, pág. 15). Pero Espejo veía en el quiteño un rasgo diferente, intuía en él el terreno apropiado para una nueva cultura, para un nuevo *ethos*. “Las ciencias y las artes, la agricultura y el comercio, la economía y la política no han de estar lejos de la esfera de nuestros conocimientos –enfatisa Espejo- (porque) el quiteño lo abraza todo, todo lo penetra, todo lo alcanza, y porque el quiteño de luces, para definirle bien, es el verdadero talento universal”.¹⁵

La misma Jerarquía eclesiástica había pasado por su crítica: “La Monarquía Católica como Estado Ideal había dejado de ser la esperanza de salvación y, lo que era más evidente, las estructuras monárquicas aparecieron como lo que eran: un lastre y un obstáculo para la salvación deseada. El único camino que quedaba entonces era la transformación global de las estructuras vigentes” (Guerra, 1978, pág. 24). Si bien “la alusión a la cruz... confirma definitivamente que la religión católica era, para Espejo, el fundamento último de la salvación de la Patria. Pero para él esta salvación no era escatológica sino plenamente terrena, ya que involucraba los aspectos económico, social, político y cultural. “Puesto que esa salvación se veía detenida y obstaculizada por la monarquía española, era necesario y urgente liberarse de ella. Esta liberación consistía en la ruptura con la economía mercantilista, con la política regalista, con la sociedad racista, con la cultura escolástica. Solo esta liberación transformaría la infelicidad y la humillación... en felicidad y gloria.” (Guerra, 1978, pág. 24)

¹⁴Eugenio Espejo, **Tratado de lo Maravilloso**, pág. 214

¹⁵ Eugenio Espejo, **Discurso a la Sociedad Patriótica Escuela de la Concordia, Escritos I**, pág. 17

El espíritu crítico que le caracterizó lo llevó a prisión: Fue detenido y encarcelado por primera vez en 1787, bajo el cargo de ser autor de *El retrato de Golilla*, un manuscrito "sangriento" y "sedicioso", pero los cargos resultaron carentes de pruebas y poco tiempo después quedó libre. Después de este encierro viajó a Bogotá, lugar en el cual logró ampliar su audiencia y favorecer nuevos proyectos. Allí hizo amistad con Antonio Nariño y Francisco Antonio Zea, jóvenes intelectuales colombianos, y trabó contacto con Juan Pío Montufar, con quien Espejo planificó la conformación de una Sociedad Patriótica para promover el mejoramiento de Quito. En esos años los escritos de Espejo llegaron a ser apreciados en España y se convirtió en una figura tan querida como repudiada. En 1792 publica el primer periódico quiteño: "*Primicias de la Cultura de Quito*", icono del periodismo ecuatoriano.

Para 1793 Espejo había llegado a una gran decepción: el fracaso de las estrategias y los organismos de restauración de la patria. Al fondo de este fracaso había un desajuste entre lo filosófico y lo político. “Desde un punto de vista filosófico Espejo concibió la sociedad patriótica como la concreción de una nueva experiencia de la “razón” en los campos de la agricultura, de las ciencias y las artes, de la industria, el comercio y la política. Desde un punto de vista político se pretendía que la nueva “razón” se diera dentro de los marcos de poder vigentes, dentro del sistema monárquico de poder.”(Guerra, 1978, pág. 22)

Alrededor de 1794 el clima político había cambiado en América del Sur. Frente a los pasquines y leyendas sediciosas, las autoridades son cada vez más celosas frente a la presencia de las nuevas ideas revolucionarias en las colonias y agudizan la represión. A veces por acusaciones que no se pueden probar jurídicamente, pero que tienen todos los visos de ser ciertas dadas las circunstancias de lugar y personas. Es lo que sucede con Juan Pablo Espejo, quien estuvo preso 14 meses por el asunto de las banderitas y luego es acusado de haber proferido frases sediciosas favorables a la independencia y al gobierno republicano” (Freile, 1978, pág. 75). La simiente había sido regada y comenzaba a dar sus frutos, a costa de la libertad, el rechazo y el abandono. Por eso, Espejo sufrió la cárcel y moriría en 1795, poco tiempo después de ser puesto en libertad.

2.1.3. EL PENSAMIENTO DE EUGENIO ESPEJO

Espejo ha sido reconocido por ser precursor de la Ilustración en la Audiencia de Quito. Fue el primero en utilizar métodos científicos en medicina, en organizar grupos de la sociedad civil comprometidos con el adelanto del país, en crear el primer periódico. Su actividad intelectual se desarrolló en múltiples facetas: además de ser conocido como literato y médico, fue periodista, educador, reformador social y económico y pensador político. Es importante indicar que

...hay quien afirma que el conjunto de su obra y su pensamiento está dirigido por una frustración existencial: ser conocido como "bello espíritu". "Repudiado por su extracción social, Espejo buscó el reconocimiento a través del ejercicio de las letras; pero éstas, comprendidas al igual que la medicina como una forma de servicio y de compromiso social, lo llevaron al combate por la reforma de la sociedad. Ser "bello espíritu" significó entonces un juego constante entre **escondarse y mostrarse**, entre usar el anonimato panfletario y firmar sus escritos. (Biografías y vida, 2013, pág. 1)

Es un tema que controversial el concebir a Eugenio Espejo como precursor de la independencia. Por un lado están quienes afirman que vislumbró repúblicas autodeterminadas políticamente, que defendió la igualdad ante la ley como base del gobierno, que profesó un marcado sentimiento antiespañol y, que trabó amistad con algunos de los patriotas muertos tras el primer grito de la independencia, entre ellos: Morales, Quiroga, Salinas, Juan Pío Montufar. Pero, por otro lado, hay quienes muestran a un Espejo defensor de la tradición cultural criolla venida de España; un hombre fiel a una monarquía de derecho divino, donde el rey obtenía su poder de las manos de Dios y el trono. Sería así, apoyado en la religión, un defensor del absolutismo como forma de gobierno, aunque propagandista de la rebelión en su disimulo. Pero, de cualquier forma, es innegable la influencia que el pensamiento ilustrado tuvo en el proceso político ecuatoriano de independencia (Biografías y vida, 2013, pág. 3).

Un hecho fundamental en el pensamiento de Espejo es que se califique a sí mismo como "hombre de letras". Afirma Arturo Andrés Roig que esta forma de tomar conciencia delata su manera de reconocimiento histórico: en la literatura quiteña del siglo XVIII aparece con Espejo una nueva conciencia quiteña que despierta a su propia identidad. Así, de acuerdo a la tradición renacentista, "ser amante de las letras" se identificaba con "ser amante de la humanidad". La literatura fue para el ilustrado quiteño su manera de encontrarse con la humanidad.

Su producción literaria buscó solucionar los problemas sociales, políticos y económicos de su época, pero a través de una transformación de las costumbres y de las formas de comunicación. Parte de este compromiso se evidenció en su preocupación por la mejora de los hábitos de higiene y asepsia, tanto social como personal, con el fin de evitar el contagio de las viruelas; el intento de cambiar ciertas prácticas médicas inapropiadas e inútiles, y el hecho de que tratase de lograr una reforma para el mejoramiento de las disolutas costumbres religiosas. Espejo deploraba la relajación de las comunidades religiosas, y la atribuía al acumulamiento de las riquezas cuantiosas que en haciendas y en censos poseían los conventos y los monasterios (Cfr. Freile, 1997, pág. 82).

En lo que respecta a la comunicación, su tarea fue la promoción de una educación que respondiera a los problemas sociales y que –además de enseñar el conocimiento científico- también formara buenos ciudadanos, contribuyera a la creación de un espacio público para la literatura, permitiera discutir los problemas políticos y sociales y coadyuvara al mejoramiento de Quito. En Espejo, la educación y el periodismo se funden en un objetivo común: el quehacer educativo. En este sentido, el uso del anonimato satírico tiene para Espejo una finalidad estratégica: despertar a los "ingenios quiteños" y alertarlos sobre el estado de barbarie social en que viven. La barbarie, entendida como la indiferencia en la que han caído los letrados con respecto a las necesidades sociales del pueblo, deberá ser combatida. Espejo fue el primero en introducir en el Ecuador la tan decisiva oposición entre "civilización" y "barbarie". Ser escritor significaba asumir, por un lado, la independencia respecto de la institución eclesiástica y del mandato del príncipe; por el otro, y en contrapartida, unirse fuertemente a los problemas de distinto género que sufría el pueblo. El hecho literario tiene su sentido en el servicio a la comunidad, en su intención social.

Para lograr el objetivo pretendido por el pensamiento ilustrado de Espejo (la reforma general de las costumbres de su época) sería necesario un nuevo discurso de fines tanto combativos como pedagógicos. Esta sería la tarea que comprometería su vida. Otro aspecto del pensamiento ilustrado de Espejo se evidenciará en su postura crítica frente a la realidad. Él, de forma evidente o velada realizará una constante crítica sobre los aspectos económico, educativo, político, moral y social de la Audiencia, crítica que tendrá como resultado final la independencia política de la nación.

En cuanto al aspecto educativo, los ilustrados coinciden en tres puntos; la necesidad de enseñar la religión cristiana evitando los métodos anticuados de la escolástica decadente, la urgencia de poner al servicio de la nueva sociedad lo que se enseña y aprende y, lo anterior debe servir para el progreso del individuo y darle medios para conseguir la felicidad. Esta será también la tarea de Eugenio Espejo, referente de la Ilustración en la Audiencia.

Su pensamiento tuvo incidencia en muchos de los ámbitos de la sociedad quiteña del siglo XVIII. Pero, junto con académicos e intelectuales es necesario preguntarse:

¿Es posible considerar a Eugenio Espejo como filósofo? “Espejo filósofo, produjo ideas orientadoras que han fructificado en el curso de los años, ya que su mensaje no fue prácticamente escuchado por sus contemporáneos; las generaciones posteriores, especialmente las nuestras, han analizado y estudiado sus memoras... Para una mejor inteligencia de nuestros análisis, conviene establecer de antemano, el concepto de tres palabras claves: precursor, reformismo y revolucionar. (Freile, 1997, pág. 9)

Freile lo caracterizará como un pensador ilustrado. “La ilustración muestra claramente en el Ecuador sus dos etapas características: la primera fuertemente influida por el pensamiento ilustrado español de la segunda mitad del siglo XVIII, tan brillantemente estudiada por Jean Sarrailh y dentro de la cual la figura de Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo descuella no sólo dentro del panorama ecuatoriano, sino de toda Hispanoamérica. En conjunto, podría este pensamiento estudiárselo como forma pre liberal” (Roig, 1982, pág. 35). Se evidenciará, desde esta perspectiva (de Carlos Freile) como un auténtico filósofo, el primero en la historia colonial de la Audiencia, con claros indicios de influencia ilustrada española y, lo verdaderamente importante en su itinerario filosófico será su visión de la realidad, esto se lo evidencia en “*El Nuevo Luciano*”, “*Marco Poncio Catón*” y “*La Ciencia Blancardina*”, obras que denuncian la postración en que estaba sometido el quiteño.

Son algunas las herramientas que utilizó Espejo para enfrentar, criticar y buscar la transformación de la sociedad. Roig (1982, pág. 53) afirma que, para Espejo, una de ellas será “la observación” y, lo cita, con sus propias palabras: “estudiar en el vastísimo libro de la naturaleza con la observación”. Estos conceptos de observación literaria y observación física, son indispensables para comprender la obra de Espejo.

Tanto en Quito como en España se había corrompido el buen gusto, se vivía en un siglo de la ignorancia. Para mejorar en algo ésta situación, Espejo propone un “mejorado plan de estudios teológicos” (es necesario tomar en cuenta que la teología era considerada la meta última del conocimiento). Este plan debería atender desde el inicio de la lectura en los niños hasta la edad adulta. Para Espejo “este es el tiempo de ser santos y científicos, porque bondad y doctrina se oponen a la nimia relajación de costumbres y pensamientos que hoy reina, y al espíritu de fortaleza y de error filosófico que tenemos¹⁶.

Criticar la “razón” vigente significaba enfrentarse a los poseedores del logos y el buen gusto que, en último término, eran los blancos. Con esta crítica, Espejo se colocaba ya en contra de los criollos, españoles, miembros del clero y de las órdenes religiosas, con todas las implicaciones socio-políticas que eso tenía (Guerra, 1978, pág. 265). Esta crítica de la razón vigente, y consiguiente búsqueda de una nueva razón, era una tarea que el quiteño vislumbró para el nacimiento de la nueva Nación. Para él, “la bondad consiste en la esencia del bien y en el beneficio a que dirige.”¹⁷ Si este su pensamiento, era evidente que estaba arrancando de raíz las concepciones tradicionales de los quiteños que unían la cultura al estrato social de los blancos.

2.1.4. EUGENIO ESPEJO Y SU OBRA

Es importante mencionar la descripción breve que de él hace Ontaneda Pólit, cuando afirma que “Espejo no se nos aparece descomunal –y aquí hay que reducirá sus justos límites a los notificadores – ni como crítico, ni como médico, ni como economista y sociólogo, ni como teórico de la educación, ni como precursor de la independencia; es la suma de sus pasiones, inquietudes y obras en cada uno de esos campos lo que hace crecer la figura del criollo quiteño por encima de todos sus contemporáneos y no sólo en la Audiencia de Quito” (Rodríguez, 21, citado por Ontaneda Pólit, s.f. , pág. 22). Espejo aparece en un momento crucial de la formación de la República, constituyéndose como ícono de una nueva realidad.

Entre la obra de Eugenio Espejo destacan sus escritos. Rodríguez Castelo (citado por Ontaneda Pólit, s.f., pág. 22) propone tres etapas o facetas en la obra escrita de Espejo:

¹⁶ Espejo, “El Nuevo Luciano...”.

¹⁷ Espejo, Tratado de lo maravilloso y lo sublime, en conversación séptima.

“la primera es la de la crítica a la educación, sobre todo a la impartida por los jesuitas. Tres obras comprende esta etapa: *“El Nuevo Luciano de Quito”*, *“Marco Poncio Catón”* y *“La Ciencia Blancardina.”*”

La segunda faceta se caracteriza por avanzar de lo especulativo a lo práctico, esto es, a la praxis orientada al bien común y comprende el estudio científico titulado: *“Las Reflexiones sobre las Viruelas”*. Rodríguez no incluye en esta faceta la *“Defensa de los Curas de Riobamba ni “Las Cartas Riobambenses” ni las “Representaciones”*.

La tercera faceta ocupa un quehacer de divulgación, de una praxis más avanzada todavía, tanto, que llega al lugar de constructor: la obra periodística”.

En sus escritos, Espejo no se destaca por un estilo elegante, pero sí por sus intenciones didácticas y utilitarias. Algunas de las obras que caracterizan su carácter multifacético son:

- *El nuevo Luciano de Quito o despertador de los ingenios quiteños*. El libro consta de nueve diálogos, a través de los cuales se hace un mordaz enjuiciamiento del estado cultural de Quito, se examina una enseñanza caracterizada por el escolasticismo y por la censura y la limitación a la libertad de pensamiento. Según Menéndez y Pelayo, es la obra crítica más antigua de América del Sur. Su difusión produjo gran revuelo y una andanada de ataques contra su autor.

En esta obra Espejo realiza duras críticas al estilo oratorio de Escobar. En el diálogo entre Mera y Murillo ellos “concluían que Escobar no era el orador perfecto que muchos pretendía, ya que sus conocimientos en latín, retórica, poesía, filosofía, teología y Sagradas Escrituras eran pobres. Mera observaba que un buen orador secular necesitaba las sutilezas del dialéctico, la comprensión de un filósofo, las metáforas del poeta, y la elegancia y movimiento de un actor” (Astuto, 2003, pág. 78). En este diálogo, al comparar las cualidades del orador profano y del religioso, encuentran que si bien los dos tienen como objeto persuadir, la diferencia radicaba en que “el profano trataba de inculcar la bondad en el hombre, mientras que el religioso trataba de moldear un verdadero cristiano. El primero se interesaba en esas facultades que repercutían en la conducta y obligaciones humanas; el segundo fijaba

su atención en esos medios que ayudaban a comprender los deberes del hombre para con su redentor (Astuto, 2003, pág. 78)”. La finalidad de Espejo al escribir *El Nuevo Luciano* era la de reformar el sistema pedagógico de Quito, para el mejoramiento de la provincia y el desarrollo de los pueblos.

Es importante señalar que en el diálogo entre Mera y Murillo, en *El Nuevo Luciano*, “Mera argüía que los jesuitas nunca trataban el tema importante de la ética “parte tan principal para perfeccionar las costumbres, conociendo las virtudes y vicios, los límites de la libertad, y la naturaleza de las leyes... (Mera disculpaba el desconocimiento de la ética de Murillo) “notando acremente que no lo culpaba por no haber estudiado esa asignatura, ya que los jesuitas españoles la ignoraban y eran incapaces de enseñarla en sus colegios cuando la desconocían tanto en público como en privado. Por consiguiente la ética no se explicaba sistemáticamente como ciencia, sino más bien como guía de buenos modales para los alumnos de los colegios de jesuitas” (Astuto, 2003, pág. 80).

Otro aspecto importante a tomar en cuenta en el “*Luciano*” son las reflexiones en relación a la reforma de los estudios teológicos. Es necesario señalar que, para ese tiempo, la escolástica había descendido a un nivel muy bajo y, que “Quito carecía de una cátedra de Sagrada Escritura esencial para el estudio teológico. Mera y Murillo coincidían en que un teólogo inteligente y culto debería utilizar cuatro fuentes importantes: la Biblia, la tradición, las conclusiones de los concilios y los escritos de los padres de la Iglesia” (Astuto, 2003, pág. 83).

- Tanto en *el Nuevo Luciano* como en la *Ciencia Blancardina* Espejo critica y ridiculiza a personas y grupos de Quito. Estas críticas las continúa en el *Marco Poncio Catón*, donde también reconoce a los verdaderos oradores, es el caso que “después de una defensa de las órdenes religiosas de Quito, José Cuero y Caicedo, vicario general del obispado de Quito, Sancho Escobar y el padre Vara eran defendidos y alabados como eruditos y oradores con palabras muy sentidas. Así era como Espejo se las arreglaba para demostrar la ignorancia pública. El vulgo prefería lo sentimental e irracional a lo desapasionado y lógico en desquite del autor anónimo” (Astuto, 2003, pág. 85).

- Será en la *Ciencia Blancardina* donde Espejo dé claras luces de la profunda y sólida formación con que contaba, al evidenciar su ilustración y mostrarse como autor del *Nuevo Luciano* y de esta obra. En estas obras Espejo, mediante juicios de elevada competencia, se muestra ante sus lectores como hombre de amplia capacidad y cultura; para él, una obra debía ser juzgada por sus méritos y no por la conducta moral del autor.
- Desde “*El Nuevo Luciano*” hasta “*Reflexiones sobre las Viruelas*” se ha producido una significativa evolución en el pensamiento de Espejo. La razón filosófica encausaba su poder penetrativo hacia lo económico. Esto no quería decir que lo económico se hubiera convertido en un tema más de la filosofía (tal como la concebía nuestro compatriota) sino en la dimensión de la realidad más significativa a ser estudiada. Descubrir a los quiteños los “secretos de la economía política”, sacar a la luz las verdaderas causas para la miseria económica y moral de Quito: este era la forma que tomaba la lucha por una nueva experiencia de la razón en la que se hallaba empeñado Espejo (Guerra, 1978, pág. 13).
- El 6 de diciembre de 1786 Espejo publica “*Defensa de los curas de Riobamba*”. Esta obra era una Representación a favor de los Curas y en contra de un informe presentado por el Cobrador de Tributos Ignacio Barreto, quien había acusado a los Curas de la miseria fiscal de la Audiencia al promover indiscriminadamente las fiestas religiosas en las cuales los indígenas gastaban todo su dinero sin que les quedara para pagar el tributo. Para el Cobrador la multitud de fiestas religiosas era la causa para la pobreza del Real Erario, tesis sostenida con argumentos socio-político-económico-religiosos propios de la razón dominante (Guerra, 1978, pág. 14). En esta “*Defensa de los Curas de Riobamba*” se propone defender la verdad, tarea que la asumiría –de acuerdo a sus convicciones- tanto como filósofo como cristiano. “... (él) siempre se reconoció como un filósofo cristiano. Pero lo “cristiano” no era un modo más de ver y comprender la realidad, sino una perspectiva, la perspectiva global desde la cual se enfrentaba y comprendía su realidad.” (Guerra, 1978, pág. 15)
- A Espejo también se le atribuyen las *Cartas Teológicas*. La primera carta, escrita en 1780 por pedido del padre La Graña, trata sobre la historia de las indulgencias

dentro de la Iglesia Católica, y la segunda, de 1792, sobre la Inmaculada Concepción de María. En estas cartas Eugenio Espejo pone de manifiesto el dominio de temas referentes a la Religión Católica.

- En noviembre del 1791 ayudó a fundar la *Sociedad Patriótica de Amigos del País de Quito* compuesta de 25 miembros que se reunían semanalmente para discutir los problemas agrícolas, educativos, políticos y sociales y el desarrollo de las ciencias físicas y naturales.
- Tras la fundación de la Sociedad Patriótica en Quito, en 1792, surgió la publicación del periódico quiteño "*Primicias de la Cultura de Quito*", dirigido por Espejo, medio por el cual se difundieron en la ciudad las ideas de libertad, el incentivo a la educación, la igualdad de derechos y los principios característicos de los pensadores del siglo XVIII. En este periódico Espejo expuso la estrategia para la restauración cultural del país: "...en el autoconocimiento y en la autoconciencia encontraba Espejo el punto de partida para la restauración de la patria" (Guerra, 1978, pág. 19). Al editar las *Primicias*, descartó el cinismo y la sátira personal. Su preocupación estaba centrada en la educación del pueblo, meta que hubiese sido alcanzada si hubiera podido continuar con las siguientes publicaciones además de las siete logradas.

La educación, para Espejo, debería contribuir a una buena ciudadanía, por ello, aconsejaba a los maestros realicen, con sus alumnos, la lectura semanal del diario las *Primicias*; de esta forma estarían actualizados de los acontecimientos de la Audiencia, logrando una ciudadanía culta. (Cfr. Freile, 1997, pág. 133).

Había en las páginas de las *Primicias* muchos indicios de un espíritu que consideraba más a Quito como entidad con problemas y caracteres especiales. La lectura actual de este diario evidencia el despertar de una mentalidad colonial, el choque entre los viejos y estáticos moldes de pensamiento, y las ideas de una nueva generación. "Sintiéndose hijo de un Nuevo Mundo y con mente inquisitiva y receptiva como la suya, Espejo era el **símbolo** de algo nuevo: apuntaba hacia la lucha por la independencia y hacia la misma era de la independencia" (Freile, 1997, pág. 134).

- Dentro del proceso de reflexión sobre la angustiosa realidad que enfrenta la Audiencia de Quito, tanto en lo educacional como en lo político, Espejo hace un corte (de marzo 20 a marzo 27 de 1787), tiempo en el cual escribe ocho cartas denominadas “*Cartas Riobambenses*”.

Los críticos sugieren que estas pueden ser un antecedente de la novela en el Ecuador. El texto, construido a base de cartas que Manuela Monteverde envía a sus protectores, “retrata a una mujer que se rebela ante las formas de la existencia provinciana; para llevar adelante su cometido de "liberación" debe pensar en el matrimonio y buscar un hombre al que pueda manejar a su antojo, a fin de que la saque del hastío y la lleve a la capital. Cuando cree haber hallado al candidato ideal, Manuela (conocida como "la Madamita" por su afición a lo francés) traba relación con un hombre llamado Vargas, lleno de buenos modales y vestido a la última moda francesa. Junto a Vargas, Manuela pierde la compostura y muestra una conducta escandalosa: ambos se exhiben con absoluta liberalidad en los galopes por el altiplano, en las excursiones a las haciendas o en los bailes de las posadas, y Manuela llega a beber licor en público. Las cartas muestran la amarga queja de la protagonista frente a las murmuraciones de la gente y la soledad a la que se ve condenada por la actitud de las autoridades y los habitantes del pueblo. El relato es también una defensa de los valores femeninos en una sociedad que hostiga y desconoce los derechos y las libertades de la mujer (Anónimo, 2013, pág. 3).

En cuanto al contexto y antecedentes de la “*Cartas Riobambenses*”, la historia afirma que Espejo fue contratado en Riobamba por Tomás García Sierra, Procurador de los curas, acusados por el Alcalde Ordinario, Ignacio Barreto, comisionado para la recaudación de tributos, de ser los causantes de la decadencia económica de los indios. Espejo escribió un Alegato, en el cual trata sobre temas como la agricultura, el comercio, la política, las manufacturas y los impuestos que se pagaban a la Corona. Esta defensa provocó inmensa polémica, la misma que hasta puso en riesgo la vida de Espejo.

A partir de esto, Espejo escribió estas 8 *Cartas* las cuales rompen con el carácter mesurado de sus otros trabajos. En ellos pone al descubierto algunas intimidades domésticas que afectaban el honor de María Micaela Chiriboga y Villavicencio

(bajo el apelativo de Madamita Monteverde) con la reseña de unos pecadillos de poca monta, rompiendo la dinámica científica y culta de sus anteriores reflexiones (Pérez Pimentel, 2013, pág. 3).

Estas *Cartas* contenían una ridiculización de las costumbres y prejuicios prevalecientes en Riobamba. Entre los personajes mencionados están: Madamita Monteverde o Manuelita, Juan Pérez y Covarrubias, Vargas, Cabrera y Cepada. Las cartas 2 a 8 llevan la fecha consecutivamente del 21 de marzo al 27 de 1787, y van dirigidas a Juan Pérez y Covarrubias; la número uno está sin fecha y se dirige a Madamita Monteverde. “En 1913 Alberto Muñoz Vernaya esclareció algo el enigma permitiendo reconocer y juzgar a los individuos aludidos. Muñoz Vernaya confesaba que al publicarlas por primera vez en 1888, cambió los nombres de los personajes para no causar molestias a familias prominentes de Quito. Los nombres debieran ser: Conde de Casa Jijón en vez de Conde de Casa Blanca; Marco de León y Velazco por Juan Pérez y Covarrubias, Marcos por Don Juan; Barreto por Vargas, Vallejo por Cabrera; Darquea por Cepada, y María Chiriboga y Villavicencio por Madamita Monteverde.” Son por tanto las mismas personas en las *Cartas Riobambenses* que las que son censuradas en la *Defensa*.

Estas *Cartas* que ridiculizaban a Barreto, Vallejo y otros, tenían como blanco real de todos los chistes a María Chiriboga y Villavicencio. Era natural que *La Defensa* y las *Cartas Riobambenses*, llenas de sátira y de veneno, fuesen diatribas que volverían contra Espejo. Ya en 1788, el Presidente Villalengua lo acusaba de escribir entre otras cosas “una sátira sangrienta contra la vida y honra de doña María Chiriboga de Villavicencio. Esta serie de cartas satíricas le amargaron la vida a Espejo hasta su muerte en diciembre de 1795” (Freile, 1997, pág. 120).

- En cuanto a *los Sermones* de Espejo, tenían un propósito definido; se esforzaba por encontrar ejemplos en la vida real como base de sus afirmaciones. Los *sermones* estaban compuestos para servir de norma y estímulo moral para la sociedad. “En una época en la que la mayor parte de los predicadores se interesaban más en la pompa y afectación que en edificar a los fieles, Espejo trataba de producir sermones magníficos que pudieran ser útiles al pueblo” (Astuto, 2003, pág. 100).

Federico González Suárez los calificó como “verdaderas curiosidades literarias dignas de estudio”, como “claros, ingeniosos y eruditos”, dice que su estilo es sencillo comparado con el de sus contemporáneos, pero concluía que unas veces Espejo se esforzaba por conseguir un efecto o una impresión particular, mientras que otras parecía locuaz e incoloro. Para él, “los sermones carecían de “espíritu evangélico”, característica de debería acompañar a toda clase de oratoria sagrada.”(Astuto, 2003, pág. 98)

Espejo era un hombre profundamente religioso. Conocía a fondo la Biblia, el Derecho Canónico, los varios Concilios, la Patrología y la Historia de la Iglesia. Sus sermones, predicados por su hermano y otros, dan fe de su ortodoxia religiosa y de su comprensión de la oratoria sagrada (Astuto, 2003, pág. 101). A pesar de no haber criticado nunca o contradicho el dogma de la Iglesia, le tildaron varias veces de “hereje y de “calumniador de sacerdotes” (Astuto, 2003, pág. 100).

Para Freile, es en sus discursos y sermones religiosos donde Espejo se destaca de forma notoria como escritor. “Su discurso de 1879 fue ejemplo elocuente de alocución bien trazada. No contienen ninguno de los defectos de la ampulosidad del siglo XVIII; era directo en su enfoque y erudito en su contenido. Es difícil de explicar cómo pudo escribirse en el lejano Quito. Como escritor de oratoria sagrada no tuvo rival en su patria” (Freile, 1997, pág. 142).

La sencillez y claridad que marcaban el estilo en la escritura de Eugenio Espejo han recibido reconocimientos de diversos actores. Así como González Suárez, el crítico literario del Siglo XIX, Pablo Herrera, reconoció que el *Discurso*¹⁸ “no ha perdido nada de su fuerza; estaba escrito clara y sencillamente y con el buen “gusto” que tanto pedía Espejo... era el mejor exponente de la literatura en el Quito del siglo XVIII” (Astuto, 2003, pág. 106).

- Una obra que permite identificar el conocimiento que Espejo tenía del contexto que se vivía en la Audiencia de Quito y, en especial, sobre las costumbres y prácticas del indio fue la *Representación de los curas del distrito de Riobamba hecha a la Real*

¹⁸ Título completo: “Discurso dirigido a la muy leal ciudad de Quito, representada por su Ilustrísimo Cabildo, Justicia y Regimiento, y a todos los señores socios provistos d la erección de una Sociedad Patriótica, sobre la necesidad de establecerla luego con el título de “Escuela de la Concordia””.

Audiencia de Quito, para impedir la fe que se había dado a un informe que contra ellos produjo don Ignacio Barreto, o llamada también La Defensa, escrita por Eugenio Espejo a pedido de los curas de Riobamba, en respuesta a las graves acusaciones éticas que Barreto presentó en un *Informe* contra ellos. Esta *Defensa* contenía 6 motivos y 34 “reflexiones”. Es necesario indicar que el último motivo y las 34 reflexiones fueron rebatidas a partir de las Leyes de Indias. Los cinco primeros motivos consistían en críticas duras y fundamentadas contra Barreto y su conducta escandalosa. Para Espejo, el mencionado informe, saturado de mentiras y exageraciones, no merecía crédito alguno (Cfr. Freile, 1997, pág. 112).

Astuto otorga un valor adicional a esta “*Representación*” y se refiere a sus aportes para la comprensión de la economía del siglo XVIII: “*La Defensa del clero de Riobamba* encierra otra finalidad importante: el estudio de la economía local. Esta parte no tiene nada que ver con la defensa del clero. Finalmente, Espejo mostraba a los funcionarios reales de la Audiencia cómo podía progresar la situación política y económica” (Astuto, 2003, pág. 118). Las *Representaciones* elaboradas por Espejo a los Informes de Barreto presentan la cruda situación que vivían los indios en la Audiencia de Quito. Esta *Defensa* se caracteriza por ser un sumario legal y folleto político, documentado, de lectura amena e informativo. Defendía a los sacerdotes de aquel lugar con todos los argumentos legales y literarios a su alcance: sátira, ironía, ridículo y sarcasmo...El empleo atinado del adjetivo y de la frase punzante para crear una atmósfera de desconfianza contra Barreto y Vallejo, presentaba un marcado contraste con sus alusiones santurronas al clero. (Cfr. Freile, 1997, pág. 142)

- En la *Memoria sobre el corte de Quinas y Voto de un Ministro Togado* (1792) se evidencia Espejo como un observador agudo de la escena colonial.

Sorprende que Espejo, hombre del Quito del siglo XVIII, sin suficientes medios de estudio, sin relación directa con ninguna personalidad importante de Europa o de América, concibiese un plan que tendía no solo a la libertad de todas las Colonias Españolas en América sino también a las reformas necesarias para producir resultados permanentes de la revolución. Entre los herederos de su pensamiento estarían tres

amigos íntimos: el marqués de Selva Alegre, Juan de Dios Morales y Juan de Salinas, en ellos depositaría sus ideales. (Cfr. Freile, 1997, pág.146)

2.2. ELEMENTOS LINGÜÍSTICOS EN LOS DISCURSOS ÉTICOS Y MORALES DE EUGENIO ESPEJO QUE CARACTERIZAN AL BARROCO COMO EXPRESIÓN MODERNA EN EL REINO DE QUITO.

Espejo, como lector consumado de cuanto cayera en sus manos que alimente sus ideales de “gloria y felicidad” para la sociedad quiteña, recibirá –en sus ideas y en su estilo– influencia de sus “modelos”. Tras un concienzudo análisis realizado por Carlos Freile, encuentra el académico que “en volviendo a las lecturas de Espejo vemos que se decantan hacia la ortodoxa y el barroco, más que hacia otras tendencia que algunos comentaristas proferirían” (Freile, 1997, pág. 95) y, luego afirmará que “las lecturas de Espejo no hacen de él un ilustrado típico, a la manera “francesa”, en apariencia lo mantienen atado en el barroco de la Contrarreforma” (Freile, 1997, pág. 103). Su profunda fe católica, profesada en sus diferentes cartas, artículos, discursos, sermones evidencia en él una sólida formación religiosa y teológica y hacen de él, a la vez que un americano ilustrado, un hombre atípico para su época, un referente distinto para otear los rasgos de una modernidad americana.

Como marco de reflexión de los escritos de Espejo es necesario indicar que “a partir de 1700 la influencia cultural francesa en España es enorme, sin embargo no todos los escritores y pensadores españoles fueron afrancesados. El movimiento cultural “ilustrado” del siglo XVIII en España tiene dos vertientes: la francesa y la tradicional, en ambas se da la intención de modernizar al país, pero la primera quiere hacerlo inspirándose en ideas importadas y la segunda en ideas propias, antiguas pero olvidadas (Freile, 1997, pág. 7). De estas dos vertientes recibirá Espejo influencia en sus lecturas. Esas, junto con la impronta recibida de “su terruño” serán rasgos característicos que identifiquen su obra. Afirma Freile que “ya sean las prescripciones de la propia Compañía, en el caso de los Jesuitas, ya los lineamientos del pensamiento de personajes influyentes en el mundo borbónico español, ya los de escritores fieles a la Iglesia, como Feijoo, y en alguna medida europea, el que induce y a la vez marca los límites de avances de la mayor parte del pensamiento criollo preindependentista del siglo XVIII” (Cfr. Freile, 1997, pág. 95) son diversas las fuentes por las cuales se va formando el pensamiento de Espejo.

Durante la Colonia se dio, en el ámbito de la cultura, una notable influencia española, evidenciada en el conceptismo y en el culteranismo¹⁹:

“El culteranismo se apoderó de las palabras y el conceptismo, de las ideas. Aquel buscó la eficacia del juego musical, la combinación sintáctica, los neologismos y barbarismos. Este prefirió las imágenes dislocadas, las sutilezas ideológicas, las reticencias y reservas mentales, la concisión verbal exagerada. Si el culteranismo amaneró superlativamente el lenguaje, el conceptismo amaneró el concepto (Freile, 1997, pág. 44)”.

Estas dos corrientes no son sino expresiones de un mismo fenómeno: el arte barroco.

Dentro del espacio de reflexión de los *Sermones* y *Cartas* escritas por Eugenio Espejo es necesario realizar una aproximación a la comprensión del barroco. Como fenómeno artístico y cultural, su “complejidad... es, sin duda, enorme, e implica que el estudioso de la retórica sagrada, y por extensión el de las misiones, debe atender a toda una serie de cuestiones relacionadas con la pintura, la literatura o el teatro de la época (Rico Collado, 2002, pág. 367). Un ejercicio de utilidad es una aproximación al carácter barroco que entrañaron los sermones de los misioneros en la Nueva España. Su incidencia llegaría a la pintura, la literatura o el teatro de la época.

Un elemento que influyó fuertemente en los sermones de los misioneros fue el documento *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, de carácter fundacional para los jesuitas y de fuerte influencia temática en la predicación ética y religiosa en la Colonia. La influencia de este documento ayuda a la comprensión de “una serie de componentes teatrales en la predicación, ya que esa necesidad de representar de un modo “material” implicó una incorporación de elementos dramáticos” (Rico Collado, 2002, pág. 367). Estos elementos, como la música, la plástica o la iluminación, ayudarían a la predicación. “La acción exagerada del misionero en el púlpito fue influida tanto en sentido formal como conceptual por el teatro” (Rico Collado, 2002, pág. 368). Todo esto, con la finalidad de buscar la “conversión”.

¹⁹ La retórica barroca puede sintetizarse en la coexistencia de dos corrientes: el conceptismo y el culteranismo. Aunque generalmente suele afirmarse que se trata de dos estilos opuestos, lo cierto es que los dos buscan la complicación formal. El culteranismo intensifica los elementos sensoriales preocupado por el preciosismo y la artificiosidad formal a través de la metáfora, la adjetivación, el hipérbaton forzado o los efectos rítmicos y musicales del lenguaje; a esta tendencia pertenecen Luis de Góngora y Pedro Soto de Rojas.” Tomado de <http://www.e-scoala.ro>

El proceso realizado por el predicador procuraba, desde la puesta en escena de diferentes sugerencias, la participación directa del público, de forma que sea impactado y pueda ser reproducido en la meditación. Así, de acuerdo a lo que proponía San Ignacio “el fiel debía hacer una suerte de “composición de lugar”, ofreciendo a los diferentes sentidos informaciones que... tuvieron su plasmación más evidente en algunos de los temas predicados por los misioneros” (Rico Collado, 2002, pág. 370). Se lograba, de esta forma, tanto un conocimiento moral con una experiencia sensitiva que proponía una determinada forma de actuar, esto, fundado en lo que se llamaba “psicología escolástica²⁰”.

Los *Sermones* de Espejo tenían siempre un propósito definido: el autor se esforzaba por encontrar ejemplos en la vida real como base de sus afirmaciones y pretendían servir de norma y estímulo para quienes los escucharan. “En una época en la que la mayor parte de los predicadores se interesaban más en la pompa y afectación que en edificar a los fieles, Espejo trataba de producir sermones magníficos que pudieran ser útiles al pueblo” (Astuto, 2003, pág. 100). Los elementos y recursos utilizados son propios del teatro. El recurso a íconos y símbolos en la misión implicaban, gracias a su “realismo”, la pura materialidad de la cosa representada. Es importante destacar que “muchos actos celebrados durante las misiones se caracterizaban por una clara voluntad de representar de un modo físico y realista ciertos aspectos de la fe como en el caso de las procesiones, donde las distintas penitencias correspondían a diferentes capítulos de la Pasión de Cristo, revivida así por todos los fieles de un modo directo y dramático” (Rico Collado, 2002, pág. 371). Los espectáculos misionales utilizaban diversos recursos para atraer los sentidos: involucraban tanto recursos visuales como auditivos, con la finalidad de que las palabras refuerzan a las imágenes, “de un modo parecido a lo que ocurría en la predicación cultista, los misioneros “pintaban” a los oídos y hacían hablar a las imágenes” (Rico Collado, 2002, pág. 373). El sermón, en cuanto tal, esto es, las palabras del misionero, deben entenderse como un elemento más dentro un sistema de persuasión regulado por el predicador.

²⁰ (La) íntima relación entre el comportamiento y lo que se percibía o, si se quiere, entre gnoseología, moral y experiencia sensitiva, ya que para los misioneros del conocimiento emanaba una determinada forma de actuar, se puede entender a la luz de las categorías empleadas por la “psicología” escolástica. Cfr. Francisco Luis Rico Collado, 2002, pág. 370

Desde la perspectiva literaria, dos serían los recursos utilizados por los misioneros para lograr los objetivos antes propuestos, estos eran la *hipotiposis* y la *prosopopeya*. Estas dos figuras, consideradas características del Barroco, permitirían hacer visibles “una situación o acontecimiento, contribuyendo a movilizar más fácilmente al auditorio. ...ambas estaban íntimamente ligadas a la “amplificación” retórica que, si bien implicaba una cierta debilidad argumentativa, tenía una gran fuerza en aspectos como “... el *moveré* y *delectare*...” (Rico Collado, 2002, pág. 373).

“La **prosopopeya**²¹ permitía presentar a los oyentes “pinturas animadas” y se puede definir como una figura de pensamiento que “llama a la escena a los ausentes, muertos, seres sobrenaturales; hace que obren, hablen, contesten; los escucha, los admite como testigos, fiscales, jueces” (Rico Collado, pág. 373) y, “la **hipotiposis**²², por el contrario, procuraba una descripción detallada de un objeto o de una situación. Esta figura fue utilizada por los misioneros más que nada en la descripción de la Pasión de Cristo y, en

²¹ En este caso, en los *Sermones* de Espejo es continua su recurso, así tenemos textos presentes en Sermones como el de Dolores, el de San Pedro, entre otros, como muestra:

- Veis allí un hombre pendiente de tres escarpas sobre una Cruz; y una Mujer que modestamente afligida le observa y le acompaña. (SD, pág. 62)
- María humildísima desde que oyó Sto. Viejo Simeón la triste profecía de la Pasión de su Hijo, ve y toca los secretos profundos de la adorable Providencia. Si: los *ve* y *toca*; más para sujetarse obediente a ellos. (SD, pág. 67)
- “¡Ha, divina adorable Providencia de mi Eterno Dueño! Me reserváis, me perdonáis y con una especie de mayor rigor me concedís la vida, después que murió tu mitad, o el todo más precioso de mi corazón; después que murió mi misma vida. Pues yo ofrezco este dolor de no poder morir, pues yo os hago oblación pacífica de esta misma vida que conserváis, y del intensísimo *deseo* que tengo de perderla. (SD, pág. 80)”
- “Pedro... si sabe que los debe respetar..., sabe que el Rey de los reyes debe ser obedecido con preferencia: si conoce que la ley le prescribe aquel culto exterior y civil de rendimiento a la Majestad del Trono, también conoce que la misma ley le ordena que ha de decir la verdad a aquellos mismos que la aborrecen... (SSP, pág. 88)”

²² Son abundantes también en los *Sermones*, es el caso de:

- En el Alma afligidísima de (?) María su inmenso dolor por la ingratitud de los cristianos, por la voluntaria ejecución de los judíos, por la protervia de los herejes y por la dureza de los gentiles. El entendiendo de María... se halla oprimido de la pesada y dolorosa Multitud de las penas del Crucificado. Mas su voluntad se halla anegada en su mar de *deseos* todos melancólicos e impotentes. (SD, pág. 74)”
- “... Os servisteis del Sacrificio que os presento y de la hostia viva de mi Hijo en las aras de mi obediencia, subordinación y respeto. Y en este mar de amargura y dolor que bebo, también obráis mi Dios todo Poderoso grandes acciones en mí, ya confortando la general debilidad de mi secto, y ya sosteniendo la particular delicadeza y ternura de madre. (SD, pág. 68)
- “Sí, sí...lo ha sacrificado María conforme, humilde, sumisa, obediente y amante. Sí, sí, lo ha entregado a la Cruz en sacrificio: pero ella misma en ese misterioso Altar, en esas aras a donde se inmola el Cordero immaculado, ella misma es también ofrenda viva, y holocausto agradabilísimo a los ojos de su Dios. (SD, pág. 72)”
- “¿Mas, a que conduce, me diréis, la descripción moral, física y política de la primera ciudad de la América, y de esta famosa capital del Perú? A ninguna otra cosa, Señores, que a decir que los peligros de Lima son para Rosa, esas llamas voraces y activas en la apariencia, pero de dulzura y calma en la realidad que experimentaron los jóvenes del horno de Babilonia; pues, aquí en Lima nació Rosa, para hacer reducir las llagas del Crucificado, para hacer triunfar la gracia del Omnipotente; para hacer admisibles y aceptados los oprobios de la Cruz; finalmente, para hacer nuestro ejemplo doméstico. (1 PSRL, pág. 141)”

consecuencia, al acto de contrición que alcanzó momentos de gran plasticidad y emoción” (Rico Collado, 2002, pág. 374). Esta descripción de imágenes es patente, por ejemplo, en el uso de las representaciones: un ejemplo de ellas era el imaginar a una persona “... condenada al fuego eterno del infierno, (estaba) investida de llamas y con semblante horrible”, o se utilizaba “un feo y temeroso retrato de una alma que padece tormentos en el infierno”. Estos componentes eran subrayados por las circunstancias en que se empleaban, ya que muy a menudo se solía predicar en un espacio abierto durante la noche posibilitando, de este modo, un contraste entre las luces y la oscuridad, el silencio del auditorio y la voz del misionero” (Rico Collado, 2002, pág. 375). Estas figuras, con su naturaleza movían los afectos y motivaban al feligrés a la conversión.

Los símbolos, dentro de este objetivo de promover la “conversión”, tenían un papel fundamental. Un ejemplo de ello son las procesiones, las cuales podían ser penitenciales o triunfales y su finalidad era la de promover la transformación de los fieles mediante recursos que iban de lo pedagógico a lo patético. El mismo espacio público propuesto para la misión obedecía a un modelo de comportamiento ritual que en el cual el representante eclesiástico tenía un “dominio simbólico”. La llamada “cultura popular” obedece pues, a una construcción propiciada por los “mediadores” eclesiásticos. En las misiones se produjo una lucha por el control del espacio simbólico, desde el púlpito se promovía un ejercicio diferente, no ingenuo, de poder, se proponía “un modelo social y religioso muy determinado, basado en una clara diferenciación de los comportamientos, tanto desde el punto de vista sexual como “social”, subrayando la importancia de una determinada acción simbólica como eje sobre el que construir la convivencia (Rico Collado, 2002, pág. 378). Se buscaba, así, un modelo o referente moral determinado, dispuesto desde la autoridad eclesiástica.

Todas estas características de la predicación, si bien responden a una filosofía escolástica, están caracterizadas por una influencia eclesiástica postridentina propuesta por las autoridades eclesiásticas, la misma que evidenciaba características específicas: “Tanto desde el punto de vista temático como conceptual, existe una clara relación entre los catecismos producidos por los jesuitas y la predicación misional de la época, como demuestra la presencia de toda una serie de símbolos y temas adaptados a la predicación de masas” (Rico Collado, 2002, pág. 378). Los símbolos y los contenidos de las

predicaciones obedecían a un contexto eclesiástico postridentino que, para el este estudio, es necesario reconocer, eran suficientemente conocidos por Eugenio Espejo.

La práctica recurrente de estos símbolos debía ser parte de una práctica frecuente en la vida cotidiana de los hombres y mujeres que habían asistido a la misión, en la que el papel que cada uno asumía motivaba un compromiso, así, “...se responsabiliza a los padres de una práctica frecuente y acorde con las directrices establecidas por los clérigos que se asentaban en la memorización y la repetición de los contenidos a través de un rígido control de los gestos, de los temas y de sus formas, así como de la manera en que debían interpretarse (Rico Collado, 2002, pág. 379)”.

El ejercicio de la prédica exigía, en el auditorio, una serie de acciones y compromisos que continúen y apoyen estas prácticas. Se proponía un determinado modelo de ser humano y de sociedad. Para ello, el misionero invitaba a la participación activa del fiel en las acciones que, por la palabra y el sentimiento, pretendían “reforzar o asentar un determinado modelo de sociedad” (Rico Collado, 2002, pág. 379). En este sentido,

se puede decir que perseguían una pacificación social que implicaba una eliminación de las pugnas existentes en las poblaciones misionadas, así como la erradicación de ciertas desviaciones como los amancebamientos. Esta transformación, sin duda, se vertebraba sobre una persuasión que tenía en los recursos afectivos uno de sus instrumentos esenciales, como demuestran ciertos actos de la misión en los que se recurría a una dosificación de las informaciones y recursos, siguiendo unas disposiciones que podemos calificar como teatrales (Rico Collado, 2002, pág. 381).

La persuasión sería el eje conductor de la predicación misional y, sus características, literarias y retóricas, evidenciarían elementos barrocos.

La predicación misional constituyó una manifestación de la cultura barroca que, por lo tanto, es esencial para explicar la persuasión misional. Buena prueba de ello son, por ejemplo, las reflexiones de los misioneros sobre sus sermones que, coincidiendo con algunos de los principios esenciales de la comunicación “barroca”, tenían pretensión fundamental de sorprender y, hasta cierto punto, “suspender” (Rico Collado, 2002, pág. 366).

Estas manifestaciones y expresiones en la oratoria sagrada barroca tuvieron diversas corrientes y tendencias. Esto explica “la tenaz oposición a los excesos de los seguidores de algunos predicadores” (Cfr. Rico, 2002, pág. 366) y, en el caso particular, la crítica que Espejo formularía sobre determinados predicadores y formas de predicar.

Rico concluye que “los misioneros jesuitas y capuchinos desarrollaron un método de persuasión que tuvo un profundo carácter barroco. Su pretensión esencial fue movilizar a los fieles a través de procedimientos patéticos muy ligados a una serie de espectáculos cuyo sesgo teatral es indudable. Este hecho, sin embargo, no nos debe hacer olvidar el carácter doctrinal y pedagógico de su predicación (Rico Collado, 2002, pág. 386). Esto lleva a una reflexión: ¿Influyeron las lecturas y los formadores de Espejo (entre ellos los PP. Hospital y Bautista Aguirre) en una comprensión “barroca” de la prédica y, en los objetivos de conversión y moralización que esta pretendía conseguir en el auditorio?

Este, se puede imaginar, era un entorno similar en el cual Espejo realizaba su accionar como precursor de la independencia. Se había indicado anteriormente que el clima intelectual y moral no era el propicio para una reflexión filosófica rigurosa. Espejo se reciente de ello, y aunque quiere ser filósofo a la manera moderna jamás lleva sus pensamientos hacia las rigurosidades ni de la escuela ni de la enciclopedia. (Cfr. Freile, 1997, pág. 93)

Otra característica que Freile encuentra en la obra de Espejo es que, al analizar la influencia recibida de las lecturas, subrayará: “al abordar este punto me asalta una vieja duda: luego de repetidas lecturas de la obra del Precursor y de la paciente lista de autores citados me he preguntado si leyó más pensadores barrocos que ilustrados (Freile, pág. 94) y, concluirá en su análisis que son más los autores barrocos leídos por Espejo.

En esta búsqueda de especificidad propia, gracias a su carácter ilustrado, Espejo criticará aspectos que consideró trasnochados y superficiales, “es contra el llamado “gerundianismo”, mezcla de extravagancia barroca y de erudición pesada, contra lo que arremetió también en *El Nuevo Luciano* el insigne descontento que fue Espejo (Astuto, 1992, pág. 9).”

El estudio de la influencia escolástica y barroca de las obras a ser analizadas en Espejo es uno de los temas más delicados, por cuanto este es “uno de los aspectos menos esclarecidos de la obra de Espejo,... es la parte de teología moral y de apologética en que se basaron tanto sus obras propiamente religiosas como los *Sermones* escritos por

Espejo para su hermano el clérigo Juan Pablo y para otros sacerdotes, como sus irónicas críticas a los sermones de otros” (Astuto, 1992, pág. 10).

Son algunos aspectos de orden lingüístico los que Espejo tomará como punto de análisis y crítica. Afirmará que muchos predicadores seguían el método de conceptualizar, tan estimado en su tiempo. Con respecto a esto, el P. Miguel Sánchez Astudillo, refiriéndose al “conceptismo” entre nuestros predicadores anota: “El punto sumo de la gráfica lo representan Chiriboga y Daza, el Padre Aguirre y Sancho de Escobar. El mismo género particular que ellos cultivaron –la oración fúnebre, el panegírico- era especialmente propio para el encrespamiento de la metáfora y la extremada hipérbole. (Citado por Rodríguez, 1984, pág. 12)

En sus *Sermones* (los que preparaba para su hermano Juan Pablo, entre otros) Espejo echó mano con frecuencia de los retruécanos. Refiriéndose al famoso jesuita portugués Luis Antonio Verney cuyo seudónimo era Barbadiño, Murillo equivocó la palabra y aludía a este sabio del siglo XVIII como “...este barbadillo”. Al ridiculizar la obra religiosa de Nicolás de Lira, Mera hablaba de ella: “ de-Lira”, entre otros.

Adicionalmente, otras características del estilo de Espejo se evidencian en *El Nuevo Luciano* y en la *Ciencia Blancardina*:

“típico recurso literario era que el interlocutor, eco del punto de vista contrario, mostrase su ignorancia con sus ridículas declaraciones y su manera absurda de defender un tema o un individuo preferidos. Por ejemplo, al aprobar la retórica tal como la enseñaban los jesuitas, Murillo se valía de todos los pesados artificios a que aducía Mera anteriormente, y que tanto prevalecían en el siglo XVIII, antítesis, paralelismo, metáfora rebuscada y sin gusto. Detrás de todos estos recursos yacía el deseo de brillar con el despliegue barato de la ingenuidad” (Freile, 1997, pág. 137).

En “*La Ciencia Blancardina*”, para el primer estudioso de Espejo, Federico González Suarez, ésta es una obra que no fue ni corregida ni pulida de forma suficiente por el autor sino que, aparece como una obra sin belleza literaria, “recargada de conversaciones largas, pesadas y aburridas; las erratas de imprenta eran desconcertantes...nunca dejó Espejo de preocuparse por la ignorancia que cundía en las colonias y particularmente en Quito. Demostraba que sus escritos no los inspiraba la envidia sino por el contrario, un sincero amor patrio” (Freile, 1997, pág. 139). Y, como

recursos utilizaría la sátira, la ironía y la burla, los mismos que le servirían para ridiculizar toda clase de ineptitud e incompetencia.

Un resultado de estas obras, en especial del “*Nuevo Luciano*”, sería reformar la oratoria sagrada despojándola de aquel culteranismo asfixiante (Cfr. Freile, 1997, pág. 45). No obstante, estas obras son quizá aquellas en las que Espejo más se acerca a la creación de caracteres.

Frente al estilo evidenciado en estos escritos, para Freile, por el contrario, el análisis de “*Las Primicias*” reflejará un “estilo agradable, constituía la obra más interesante y la más amena y revelaba la erudición del primer periodista de Quito” (Freile, 1997, pág. 143).

Si se realiza un acercamiento a un análisis textual de estos documentos, se encuentra, en un primer caso de hipotiposis, por ejemplo, en el texto del sermón de san Pedro, en el cual los afectos y la motivación a la conversión, desde la figura de Pedro, saltan a la luz:

Quando se le mira a Pedro pronto y aparejado para recorrer el mundo e introducir en él una doctrina toda del Cielo y espiritual; le veréis, católicos, que, para emprender un viaje tan dilatado, no toma un saco en que reservar la más ligera provisión; no lleva sobre su cuerpo más que una túnica y él se niega el alivio de llevarla doble; no cubre sus pies con el abrigo del calzado, y los expone desnudos a la intemperie de los climas, a la violenta mutación de las estaciones, a la escabrosidad de un suelo áspero, al ardor de las arenas que reverberan, al rigor de las malezas, abrojos y espinas de que ellas están cercadas... Luego es preciso que Pedro haga sus correrías evangélicas sin pan, sin camisa, sin zapatos, sin dinero con que pudiera remitir toda su falta. Una vida desprovista de todo o, por mejor decir, una vida rodeada de todas las necesidades, no es otra cosa, católicos, que la imagen de la pobreza más aflictiva...”²³ y el llamado que, inspirado en este párrafo, hace luego: “¿A quién no asusta con su rostro feísimo el espectro formidable de la miseria ¿Quién no teme carecer de lo necesario para los usos de la vida? (Espejo, 2008, pág. 86).

No se trata de una conversión meramente intelectual. El recurso a la imagen, el mover los sentimientos, la exageración superlativa de los rasgos evangélicos en el apóstol, así

²³ Eugenio Espejo, **Sermón de San Pedro**, Predicado en la Villa de Riobamba el día 30 de junio del año 1780 por el Licenciado Don Juan Pablo Santa Cruz y Espejo, en Eugenio de Santa Cruz y Espejo, **Obras Completas**, Edición Philip L. Astuto, Tomo IV, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2008, Quito, pág. Pág. 85

como la presencia de figuras literarias como la hipotiposis y la prosopopeya son un ejemplo claro de este carácter barroco en los sermones de Espejo.

Quizá un caso de prosopopeya se lo encuentra en el mismo sermón, cuando afirma sobre Dios que, “Pedro... si sabe que los debe respetar, sabe que el Rey de los reyes debe ser obedecido con preferencia: si conoce que la ley le prescribe aquel culto exterior y civil de rendimiento a la Majestad del Trono, también conoce que la misma ley le ordena que ha de decir la verdad a aquellos mismos que más le aborrecen” (Espejo, pág. 89). La concepción de un Dios Majestuoso, lo coloca respetuosamente distante, ausente. De igual forma, cuando afirma que “(los fieles) temen su indignación (de Pedro); la Iglesia toda se persuade de la dignidad de Pedro, de la potestad de sus llaves y de la verdad con que se debe tratar al Supremo Pastor de ella” (Espejo, pág. 98).

2.3. ELEMENTOS ICÓNICO- SIMBÓLICO BARROCOS EN LOS DISCURSOS ÉTICOS Y MORALES Y EN LAS CARTAS RIOBAMBENSES DE EUGENIO ESPEJO.

Desde de una perspectiva amplia, el arte barroco, y más específicamente el teatro, presenta algunas características que lo distingue, entre ellas:

- a) Su temática: El teatro barroco se inspira en motivos religiosos (tomados de la Biblia o de las leyendas y tradiciones piadosas populares), en la historia o relatos nacionales o locales (como es el caso de las leyendas tradicionales o de los Romanceros), en la mitología e historia clásica, en los motivos pastoriles, caballerescos o novelescos, pero castellanizados y adaptados al Nuevo Mundo.
- b) En cuanto a la mitología, se reconvierte al cristianismo mediante la función ejemplificadora del mito, que llega a constituirse en fuente de enseñanzas morales. La Iglesia obtiene así su victoria sobre el paganismo. Del mismo modo, el Imperio asimila y metaforiza ciertas figuras míticas, transformándolas en símbolos, cuyo valor, en muchos casos, perdura hasta nuestros días. Entre los más representativos están: el *Águila de júpiter*, el *Ave Fénix*, *Hércules* y *Atlante* (Romojaro, 2014, pág. 2), ellos reflejarán el poder de la Iglesia y el Estado y, serán motivos recurrentes en el barroco literario español. La mitología es una de las fuentes fundamentales en las que el autor encuentra sus arquetipos y símbolos; allí encontrará a los héroes y

modelos para moralizar y ejemplificar al pueblo. Entre los representantes principales del teatro barroco estarán Lope de Vega y Calderón de la Barca.

- c) Entre los motivos ideológicos estarán la exaltación y *respeto a la monarquía* (el rey es la cúspide de la escala social, encarna la justicia y la magnanimidad y su figura es intocable. El representa las necesidades, aspiraciones y voluntad del pueblo), *el amor* (los conflictos amorosos dan lugar al enredo, al equívoco y a los celos, situaciones que se resuelven casi siempre con un final feliz), *el honor* (tiene una doble vertiente: es una virtud social: toda persona está obligada a defender su honra ante la opinión de los demás, pues no sólo hay que ser honrado, sino que sobre todo hay que parecerlo y, la mujer –obligada a conservar su honestidad, ya sea la virginidad si es soltera, ya sea la fidelidad si es casada– es la causa, casi siempre involuntaria, de los conflictos de honor.)

En cuanto a los motivos religiosos, el teatro barroco, sea religioso o profano, se inspira en los principios del Concilio de Trento, y se convierte así en instrumento de propaganda de la religión católica: se exaltan las creencias populares, la devoción a los santos y las vírgenes, y el gusto por los milagros y tradiciones piadosas.

Existen algunas características por las cuales estos motivos religiosos se expresan. Entre estos se tienen algunas las estrategias evangelizadoras, utilizadas en la religiosidad popular y practicadas por los misioneros, entre las cuales están la liturgia, la catequesis, el arte y, por su naturaleza, la más recurrente serán los sermones. Al inicio del proceso de colonización, las órdenes a quienes fue confiada esta tarea fueron los Franciscanos, Dominicos y Agustinos pero,

...a mediados del siglo XVI, el proceso de colonización en América, coincide con las decisiones del Concilio de Trento (1545-47, 1551-52, 1562-63). Esto motiva a que los jesuitas -propulsores de la Contrarreforma-, tengan en su campaña evangelizadora un papel muy importante en cuanto se refiere a la educación de los indígenas mediante el uso de recursos y métodos muy propios, para los que se valieron de la exaltación y asimilación de ciertos rasgos de la sensibilidad de los naturales, como es el caso de la música y de las representaciones dramáticas (Freile, 1997, pág. 279).

Para Freile, la rígida contrarreforma católica, mediante el arte barroco, hizo una concesión a la sensualidad, salvaguardando de esta forma un sistema religioso y político que quería verse a sí mismo unificado, inmóvil y eterno (Freile, pág. 279). Esto se lograría gracias “al carácter circular del barroco, que exige puntos de vista determinados por el desplazamiento y rehúsa darle a nada ni a nadie un punto de vista privilegiado; su afirmación del cambio perpetuo; su conflicto entre el mundo ordenado de los pocos y el mundo desordenado de los muchos” (Fuentes, 2014, pág. 16). El barroco, sería pues, de mano de los jesuitas, una herramienta innovadora que integraría diferentes elementos y renovarían la prédica con fines de conversión. Esta herramienta tomaría diversas “formas” o caminos de “manifestación” según los diversos contextos –geográficos y antropológicos- en que esta se desarrollara. Son los casos, por ejemplo, de las Reducciones jesuíticas en el Paraguay, diferentes, en sus manifestaciones, de las estrategias de evangelización y persuasión, utilizadas en la América Andina.

Con esta misma finalidad, uno de los temas fundamentales en las predicaciones jesuíticas, sería la reflexión sobre los pecados o, dentro de la mística cristiana, la llamada “vía purgativa”. Esta sería el eje conductor de la *Primera Semana* de los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio* y apropiada para la teatralización y el recurso a imágenes visuales.²⁴ Es necesario tener presente que el fin de las predicaciones misionales sería provocar la conversión de los asistentes. Por ello, la importancia que tomaría la “acción simbólica²⁵”, manifestada esta en expresiones masivas como la liturgia y las procesiones. Estas no era tanto una manifestación popular cuanto una auténtica construcción preparada por los predicadores. Rico sostendrá que “es un error pensar que este “modelo simbólico” se impuso sin más a las poblaciones, como también lo es sostener la idea de que existió una “cultura popular” al margen de estas propuestas rituales promovidas por los “mediadores” eclesiásticos (Rico Collado, 2002, pág. 376). Lo que ante todo se evidenciaba por parte de los misioneros es una lucha de poder, una lucha por el control del espacio simbólico.

Entre los recursos que apoyaron esta actividad de los mensajeros están las estampas, imágenes u otros, los mismos que debían pasar a formar parte de la vida cotidiana de los

²⁴ Casi siempre solían aparecer los temas relacionados con el fin del hombre, la penitencia y la necesidad de no dilatarla; el pecado y sus efectos, la muerte del pecador, el juicio particular; el infierno y el juicio universal. Citado por CALATAYUD, P.: *Sermones y doctrinas de misión*, Biblioteca Nacional, ms. 6869.

²⁵Esta acción simbólica, en el ejercicio pastoral actual, se vería incluida en lo que hoy se llama *inculturación*.

hombres y mujeres que habían asistido a la misión (Rico Collado, 2002, pág. 380). Esta era una forma “tangible” de continuar con el proceso evangelizador, continuar la acción simbólica y perpetuar los objetivos propuestos. Esta pugna por el espacio simbólico se debía a que, con el proceso evangelizador, se propondría un modelo social y religioso muy determinado, “basado en una clara diferenciación de los comportamientos, tanto desde el punto de vista sexual como “social”, subrayando la importancia de una determinada acción simbólica como eje sobre el que construir la convivencia” (Rico Collado, 2002, pág. 377).

El proceso misional impulsado por los misioneros jesuitas y capuchinos, desarrolló un método de persuasión que tuvo un profundo carácter barroco. “Su pretensión esencial fue movilizar a los fieles a través de procedimientos patéticos muy ligados a una serie de espectáculos cuyo sesgo teatral es indudable. Este hecho, sin embargo, no nos debe hacer olvidar el carácter doctrinal y pedagógico de su predicación. En efecto, si bien la misión penitencial, que corresponde al modelo predominante en la España de lo que es una buena prueba su carácter espectacular, no es menos cierto que en ellas se promovieron una serie de prácticas religiosas a través de la acción continua de las congregaciones, en las que se debían integrar muchos de los hombres y mujeres de la comunidad (Rico Collado, 2002, pág. 386). De esta forma se mantendría la hegemonía simbólica, asegurándola mediante la consolidación de grupos y demás actores sociales que promoverían las prácticas misionales.

El barroco se evidenciaría en las colonias americanas con un espíritu distintivo. Las colonias encontraron en el barroco una expresión característica:

...nada expresó nuestra ambigüedad mejor que este arte de la abundancia basado sobre la necesidad y el deseo; un arte de proliferaciones fundado en la inseguridad, llenando rápidamente todos los vacíos de nuestra historia personal y social después de la Conquista con cualquier cosa que encontrase a la mano’; ‘arte de la paradoja: arte de abundancia, prácticamente ahogándose en su propia fecundidad, pero arte también de los que nada tienen” (Freile, 1997, pág. 281).

Este arte encontrará en América formas particulares de expresarse, entre sus características están la abundancia de adornos, llenando el espacio, la yuxtaposición de símbolos nativos y europeos: el mestizaje, el dinamismo de formas y la continua presentación de antítesis, contrastes y paradojas.

Será Bolívar Echeverría quien defina al barroco como un *ethos*, como “un principio de construcción del mundo de la vida” que opera a partir de las intenciones de los sujetos (2014, pág. 4). Este principio de construcción, se ve caracterizado en la obra de Espejo, en quien influyen diferentes lecturas y autores. No se puede negar la presencia evidente de autores tanto ilustrados como eclesiásticos, jesuitas, científicos, autores europeos y otros. Para Freile, uno de los interrogantes que es importante analizar es la presencia de la influencia ilustrada o barroca que Espejo recibiría de las lecturas realizadas. Después de un minucioso análisis de las obras, el crítico llega a la conclusión “que se decantan hacia la ortodoxia y el barroco, más que hacia otras tendencias que algunos comentaristas preferirían” (Carlos Freile, 1997, pág. 95). Si, como se afirmó anteriormente, Eugenio Espejo tuvo entre la mayoría de sus lecturas fuentes de orden barroco, es innegable suponer que estos, de alguna manera, se hallen presentes en sus escritos y, más aún, en escritos que responden a una comprensión del mundo posterior a lo dispuesto –teológica y moralmente- por el Concilio de Trento.

Si bien el barroco refleja a través del arte las características sociales de la época, se caracteriza por la abundancia (en cierto término exagerada) de elementos decorativos, por la explotación y agudización de los contrastes, por la búsqueda de imitar a la de la naturaleza, por su propensión a lo trascendental, a lo solemne y a lo magnífico. Si bien estas características fueron comunes a casi todas las naciones, en cada lugar se pero a pesar de ello, cada una de ellas desarrolló, en especial en el ámbito artístico según su estructura social y su organización política y religiosa, instituciones que ejercieron gran influencia en el desarrollo del arte.

Entre los ámbitos de presencia del barroco están: la arquitectura barroca (los arcos se utilizan de formas variadas y las cúpulas son el elemento por excelencia del arte barroco), la escultura barroca (se desarrolla a través de las creaciones arquitectónicas, sobre todo en estatuas, y también en la ornamentación de ciudades en plazas, jardines o fuentes), en la pintura se desarrollan nuevos géneros como los bodegones, paisajes, retratos, cuadros de género o costumbristas, así como se enriquece la iconografía de asunto religioso. Desarrolla presencia también en la música (en Europa tiene especial presencia en el siglo XVII (aproximadamente en 1685) hasta la mitad del siglo XVIII.

En el lenguaje, el barroco se expresa mediante dos ramas: el culteranismo (manifestado en la complejidad verbal - sintaxis retorcida-, en el uso de vocablos griegos y latinos, principalmente en poesía, con influencia de Góngora) y, el conceptismo (caracterizado por una economía verbal, por el ingenio en hacer antítesis, paradojas y juegos de palabras; principalmente en prosa, con influencia de Quevedo y Gracián).

En el caso de las expresiones oratorias utilizadas por jesuitas y capuchinos en las misiones, en el caso de los jesuitas estas se caracterizaron por una gran capacidad de adaptación a las realidades concretas. Afirma Rico Callado que “una característica esencial del “método” misional consistió en el empleo de técnicas como la improvisación, así como en una continua transformación o “perfeccionamiento” de la forma de persuadir que buscaría la máxima repercusión de un mensaje íntimamente ligado a las circunstancias” (Rico Collado, 2002, pág. 267). Adicionalmente, son relevantes en las misiones jesuíticas “las sugerencias de los sentidos (que) debían estar sometidas a un estricto control, esto es, a una «disciplina» que servía para asegurar la primacía de la razón sobre la imaginación. Si era ésta la que predominaba sobre las demás “potencias”, las consecuencias podían ser nefastas para el fiel. De este modo, los ojos se convertían en “ríos caudalosos”, “por donde entran las penas”. En cambio, a través de una estricta supervisión se podían evitar o, más exactamente, limitar esas influencias nocivas. A este respecto, se puede afirmar que los ejercicios ascético-devotos estaban dirigidos a disciplinar la imaginación y los mismos sentidos”²⁶.

En cuanto al contexto ecuatoriano, afirma Rodríguez Castelo que “ya a finales del XVI florecía en Quito el barroco en las artes visuales, con tal riqueza y con rasgos tan peculiares -tan diferenciadores del mexicano y cuzqueño..., que se llegaría a hablar de una “Escuela Quiteña”. Y en el XVII la ciudad se convirtió en un inmenso obrador: apenas hubo iglesia o convento que no contase con los servicios de pintores, escultores, talladores, batihojas, operarios” (Rodríguez Castelo, 1984, pág. 6). De aquí, pues, la caracterización notable que tuvo el barroco en la colonia en la Audiencia de Quito y el especial desarrollo que este evidenció en las artes, especialmente en las manuales. Pero, no estaría lejos –como expresión conjunta en la época- la presencia de manifestaciones literarias barrocas.

²⁶*Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 5870, p. 149, citado por Rico Callado, 2002, pág. 370

Para Paladines, “la Escuela Quiteña, que expresaba una forma de ser y existir peculiar y por ende diversa a la de otras regiones, y que además de ser factor de identidad, en las épocas de crisis ayudó a paliar la falta de recursos con la riqueza que generó la venta de su exuberante producción”(Paladines, 2009, pág. 5), por ello, su importancia radica tanto en el ámbito artístico-literario como también en la conformación de un *ethos* particular, que no desconoce el ámbito económico, sino que lo integra.

Rodríguez Castelo analiza las expresiones literarias en la época colonial y, reconoce “ricos medios de intensificar esa prosa, y, por supuesto, con mayor razón, el verso: metáfora, hipérbole, antítesis, paradoja, variadas formas de repetición y paronomasias, nuevos juegos de alteración del orden de las piezas de la oración” y, añade: “la riqueza barroca no es solo retórica, sino imaginativa. Y conceptual. Y lo que hace el gran barroco no es tal o cual técnica, tales o cuales recursos retóricos, mayor o menor originalidad de conceptos: es el concierto de todo ello, para deslumbrar el lector o al oyente” y, continua con una afirmación: “Espejo nos ha introducido un tanto en la retórica del tiempo barroco de Quito. La que enseñaban y ejercitaban los jesuitas, que eran quienes imponían criterios a la formación literaria. Pero no salió de la retórica escolar convencional. Había otra, que respondía a una poética otra. Y cuanto esta era distinta, lo era aquella” (Rodríguez Castelo, 2014, pág. 4).

Adicionalmente, propone algunas muestras del barroco quiteño, entre ellas el ejemplo del “jesuita Manuel Rodríguez, teólogo, maestro de ascética y mística, (quien) escribe la larga crónica *El Marañón y Amazonas*, y su pintura del encañonado del Pastaza -por leer algo de su libro- es aguda en su conceptismo y verbalmente ingeniosa” (2014, pág. 2):

Después de haberse juntado los varios ríos de la comarca de Riobamba y todos los de Cuenca, como dije, y aun otros más distantes, recogíendose a un río el caudal de muchos, se ve obligado a hacer su curso por distancia de tres leguas por una canal angosta, labrada entre peñascos duros, a fuerza de su continuo desliz y a pesados golpes de su corpulento despeño, ayudado de las quiebras naturales de las peñas en que, oprimido el profundo raudal de tantas aguas y violento en la precisa caída de su gravedad, ha labrado no poco en su dureza envejecida; que, si las gotas cayendo continuamente cavan como cinceles una piedra, no es mucho que un río como golfo, o todo un golfo que corre como río, haya gastado como lima bien picada las peñas en que topa y por donde ha pasado violento tantos siglos”.

Rodríguez Castelo (2014) sugiere algunas características del barroco literario quiteño: Maneja la comparación en paralelo, de modo sostenido, con intencionado contraste (en muchos textos más conceptista que culterano).

- a. Realiza un juego conceptual que trabajaba rasgos de la cosmovisión católica, que oponía lo terrestre a lo celestial, lo pasajero a lo eterno, la esclavitud a la liberación, el ser a la nada.
- b. El carácter religioso del barroco quiteño.
- c. La exaltación de empresas, hazañas y héroes religiosos.
- d. El recurso a juegos antitéticos que oponen un "aquí" terreno, transitorio, vano -el mundo-, a un "allá" celestial

Dentro de la oratoria barroca, Rodríguez Castelo identificará la desmesura, la agudeza, el ingenio y la contraposición conceptual, como características particulares y, reconoce como cultor principal y cumbre principal del barroco literario, a Juan Bautista Aguirre, jesuita que sería maestro de Eugenio Espejo.

En los escritos de Eugenio Espejo se encuentran algunos rasgos distintivos que pueden ser considerados dentro de una concepción barroca²⁷.

Frente al deísmo ilustrado y a la suposición de la suficiencia de la ley natural propias del mundo europeo moderno, será una profunda fe católica la que caracterizará el pensamiento de Espejo y la que lo diferenciará de las polémicas europeas. El promueve un rumbo distinto: la ciencia nueva no es para él la astronomía o la matemática (ambas vistas con desconfianza por la Inquisición), sino la medicina, en ella se forma su mente renovada y a partir de ella promoverá y defenderá su fe católica. A esta misma la declara firmemente en su testamento, poco antes de morir, donde, además ordena se paguen sus pocas deudas y deja todos sus bienes a su hermana Manuela (Cfr. Freile, 1997, pág. 79).

Espejo, un ilustrado cuidadoso de su fe católica, definirá que "...la verdadera belleza de espíritu, consiste en un discernimiento justo y delicado, que estos presumidos no tienen" (Espejo, pág. 312). Afirmación que deja en claro su determinación por elevar el nivel

²⁷En el apartado 3.3. se analizan los aportes del arte barroco presentes en los escritos de Espejo.

educativo de los quiteños y, a la vez, negar y repudiar la pedantería de los nobles quiteños, quienes, satisfecho por sus posesiones e influencia, habrían descuidado su crecimiento humano, las lecturas y la reflexión, fundamentos del espíritu de discernimiento propuesto por Espejo.

El irse contra este *status quo* establecido por la sociedad quiteña llevaría contra Espejo una serie de acusaciones y críticas, las que, aunque no sean fundadas ni suficientemente argumentadas, tenían como objetivo ridiculizar, menoscabar sus virtudes y exponerlo – en los aspectos que consideraban negativos o dignos de repudio, frente a una sociedad quiteña superficial y falta de ingenio y letras. “¿Cuáles son concretamente, las acusaciones y las críticas que se han formulado en su contra? Su atrevimiento, su ironía y mordacidad venenosos: su envidia, pedantería y deseo de aparecer como sabio, erudito, inteligente; su anónimo; y su falta de respeto por lo más sagrado y digno de veneración. Quizá la última de estas acusaciones es la que más duele y afecta a Espejo y a la que presta mayor atención, con miras a ofrecer una respuesta” (Peña, 1978, pág. 94). Por ello, sería tildado de hereje, de rebelde, de atentar contra la monarquía, etc., y demás calificativos que –lejos de hundirle- potenciaron más su espíritu rebelde, crítico y radicalizaron sus posturas.

Una de las estrategias adoptadas por Espejo para contestar a sus detractores será la del anonimato. “Espejo tiene, además, la prolijidad de responder a la acusación de usar el anónimo como una forma de echar la piedra y esconderse y no arrostrar las responsabilidades de su acción en el cuerpo social” (Peña, 1978, pág. 96). Esto le permitiría ir socavando las raíces mismas de la sociedad quiteña desde sus puntos más flacos: su educación, su cultura y, aún, su misma identidad. En un siglo XVIII en ciernes, la formación de un “ser quiteño” estaba condicionada a la relación y fidelidad a la Corona y, no se mostraban luces de un horizonte distinto. Esta fue la tarea titánica que enfrentaría Espejo: incidir, desde la educación y la cultura, en la formación de un *ethos* propio, distintivo, particular.

Frente a los habituales reconocimientos de distinción fundados en la sangre, fe o riquezas, Espejo sostiene características particulares, encarnadas y difundidas por él: “en carta de julio de 1798 Espejo responde al religioso bethlemita expresa su extrañeza al conocer que el religioso, amigo de él y de la familia Espejo, haya declarado en su

contra. Espejo allí “rechaza el desprecio que hace de sus padres y afirma que su nobleza no es de sangre sino de ocupaciones ilustres, de pensamientos puros y de una educación cristiana” (Peña, 1978, pág. 114). Espejo asimila a esta distinción educativa su práctica católica, de la cual estaba convencido y, que conocía de forma sólida, suficiente y actual.

Es innegable reconocer que, junto con las lecturas realizadas, una de las influencias más significativas la habrá recibido durante su tiempo de formación con los jesuitas. Desde esta aseveración, se puede reconocer que “ya sean las prescripciones de la propia Compañía, en el caso de los jesuitas, ya los lineamientos del pensamiento de los personajes influyentes en el mundo borbónico español, ya los de escritores fieles a la Iglesia, como Feijoo, es el grado de innovación de la cultura católica española y en alguna medida europea, el que induce y a la vez marca los límites de avances de la mayor parte del pensamiento criollo preindependentista del siglo XVIII... el pensamiento liberal americano nace, no en ruptura sino entroncado con el ibérico, de tal manera si por Ilustración iberoamericana deberíamos entender un movimiento intelectual original dentro de la cultura de la época, la respuesta deberá ser negativa. Pero la existencia de un proceso intelectual que comparte un conjunto de orientaciones y fundamentos de la Ilustración europea es innegable” (Freile, 1997, pág. 95). Se trata de una ilustración iberoamericana, negada por Charamonte ¿o, es más bien un nuevo espíritu el que rondaba por las colonias americanas, determinado por la influencia jesuítica, barroca, tridentina?

El conocimiento perfecto que Espejo tendría de los jesuitas le llevaría a afirmaciones determinantes, como es la que él sostiene en sus diálogos, como es el caso del *Marco Poncio Catón*, en el cual el personaje Mera “argüía que los jesuitas nunca trataban el tema importante de la ética, parte tan principal para perfeccionar las costumbres, conociendo las virtudes y vicios, los límites de la libertad, y la naturaleza de las leyes” (Astuto, 1992, pág. 80). En otros escritos, como en sus *Sermones*, será evidente el tratamiento de temas relacionados con la ética y las costumbres.

Entre los motivos que Espejo tomaría para sus *Sermones* son los apóstoles (San Pedro), los Santos (Santa Rosa de Lima), la Virgen María (Sermón de Dolores). Las temáticas fundamentales serán tanto de orden ético como religioso, ámbitos de los cuales Espejo

tenía un profundo conocimiento. La imagen de Dios la relacionará con el trono, símbolo que caracteriza las temáticas barrocas.

Es digno de mención el siguiente texto:

Jesucristo Señor Nuestro, al enviar a Pedro por la extensión de toda la tierra a que anunciase su Reino celestial, le pone delante, por decirlo así, la imagen de la muerte... el ánimo más esforzado caería en el abismo de la desolación, si se le dijese que era enviado como una oveja en medio de los lobos feroces: que había de ser presentado en los Concilios y ante los tribunales prevenidos ya contra las máximas de su doctrina; que había de ser conducido hacia los tribunales prevenidos ya contra las máximas de su doctrina... para dar a ellos y a todas las gentes testimonio de Jesucristo, no con una simple declaración de la verdad, sino con el sacrificio de toda su sangre y con el de la misma vida, arrancada a manos de la crueldad más bárbara y de los tormentos más atroces (Espejo, Sermón de San Pedro, pág. 90).

Tanto las figuras literarias utilizadas como su temática, el mover los afectos, el recurso a los sentidos, son elementos que motivan la emoción y mueven al creyente a la conversión. Todos estos, entre otros, aspectos característicos del arte barroco.

La mujer y su virtud evangélica serán promovidas por Espejo. En el *Sermón de San Pedro*, dedicada a las mujeres de vida consagrada, hará continua relación y resaltará el valor de una vida llevada según los consejos evangélicos.

CAPÍTULO III

ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA A PARTIR DE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE LOS DISCURSOS MORALES Y DE LAS CARTAS RIOBAMBENSES DE EUGENIO ESPEJO

3.1. PRESENCIA DE ESPEJO COMO EXPRESIÓN SIMBÓLICA DEL BARROCO LATINOAMERICANO

Arturo Andrés Roig califica a Espejo, junto con el P. Juan de Velasco, como las dos grandes figuras de la etapa “autonomista” (1984, pág. 13). Estas, por su quehacer político y/o educativo y, en especial por sus escritos, son referentes particulares en la Audiencia de Quito y orientan la reflexión de un *ethos* particular.

Además de estos dos casos, es significativa la presencia del sacerdote Juan Pablo Espejo, hermano de Eugenio (para quien escribió los Sermones de Santa Rosa” de los años 1793 y 1794), y de José María Lequerica, cuñado, quienes tuvieron una suerte diferente en cuanto se refiere a sus ambiciones independentistas.

Estos personajes y sus escritos son evidencia de los ideales americanos que se orientaban por el reconocimiento de una monarquía de espíritu constitucionalista integrada por reinos autóctonos.

Este tipo de monarquía implicaba un enfrentamiento de la fracción dominante nativa con la burocracia europea establecida en América y los comerciantes marinos a los que se encontraba unida. Fue este el momento de esplendor del constitucionalismo, de los inicios del pensamiento liberal, pero siempre dentro de los ideales de la monarquía y de la autonomía de las regiones” (Roig, 1984, pág. 18).

Este fue el espíritu que orientó a estos hombres. Por ello, hay que reconocer los aportes reales de Espejo frente a la independencia, los cuales no fueron los “de un “republicanismo (como antimonarquismo) ni tampoco un “independentismo” de orden separatista) sino el de iniciar un tipo de reflexión y formación política que ayudó a generar... el proceso independentista (Paladines, 1978, pág. 209), en el que influyeron

las ideas que propondría Espejo en sus escritos y que irían propiciando la conformación de un nuevo sujeto histórico.

De acuerdo a la propuesta de Paladines, el “tipo de reflexión” que intentó alcanzar Espejo era el de un humanismo, entendido como la búsqueda de “una racionalidad no excluyente que hiciera posible una racionalidad americana, tal como se la postulaba desde los intereses y necesidades de los grupos sociales ya fuertemente diferenciados y consolidados en el siglo XVIII en las colonias españolas... Si aquella “reflexión” puede ser categorizada como típica respecto de los grandes teóricos de la época, ello surge precisamente de la afirmación de un nuevo sujeto histórico que pretendía jugar su papel dentro de una historia universal a la que hasta entonces había sido ajeno en materia de decisiones; afirmación que sólo podía adquirir consistencia teórica sobre la base de la denuncia de los universales ideológicos vigentes, con los que se había justificado la represión y la explotación colonialista”(Roig, 1984, pág. 20).

Espejo encarna algunos rasgos de un nuevo sujeto histórico. Es uno de los exponentes más notorios de un grupo humano en ascenso: a la vez que su origen responde a los estratos bajos de la colonia, integrados por españoles con pretensiones de hidalguía, por indígenas americanos incorporados a la plebe urbana y por elementos provenientes de la esclavitud negra, todos en lucha contra la submersión social; a la vez que se siente orgullo de su origen humilde, se siente también orgulloso de su ascenso social, es mestizo, pero se siente también “español americano”(blanco).

Uno de los actores en la conformación de este nuevo sujeto histórico sería la Universidad.

Eugenio Espejo, aun marginado de la vida académica...Habría de ser uno de los máximos exponentes de este proceso... obtuvo los grados de bachiller y maestro en filosofía con los jesuitas, en la Universidad San Gregorio, en 1762; el doctorado en medicina con los dominicos, en la Universidad de Santo Tomás, en 1767 y, por último, se licenció en derecho civil y canónico, en la misma universidad, en 1770 (Roig, 1984, pág. 36-37).

La Universidad sería una de los actores y evidencias de un proceso de modernización de la educación. Su apertura tanto a los diferentes públicos como a las diferentes corrientes de pensamiento es una evidencia de los cambios que traían los nuevos tiempos. De una

universidad confesional y eclesiástica se daría el paso hacia una universidad estatal que abriría las puertas a un moderado proceso de secularización. El fenómeno se produjo en la veintena de años que van de 1767 a 1787, desde la expulsión de los jesuitas –hecho que hizo entrar en abierta decadencia la Universidad de San Gregorio, clausurada de modo definitivo en 1776- hasta la estatización de la universidad de los dominicos, la de Santo Tomás, convertida en 1787 en universidad “real”. “La contraposición entre lo “público” y lo “privado”, que suponía una verdadera entrada del espíritu moderno, implicaba además, la aparición del concepto de universidad “abierta”, frente a la cerrada y elitista, apertura que se produjo por lo menos en lo que se refiere a algunas cátedras” (Roig, 1984, pág. 36).

El mundo universitario fue el espacio que Espejo encontró para su reposicionamiento social. No obstante, si la Universidad le presentó un nuevo panorama humano, social y científico, fue la realidad la que le abrió su razón a nuevos horizontes. Espejo encontró un divorcio entre estos dos mundos, el mismo que fue denunciado y sobre el cual propuso cambios (Cfr. Roig, 1984, pág. 44). Este tipo de actitudes fue la que provocó rechazo de sus contemporáneos. “¿Cuáles fueron los frutos de esa marginación?... En lugar de entregarse resignadamente al sistema o de aceptarlo con sus vergüenzas y sus infamias, el rebelde lo enfrentó en el propio terreno y estableció sobre ese rechazo las normas de su vida social, intelectual y moral” (Roig, 1984, pág. 43).

3.1.1. EL HUMANISMO: ELEMENTOS PARA SU COMPRENSIÓN EN HISPANOAMÉRICA.

Si bien el humanismo ha sido utilizado de forma más general (desde 1808, por J. Niehammer) para hacer referencia al tipo de educación escolar fundado en el estudio de las literaturas griega y latín (González, s.f., pág. 1) y, de forma preferencial remite al movimiento intelectual de orden antropocéntrico que se desarrolló durante el Renacimiento, pueden ser considerados tres grandes momentos en el desarrollo del mismo:

El primero, llamado humanismo del Renacimiento, tuvo lugar en los siglos XIV y XV. Renueva los ideales greco-latinos en torno al hombre. Este humanismo dio origen a la primera corriente liberal.

El segundo corresponde a la corriente neoclásica del siglo XVIII y comienzos del XIX. Pone su énfasis en el carácter “formativo” del ser humano.

El tercero, llamado también humanismo contemporáneo, de fines del siglo XIX y parte del XX gira en torno a la concepción del ser humano como constructor de su propio sentido. De aquí derivan corrientes como el marxismo, el existencialismo y otras.

En el marco de estos humanismos, Roig establece la necesidad de considerar los sujetos y contextos históricos como elementos a considerar en el desarrollo de humanismos en América Hispana. Desde esta perspectiva, “el humanismo europeo es una de las tantas formas de desarrollo del pensamiento moderno y no es extraño que en sus formas históricas más claras, se pusieran los humanistas del lado del despertar de una nueva clase social que acabaría autorreconociéndose bajo el amplio... término de burguesía... De ahí que el humanismo no pueda ser reducido a su etapa Renacentista... la historia del humanismo podría ser entendida como la de la conformación gradual de la conciencia moderna que concluye en las formas de la conciencia burguesa” (Roig, 1984, pág. 22) y, si bien la escolástica fue la manifestación más significativa de la época de la colonización hispánica, se puede concebir también otra línea de desarrollo del pensamiento hispanoamericano colonial, a la que se la ha denominado “humanismo”.

Si “se ha afirmado una relación casi constante entre “humanismo” y “renacimiento”, sucede que habría humanismos que corresponderían a “renacimientos” distintos e inclusive antagónicos...ante el humanismo de la Reforma, vista como un “renacimiento”, se ha hablado de un humanismo de la Contrarreforma; frente al humanismo español de influencia italiana y nórdica, en particular erasmiana, se sostuvo el renacimiento escolástico del siglo XVII como humanismo auténtico” (Roig, 1984, pág. 16).

Entre la escolástica y el humanismo hay momentos de aproximación y de alejamiento. Un rasgo común entre las dos se lo encuentra en sus mismas fuentes básicas: los Evangelios y los grandes escritores griegos. Por el contrario, la divergencia se dará por el método de acceso al estudio de las mismas fuentes, esto es, la “crítica textual” y la búsqueda de un “nuevo hombre” moderno; este antropocentrismo tomaría especial interés y cuidado en el uso y tratamiento del lenguaje.

Al decir de Roig, si “se ha tendido a considerar la escolástica como la manifestación más significativa y, en muchos casos, como la única dada en la época de la colonización hispánica... Existe también otra línea de desarrollo del pensamiento hispanoamericano colonial, a la que se le ha prestado menos atención aun cuando siempre aparezca denunciada su presencia y a la que se la ha denominado con el término de “humanismo”, ya establecido para la corriente similar europea” (Roig, 1984, pág. 15). No es pues la europea la única vertiente de humanismo presente en América Latina. En el continente meridional se evidenciaron otras formas de humanismo, afirma este autor que “el humanismo se presenta... entre nosotros como un desarrollo muchas veces difuso, ocasional y asistemático, sobre todo si entendemos la noción de sistema aproximándonos a su forma escolástica” (1984, pág. 16).

El siglo XVII en América Latina es un periodo en el que la nacionalidad quiteña se ha ido conformando, en el que las expresiones artísticas (pintura, escultura, arquitectura) han tomado personalidad propia, rasgos que recibieron sus aportes tanto de diversos ámbitos de Europa (Francia, Inglaterra, Portugal) del rico mundo español, como también del contexto colonial y del mestizaje que este fue conformando. Desde esta perspectiva Roig distingue los distintos humanismos: “Si bien es cierto que, por lo general, se ha afirmado una relación casi constante entre “humanismo” y “renacimiento”, sucede que habría humanismos que corresponderían a “renacimientos” distintos e inclusive antagónicos. A la tesis tradicional según la cual el humanismo propiamente dicho fue el que correspondió al Renacimiento italiano, se contrapuso la tesis de un humanismo nórdico; ante el humanismo de la Reforma, vista como un “renacimiento”, se ha hablado de un humanismo de la Contrarreforma; frente al humanismo español de influencias italiana y nórdica... se sostuvo el renacimiento escolástico del siglo XVII como humanismo auténtico” (Roig, 1984, pág. 16). Bien se puede, pues, afirmar que los siglos XVII y XVIII en la Audiencia de Quito y en la América Hispana fueron un “renacimiento” a nuevas posibilidades culturales y civilizatorias.

Este “renacimiento” americano presentó continuas aproximaciones y distanciamientos con la escolástica y los humanismos europeos, el mismo que iría conformando características especiales, propias. “Tenemos, pues, que concluir que aquella equiparación entre “humanismo” y “renacimiento” no siempre es sostenible si no se aclara a qué tipo de “renacimiento” nos referimos...” (Roig, 1984, pág. 18).

Uno de los elementos que comparten los humanismos español e hispanoamericano con el escolasticismo es que todos son expresiones de un saber cristiano, específicamente católico. Escolásticos y estos humanistas tienen su fuente común en los evangelios y en los clásicos griegos (Platón y Aristóteles) y, confluyen en un elemento común, el hombre moderno. Los diferentes matices se diferenciarán por el origen teológico de la escolástica y por el origen antropológico del humanismo (Cfr. Roig, 1984, pág. 19).

El filósofo argentino encuentra en el lenguaje un camino que permita identificar la presencia de lo antropológico en el humanismo, así, afirma:

Si tuviéramos que caracterizar los alcances de lo antropológico dentro el pensamiento humanista, tendríamos que referirnos inevitablemente al problema del valor del lenguaje. La importancia que adquirieron con los humanistas la gramática y la retórica no es un hecho casual. El hombre moderno pareciera haberse lanzado, desde sus inicios, a la osada tarea de encontrar un lenguaje que encontrara la propia naturaleza del lenguaje como mediación. De ahí, por ejemplo, el literalismo que rigió el establecimiento de los textos, en particular los del Evangelio y de ahí también el rechazo del saber escolástico y las disidencias dadas en Europa respecto de una Iglesia comprometida con él. Con los humanistas se produjo un cambio ciertamente profundo en la interna organización de las clásicas artes liberales por la razón de que si el lenguaje es lo más propio del hombre debía convertirse en el lugar el encuentro de todas las ciencias, incluida la teología, tanto revelada como natural” (Roig, 1984, pág. 20).

Este cambio se evidencia en las obras de Espejo y, más aún, en aquellas de mayor contenido moral y teológico, como son las *Cartas Riobambenses* y sus *Sermones*.

El lenguaje comenzó a ser visto en su relación inmediata con la realidad social y cultural de los pueblos. La palabra comenzó a expresar las experiencia vitales del ser humano, entendido este “no como un ser de tránsito, sino como inserto dentro de una comunidad particular que tenía un destino y por cierto también un pasado” (Roig, 1984, pág. 20). El lenguaje, en América, sirvió tanto para la consolidación del imperio español como para su expansión en el continente y la expansión de las comunidades indígenas en la amerindia.

La retórica fue fundamental para el desarrollo del humanismo, puesto que se convirtió en un saber de “lo humano”. Ya no era la teología lo que movía al nuevo saber, “sino la palabra humana” rescatada de nominalismos y de realismos (Cfr. Roig, 1984, pág. 19). El humanismo, por su naturaleza, promoverá diferentes niveles de manifestación

humana, puesto que responde a la esencia de todo acto humano de hétero y autoreconocimiento. Desde esta perspectiva, el humanismo no puede ser reducido a un periodo histórico, sino que debe ser entendido como la conformación gradual de la conciencia moderna que concluye en las formas de la conciencia burguesa” (Roig, 1984, pág. 22).

Para Roig “el sentido y alcance del “renacimiento”, del “barroco” y de la “ilustración” estarán dados por el sujeto histórico que asume esas líneas de desarrollo del pensamiento y que lo hace desde su concreta realidad social” (1984, pág. 23). Las respuestas que dio Europa a estos momentos no fueron absolutas ni extratemporales y, sería un error desconocer las especificidades que estas presentaron en Hispanoamérica. Estas tres etapas presentaron sujetos históricos particulares así como contextos sociales, económicos y políticos particulares.

Desde esta perspectiva, el filósofo argentino propone tres momentos para comprender el humanismo hispanoamericano: el humanismo paternalista o del Renacimiento, el humanismo ambiguo o Barroco y el humanismo emergente o de la Ilustración.

- El humanismo paternalista se caracterizó por una “apasionada búsqueda del valor espiritual y humano de la artesanía, por parte de un hombre que se autoreconocía en sus obras”. “La palabra misma, dentro de los ideales del saber teórico renovado, se presentaba apoyada en lo que bien podemos considerar la técnica artesanal necesaria, previa al discurso”(Roig, 1984, pág. 34).
- En el humanismo ambiguo el sujeto expresivo reconocido y el sujeto que lo reconoce son uno mismo. Este sujeto será la clase terrateniente criolla, que comenzará a asumir el liderazgo de la sociedad de la época. “El barroco será la expresión primera de un nuevo sujeto histórico que jugó ambiguamente con las formas del ocultamiento y la manifestación” (Roig, 1984, pág. 35). Esta época se caracterizó por contrastes violentos. Que, en el caso quiteño, se evidenciaron en 1592 (durante la etapa del humanismo renacentista) con el “motín de las alcabalas” y en 1765 (al final del barroco e inicios del ilustrado) “la revolución de los estancos”. En la retórica el significante sobre el significado, es decir, se enriqueció la materialidad de los signos a costa de sus valores semánticos que dejaron de pesar por sí mismos (Roig, 1984, pág. 38). Este humanismo “fue el modo como un hombre americano se abrió por primera vez a su propia realidad,

captándola profundamente en sus contrastes y expresándola de manera dinámica... (la misma que se evidenciaría) en un juego en el que la autoafirmación y el autoreconocimiento tenían como condición de posibilidad la unidad colonial hispánica” (Roig, 1985, pág. 43).

- En el humanismo emergente el sujeto va asumiendo una conciencia histórica, se tratará de una autoconciencia y un autorreconocimiento como americanos. El discurso ahora dejará de moverse dentro de los términos de la ambigüedad, para pasar a formas expresivas directas; con la depuración del discurso barroco irá a un literalismo propio de los humanistas del Renacimiento. Al decir de Roig, sería la forma que tomó el humanismo cristiano hispanoamericano (Roig, 1985, pág. 47).

El proceso de formación de una conciencia en Hispanoamérica estará marcado por el contexto (escenarios y actores) particulares, diferentes a los de otros ámbitos, es el caso, por ejemplo, de “la conquista (que) significó la destrucción de un mundo y la construcción de otro nuevo, en una medida que no se vio en la Europa moderna... Comenzará como “heterorreconocimiento” por parte de humanistas influidos muy cerca de los ideales del renacimiento europeo, para concluir, una vez que surjan perfiladas las clases sociales dentro de la estructura colonial, en un “autorreconocimiento” de los grupos humanos emergentes, primero tímida y ambigüamente en la etapa del barroco y luego, abiertamente, en el momento de la ilustración” (Roig, 1985, pág. 42). Este proceso evidenciará la presencia de estos tres humanismos, con sus características particulares, en el marco de América Hispana.

3.1.2. EXPRESIONES SIMBÓLICAS EN HISPANOAMÉRICA.

Con la finalidad de encontrar elementos que permitan elaborar y pensar categorías filosóficas en América Latina, Roig se plantea “la necesidad de la enunciación de “conceptos integradores” que no fueran “totalidades opresivas” y también de “símbolos” que jugarán un papel semejante” (1985, pág. 34). De esta forma, propone elementos que permitan estructurar una simbólica desde América Latina.

Roig, a partir del reconocimiento de las peculiaridades que la realidad presenta en el continente, realiza una crítica a la relación significante – significado propuesta por Saussure. Para el argentino, “la función simbólica no se cumple construyendo de determinada manera un significante sino que se resuelve en un tipo especial de significación. Ya no se trata de contraponer la "palabra" al "símbolo", sino que se trata de un tipo de signo, el "símbolo", que se diferencia de cualquier otro porque se "instala" sobre él y gracias a un "sentido" lo traspone hacia una "significación segunda”. En resumen, en una primera aproximación, el símbolo puede ser caracterizado como un significado agregado a otro, diríamos, "sobrepuesto" y no surge de una relación entre un signo (significante + significado) con un referente (cuya comprensión simplista ha entrado, como hemos dicho, en crisis), sino que surge de una relación entre un "significado" primero y otro segundo, cualquiera sea el soporte material"(Roig, 1985, pág. 37). Reconoce como aspecto característico de la simbólica hispanoamericana esta posibilidad de “agregar” el significado sobre una realidad concreta. Esta capacidad de “imposición” o, de otorgamiento añadido de una significación segunda permite la reflexión sobre el valor histórico del “Espejo” en el campo de la simbólica en el continente. Al decir de Roig, con las palabras y con los otros signos que integran los diversos sistemas semióticos que las acompañan normalmente, construimos, pues, los "mundos o complejos simbólicos", en los que los signos no sólo "de-signan", sino que por sobre todo norman y pesan por su valor. Toda simbólica es, en efecto, una axiología (1985, pág. 38).

Uno de los aspectos fundamentales con que el filósofo caracterizará a esta simbólica el “doble valor de "programa" de una determinada praxis social dada dentro de una "visión del mundo" y de ejercicio de **ocultamiento-manifestación** o, si se quiere, de "manifestación selectiva", es decir, abstracta. Este es el lugar o el momento en el que se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica, la que no es tanto búsqueda o determinación del aspecto semántico de ellos (de su significado), cuanto su direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa, con todo lo cual resulta organizado y, diríamos, cualificado todo lo que podría ser entendido como su contenido teórico. La hermenéutica va de la mano con la pregunta por lo ideológico en el doble aspecto señalado (Roig, 1985, pág. 38). De esta forma, todo símbolo lleva consigo un carácter integrador que le permite representatividad frente a un determinado contexto social al cual identifica y aglutina.

Desde esta realidad, se puede pues, realizar una hermenéutica contextualizada. El carácter de “ocultamiento – manifestación” que propone como característico de la simbólica, será aplicado al caso de Espejo, como un caso particular dentro de la presente propuesta.

Otro aspecto importante que se debe tomar en cuenta es el reconocer que no hay símbolos aislados, estos se presentan integrados como "complejos o como mundos simbólicos" Ello, para Roig, constituye “una evidencia irrefutable que ella (la clave que permite desentrañar los mundos simbólicos) se encuentra en la sociedad concreta que ha creado el sistema de objetivación simbólica mediante el cual se auto-reconoce y se autoafirma como tal” (1985, pág. 39). "Los procesos de “simbolización” llevan consigo este carácter de auto-reconocimiento que permitirá cumplir su rol de aglutinador e identificador en el marco de una sociedad. La sociedad no puede ser considerada como una estructura estática, es necesario reconocer en ella su carácter dinámico y su conflictividad interna. En el contexto latinoamericano la noción de “conflictividad social” será un “universo discursivo” que genere la existencia de formas discursivas opuestas y que evidencian manifestaciones simbólicas de valores equivalentes. Este es, por tanto, otra característica que aporta a la construcción de una simbólica en Hispanoamérica.

La dicotomía que surge inevitablemente de la conflictividad social genera un “dualismo discursivo”, fenómeno considerado como típico del discurso político latinoamericano. Este es, según Roig, una utilización ideológica propia de esta dinámica social. “Este... podría ser definido como una acentuación de tipo maniqueo de la dicotomía espontánea y normal que rige tanto la producción discursiva, como la producción simbólica que les es concomitante e inherente, poniendo en guardia a nuestros lectores de que la referencia al maniqueísmo no implica un intento de explicación de tipo moralista del fenómeno” (Sempat, citado por Roig, 1985, pág. 40).

Roig, a modo de clasificación, encuentra un “discurso justificador” y un “discurso reversivo”. Mientras el “justificador” pone su carga ideológica en lo dicotómico (con lo que se genera un “dualismo discursivo”); por el contrario, el “discurso reversivo” tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su "sentido" no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez

lograda la "reversión", sino que gira alrededor de la categoría de "liberación." (Cfr. Roig, 1985, pág. 44)

En el caso del símbolo "Espejo", se puede analizar las características de sus discursos, desde algunas de las características presentadas por Roig:

El contexto en que se desarrolla está marcado por una "conflictividad social" particular, significativa y trascendental para el quiteño. La relación de la Audiencia con la Monarquía, la profunda problemática social que, debido a los desastres naturales y a las Revoluciones acaecidas en la época, la búsqueda determinada por conseguir una nación educada e ilustrada mediante profundas reformas en todos los ámbitos; estas realidades junto con un proceso histórico que abrirá espacio a nuevos grupos, como el reconocimiento de los mestizos, junto con los empeños de Espejo y de la "Sociedad de Amigos del País" por una mejor ciudadanía, darán lugar al "autorreconocimiento" y a la "autoafirmación", necesarias para suscitar símbolos aglutinadores e identificadores y, será en este marco, donde los grupos e intelectuales, posteriormente, encontrarán en el mestizo Espejo el ícono que reúna estas características.

En cuanto a la naturaleza de los discursos de Espejo, ellos evidencian un paso de lo "justificador" a lo "reversivo", esto es, va de un discurso dicotómico, en sus primeros escritos, a un discurso abiertamente reversivo, en los cuales se reconoce ya un discurso propone ya una independencia y autonomía, ajenas a los intereses monárquicos.

Para Roig, "hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del "sentido", sino que más allá de ese hecho al que suponen, son símbolos de la función simbólica, por lo que tal vez se los podría denominar "símbolos de símbolos" (1985, pág. 45). Gracias al sentido que a sus esfuerzos y lucha la historia ha reconocido en Espejo, se podría reconocer en él un símbolo de segundo nivel (símbolo de símbolos) en cuanto aglutina aspectos diversos de una conflictiva época que buscaba respuestas a las complejas demandas sociales.

Existe en Espejo una dimensión particular que le otorga un carácter paradigmático, el mismo que es caracterizado por Roig como "ocultamiento y manifestación" y, es el que permitirá su comprensión dentro de una simbólica de orden barroco. Esta dimensión,

ignorada generalmente por sus biógrafos o, tratada de forma indirecta, guarda relación con la propuesta de un *ethos* barroco propuesta por Echeverría, tanto en sus rasgos característicos como los elementos del contexto que lo acompañan.

3.1.3. *ETHOS* BARROCO Y MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Si bien Giddens “construyó una primera aproximación al término de “modernidad” definiéndolo como los modos de vida y organización social que surgieron en Europa a partir del siglo XVIII, cuyas consecuencias se expresan en manifestaciones sociales concretas que tienen una repercusión a nivel mundial y que dieron pauta para abordar de manera crítica los problemas derivados de la modernidad”(1994, pág. 1), será Echeverría quien proponga definiciones particulares que permitirán enmarcar el *ethos* barroco –como espacio y estrategia de modernidad- en el contexto de América Latina, al afirmar:

Por *modernidad* voy a entender, sobre todo, un proyecto civilizatorio específico de la historia europea, un proyecto histórico de larga duración, que aparece ya en los siglos XVII y XVIII, que se cumple desde múltiples formas desde entonces y que en nuestros días parece estar en trance de desaparecer y, a su vez, proponga una reflexión sobre la posibilidad de una modernidad americana” y, encuentra como una característica particular “la tendencia que esta peculiar modernidad muestra a entregarse sin reservas a la aceleración de los cambios que este productivismo abstracto introduce en la vida práctica y en la realidad social...puede ser descrito como una manera peculiar de construir la temporalidad del mundo de la vida social Se muestra, paradójicamente, como un “presentismo” o un enclaustramiento en el presente., y segundo, como un “apoliticismo”” (Echeverría, 2008, pág. 11).

De igual forma, encuentra características particulares en la modernidad “americana:

parece encontrarse una constatación empírica, la de que en América se encuentra vigente un “destino manifiesto” asignado por Dios a la comunidad de los “*godlies*” (divinos) o puritanos (calvinistas) recién desembarcada del “Mayflower” y a sus descendientes; un destino que se haría evidente en la entrega que Dios habría hecho a los colonizadores neo-ingleses de un *lebensraum* natural por conquistar libremente...La más característica y determinante de todas las transformaciones que experimenta la modernidad capitalista con su “americanización” es sin duda la introducción de lo que podría llamarse la “*hybris* americana”, su desmesura absoluta, que consiste en aquello

que muchos autores coinciden en describir como una “artificialización de lo natural” o una “naturalización delo artificial (Echeverría, s.f. pág. 11).

En el marco de esta “modernidad americana”, Echeverría afirmará: “Por “*barroco*” voy a entender una “voluntad de forma” específica, una determinada manera de comportarse con cualquier sustancia para organizarla, para sacarla de un estado amorfo previo o para metamorfosearla; una manera de conformar o configurar que se encontraría en todo el cuerpo social y en toda su actividad. (2002, pág. 8)”

Modernidad y barroco se manifiestan, desde esta perspectiva, en los escritos de Espejo. Desde *las profundas aspiraciones de ser un “bello espíritu”*, sus críticas al *status quo* de la Audiencia, sus afanes de progreso, le caracterizan de forma plena como ejemplo de modernidad.

La modernidad se expresa mediante *ethos* particulares, esto es, en formas de entender y tomar presencia en el mundo de la vida. El concepto *ethos* se refiere a una configuración del comportamiento humano destinada a recomponer de modo tal el proceso de realización de una humanidad, que ésta adquiera la capacidad de atravesar por una situación histórica que la pone en un peligro radical. Así, un *ethos* es la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad; la misma que se da en la coincidencia entre un conjunto objetivo de usos y costumbres colectivas, por un lado, y un conjunto subjetivo de predisposiciones caracterológicas, sembradas en el individuo singular, por el otro (Echeverría, 2002, pág. 5).

La definición de *ethos* el autor la encuentra enmarcada en el contexto mismo de la modernidad: “*Ethos* quiere decir principio de construcción del mundo de la vida, opción para relacionarse con el terrible hecho capitalista de un cierto modo, volviéndolo, en algún sentido, vivible” (Echeverría, pág. 85).

La idea de llamar barroco a un *ethos* supone postular una analogía entre el arte barroco del siglo XVII y un tipo particular de comportamiento y de relación con el mundo que rebasa el estricto segmento temporal en cuestión y que no necesariamente supone adherir a concepciones sustancialistas acerca de su presencia más o menos recurrente o predominante en ciertos espacios neohistóricos (Kozel, 2010, pág. 73). Este carácter analógico del barroco será tomado en cuenta, como elemento de estudio y posterior

herramienta de modernidad alternativa por Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, en lo que llamarán Hermenéutica Analógica Barroca.

El término *ethos*... conjunta el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” –una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso- con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser” –una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera (Echeverría, 2002, pág. 20). El *ethos* histórico puede ser visto, entonces, como un principio de construcción del mundo de la vida.

El *ethos* asegura la armonía para la existencia cotidiana dentro de la modernidad, la cual identifica con el capitalismo. A través de estos *ethos* Echeverría ofrece perspectivas para entender la modernidad. Mediante un largo análisis propondrá diferentes alternativas para su comprensión.

Dentro de estos *ethos*,

...una primera manera de convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital... a este *ethos* elemental lo podemos llamar *realista* por su carácter afirmativo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido (Echeverría, 2002, pág. 38).

Un segundo modo de naturalizar lo capitalista... implica la confusión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso. En él, la “valorización” aparece plenamente reductible a la “forma natural”...Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, es propia del *ethos romántico* (Echeverría, 2002, pág. 39).

Vivir la espontaneidad de la realidad capitalista como el resultado de la necesidad trascendente, es decir, como un hecho cuyos rasgos detestables se compensan en última instancia con la positividad de la existencia efectiva, la misma que está más allá del margen de acción y de valoración que corresponde a lo humano; ésta es la tercera manera de hacerlo. Es la manera del *ethos clásico*: distanciada, no comprometida en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas (Echeverría, 2002, pág. 39).

Bolívar Echeverría realiza una cuarta propuesta y afirma:

La cuarta manera de interiorizar el (capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana es la del *ethos...barroco*. Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la “forma natural” del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de “segundo grado” (2002, pág. 39).

Cada respuesta a la modernidad tiene su elemento distintivo. No obstante, el *ethos* barroco tiene su aporte particular en el marco de los orígenes de este proyecto moderno.

Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo. Este *ethos* no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en “bueno” el “lado malo” por el que, según Hegel, avanza la historia (Echeverría, 2002, pág. 40).

Frente a un paradigma en crisis, es necesario pensar en alternativas a la modernidad contemporánea. En este contexto es posible reflexionar sobre la vigencia de un *ethos* barroco. Formula así su hipótesis el filósofo:

Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco* y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social” (Echeverría, 2002, pág. 36).

Esta propuesta aparece como una alternativa frente a la insatisfacción teórica frente a una mirada crítica a la civilización contemporánea.

Este *ethos* se adoptaría en la América del Sur debido a los siguientes factores:

- 1) El intento de la Iglesia de construir una modernidad propia, articulada en torno a la revitalización de la fe y alternativa a la modernidad individualista abstracta edificada sobre la vitalidad del capital.
- 2) La población indígena empleó la estrategia barroca para salvar a su mundo de la destrucción total, procurando reconstruir en la práctica “una imitación o representación escénica de la civilización europea, un mundo inventado donde en muchos sentidos los latinoamericanos nos encontramos todavía” (Kozel, 2004, pág. 173). Esta estrategia permitió la supervivencia tanto de la población indígena como de los mismos criollos.

Para Echeverría “la actualidad de lo barroco no está...en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa. El *ethos* barroco, como los otros *ethe* modernos, consiste en una estrategia para hacer “visible” algo que básicamente no lo es; la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad” (Echeverría, 2002, pág. 60).

Arriarán afirma que el barroco en América Latina “es un fenómeno inscrito en la serie de diversas manifestaciones del barroco europeo, cada una de ellas diferentes de las demás y subsumibles bajo la categoría general de la cultura del barroco” (2007, pág. 83) y, encuentra algunas evidencias de su presencia del barroco en la cultura actual del continente:

- 1) El papel activo de las culturas subalternas que genera un proceso simbólico de carnavalización como refiguración de la dicotomía entre lo popular y lo culto, lo interno y lo externo.
- 2) Las imágenes proponen un uso distinto del sujeto: es la sensualidad que se opone a la razón, lo dinámico que se opone a lo establecido, lo alucinatorio que se opone a la ilusión de un sujeto autónomo.

- 3) Se advierten variados juegos de resistencia del mestizaje. Uno de los factores que colaborará con esto será la resemantización de los símbolos europeos a través de los universos imaginarios de los colonizados. “En América latina hay un carácter mixto particular de las expresiones de la sensibilidad barroca. Lo mixto reside en la mezcla entre lo público y lo privado, lo religioso y lo laico, lo festivo y lo sagrado, lo popular y lo cortesano (Alberro, 1998, pág. 82).
- 4) Una expresión positiva del mestizaje y del barroquismo, en el siglo XX, se la encuentra entre muchos escritores latinoamericanos, entre ellos José María Arguedas, Juan Rulfo, Gabriel García Márquez, Jorge Luis Borges. “En ellos encontramos la búsqueda de una visión simbólica de las realidades heterogéneas... a través del uso de la metáfora, que mezclaba diversos estilos y géneros, lo cual derivó en una representación transgresora de modelos clásicos... Hay un sincretismo barroco por la mezcla entre la cosmovisión arcaica y moderna” (Arriarán, 2007, pág. 82).
- 5) Ensayistas latinoamericanos como Lezama Lima, Alejo Carpentier y Severo Sarduy plantean un barroco distinto del europeo. “En estos autores encontramos una conciencia reivindicatoria de la identidad que explicita una filosofía barroca, es decir, una conversión de lo universal y lo particular, ya no como dilema abstracto, sino como mestizaje cultural” (Arriarán, 2007, pág. 83).

En la concepción de Lezama Lima, el barroco expresa una modernidad mestiza, contradictoria. Bajo esta concepción se valora un imaginario no occidental que, pasando por lo barroco, constituye el núcleo de la modernidad latinoamericana. Este autor ve en el barroco el mestizaje como signo de la modernidad latinoamericana.

En una línea similar, Arriarán revaloriza una racionalidad particular del barroco:

Plantear el concepto de modernidad según la racionalidad del barroco, nos lleva necesariamente a las condiciones históricas del siglo XVII en Nueva España. Es interesante advertir cómo en dicha época no existió una identidad entre la lógica y el sentimiento, entre la razón y lo sensible, entre la metáfora y la metonimia, entre la magia y la ciencia. Esto quiere decir que hay un contexto social donde no se impone una racionalidad sobre otra” (Arriarán, 2007, pág. 24).

Esta forma de ser y actuar es distinta en España, esa no fue la forma de conformarse como nación ni de enfrentar, por ejemplo, la presencia islámica en la península.

Frente a la racionalidad totalitaria de la modernidad (de orden capitalista y, por ello, individualista y univocista), la modernidad barroca propone un “llamado ético” que promueve una recuperación del multiculturalismo y del bien común. Es por ello que Arriarán afirma que “es perfectamente posible pensar en que, a través de una hermenéutica barroca, mestiza, multicultural, se puede reunir lo que se ha separado: la razón y la pasión, la magia y la ciencia, el alma y el cuerpo, lo profano y lo sagrado, lo moderno y lo premoderno” (2007, pág. 85). Modernidad que, al estar abierta al encuentro, al otro, es plenamente ética.

Para Arriarán (2001),

... el barroco no es una dimensión de temporalización histórica, pues no se trata de un estilo artístico sino de una... forma cultural o conjunto de comportamientos humanos que se generan de manera desigual en distintos lugares o momentos históricos... es justamente la búsqueda de otra modernidad, de una modernidad alternativa, surgida del *ethos* barroco latinoamericano, que comprenda otra forma de ser distinta a la universal, es una identidad distinta, un ser criollo (Arriarán, 2001, pág. 60).

Es esa la fuerza que lleva el mestizaje, en ello está centrada la riqueza misma de un nuevo *ethos*.

En el contexto de los procesos colonizadores de América Latina se evidencian algunas evidencias de un mestizaje cultural, tal es el caso de la historia de la primera época de la Compañía de Jesús –desde mediados del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII-, durante la cual se genera en América la construcción de un proyecto civilizatorio moderno y católico. “El “proyecto” histórico espontáneo que inspiraba de manera dominante la vida social en la América Latina del siglo XVII no era el de *prolongar* (continuar y expandir) la historia europea, sino un proyecto del todo diferente: *re-comenzar* (cortar y reanudar) la historia de Europa, re-hacer su civilización” (Echeverría, 2002, pág. 61).

“El siglo XVI americano, tan determinante en el proceso modernizador de la civilización europea, dio ya a esta la experiencia temprana de que la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental y la limpieza del

territorio de expansión; que el trato de interioridad con el “otro”, aunque “peligroso” para la propia “identidad”, es sin embargo indispensable” (Echeverría, 2002, pág. 62). Los cambios que, en diferentes ámbitos, se producen en América durante los siglos XVI y XVII marcan un nuevo modelo civilizatorio moderno, modelo que responde a una forma de sobrevivencia mestiza y que se puede denominar “proyecto criollo”. Esto se evidencia claramente tanto en el orden demográfico como económico.

En el aspecto demográfico, de una población española marcadamente minoritaria y de una población indígena predominante, a finales del siglo XVI, se encuentra en el siglo XVII una consistencia étnica poblada mayoritariamente por mestizos.

En el aspecto económico, de una economía centrada en los intereses de la Corona española en el siglo XVI, se pasa –en los primeros decenios del siglo XVII- a una economía reactivada no solo por la vieja minería, sino también por la producción de objetos manufacturados y de productos agrícolas y por la relación comercial a lo largo de toda América.

Este “proyecto criollo” presenta características particulares, se trata de “un proyecto no deliberado pero efectivo de definición civilizatoria, de elección de un determinado universo no sólo lingüístico sino simbólico en general,... el proyecto de re-hacer Europa fuera del continente europeo” (Echeverría, 2002, pág. 64). Se buscaba realizar, de forma inconsciente, una modernidad alternativa, ajena a los intereses y políticas del mundo europeo.

“El proyecto postridentino de la Iglesia Católica, viéndolo a la luz de este fin de siglo postmoderno... es un proyecto que se inscribe también, aunque a su manera, en la afirmación de la modernidad, es decir, que está volcado hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe ser *en su novedad*” (Echeverría, 2002, pág. 65). La novedad de este impulso modernizador parte de una comprensión teológica diferente a la que se sostenía en la Edad Media. El aporte de los jesuitas en esta visión será fundamental, con novedades como: primero, la creación del Creador es una obra en proceso, el mismo que está siempre en trance de decidirse, consiste en una lucha inconclusa y, segundo, la creación, como ámbito del proceso, ya no es solo “el valle de lágrimas”, sino también una oportunidad de salvación.

Para la Compañía de Jesús el comportamiento verdaderamente cristiano no consiste en renunciar al mundo sino en luchar en él y por él. La frase tan insistentemente repetida por Ignacio de Loyola acerca de que “se puede ganar el mundo y sin embargo perder el alma” “es una advertencia que no condena sino simplemente corrige la idea de que el mundo es efectivamente algo digno y deseable de ganarse, que le pone a la ganancia del mundo la condición de que sea un medio para ganar el alma, es decir, de que sea una empresa “*ad maiorem Dei gloriam*”” (Echeverría, 2002, pág. 60).²⁸

El espíritu de la Contrarreforma, de la mano de la Compañía de Jesús, no fue tanto una reacción combativa frente a la Reforma protestante, sino que buscó rebasarla por considerarla insuficiente y regresiva, objetivo que se logrará con el replanteamiento de la identidad del papado. Se busca reestablecer la mediación eclesial entre lo humano y lo divino. Se trataba, pues, de proponer una modernidad alternativa. “Es la desmesurada pretensión jesuita de levantar una modernidad alternativa y conscientemente planeada, frente a la modernidad espontánea y “ciega” del mercado capitalista, lo que hace que, para mediados del siglo XVIII, la Compañía de Jesús sea vista por el despotismo ilustrado como el principal enemigo a vencer.... La derrota de la Compañía de Jesús es la derrota de una utopía; una derrota que, vista desde el otro lado, no equivale más que a un capítulo en la historia del “indetenible ascenso” de la modernidad capitalista, de la consolidación de su monolitismo. (Echeverría, 2002, pág. 73)”

En el caso concreto del barroco, estos comportamientos sociales muestran entre sí una copertenencia, un cierto comportamiento difuso pero inconfundible, que en la historia del arte, en las obras y discursos se le ha conocido como “barrocos”. Afirma Echeverría que “poco a poco, y de manera indudable desde el siglo XVIII, se ha vuelto imposible separar los rasgos propios de la vida civilizada en general de los que corresponden particularmente a la vida moderna... La modernidad, que fue una modalidad de la civilización humana, por la que está optó en un determinado momento de su historia, ha dejado de ser sólo eso, una modificación en principio reversible de ella, y ha pasado a formar parte de su esencia. Sin modernidad, la civilización en cuanto tal se ha vuelto ya inconsistente” (Echeverría, 2002, pág. 34). De esta forma se iba conformando en América Latina, bajo estos principios, una modernidad alternativa a la hegemónica, de

²⁸ “A la mayor gloria de Dios”.

la mano de la Contrarreforma y, evidenciada en diversas manifestaciones, la mayoría de ellas, en el ámbito artístico. “Un mundo histórico que existió conectado con el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe –planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital -, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable” (Echeverría, 2002, pág. 49).

Desde la visión de Echeverría, las distintas versiones del *ethos* moderno configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos de decantación histórica. “La propuesta específicamente barroca para vivir la modernidad se opone a las otras que han predominado en la historia dominante; es sin duda una alternativa junto a ellas, pero tampoco ella se salva de ser una propuesta específica para vivir *en y con* el capitalismo. El *ethos* barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida” (Echeverría, 2002, pág. 48) y se configuraría sobre el fundamento del mestizaje. Se constituye así, en la América Latina otra Europa, otra forma civilizatoria, que toma como base los esbozos de formas civilizatorias “naturales”, indígena y africana.

“La continuidad histórica no se da a pesar de la discontinuidad de los procesos que se suceden en el tiempo, sino, por el contrario, en virtud y a través de ella. En el caso de la primera mitad del siglo XVII americano, la manera especial en que toma cuerpo o encarna la experiencia de este hecho paradójico propicia el predominio del *ethos* barroco en la construcción del mundo de la vida” (Echeverría, 2002, pág. 51). Es una característica propia del drama que vive el continente en el siglo XVII: el mestizaje civilizatorio y cultural, el cual consiste, en términos del filósofo, en un proceso semiótico que bien se podría denominar “codigofagia”. “Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen al frente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después. (Echeverría, 2002, pág. 52)”

Frente a una civilización europea en crisis, en peligro de extinguirse, las civilizaciones “naturales” de América compartían una situación similar. Con estas condiciones, la

estrategia del *apartheid* llevaría consigo consecuencias claramente suicidas. Españoles y “naturales” se unieron, conscientes de esta realidad, en virtud de una voluntad de civilización. “La estrategia del mestizaje cultural es sin duda barroca, coincide perfectamente con el comportamiento característico del *ethos* barroco de la modernidad europea y con la actitud barroca del postrenacentismo frente a los cánones clásicos del arte occidental. (Echeverría, 2002, pág. 56)”. El encuentro y proceso de mestizaje en América será un aporte hacia la búsqueda de una identidad, la misma que afectará e involucrará a las partes. “El siglo XVI americano, tan determinante en el proceso modernizador de la civilización europea, dio ya a esta la experiencia temprana de que la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental y la limpieza del territorio de expansión; que el trato de interioridad con el “otro”, aunque “peligroso” para la propia “identidad”, es sin embargo indispensable” (Echeverría, 2002, pág. 62).

El aporte jesuítico será, desde esta perspectiva, integrador frente a la modernidad racionalizante e ilustrada y crítico con el dualismo medieval. Se perfila la construcción de una propuesta barroca desde las mismas raíces de la modernidad.

El espíritu de la Contrarreforma, de la mano de la Compañía de Jesús, no fue tanto una reacción combativa contra la Reforma protestante, sino que buscó rebasarla por considerarla insuficiente y regresiva, objetivo que se logrará con el replanteamiento de la identidad del papado. Se busca reestablecer la mediación eclesial entre lo humano y lo divino. “Es la desmesurada pretensión jesuita de levantar una modernidad alternativa y conscientemente planeada, frente a la modernidad espontánea y “ciega” del mercado capitalista, lo que hace que, para mediados del siglo XVIII, la Compañía de Jesús sea vista por el despotismo ilustrado como el principal enemigo a vencer.... La derrota de la Compañía de Jesús es la derrota de una utopía; una derrota que, vista desde el otro lado, no equivale más que a un capítulo en la historia del “indetenible ascenso” de la modernidad capitalista, de la consolidación de su monolitismo” (Echeverría, 2002, pág. 73). Este ejercicio de modernidad alternativa tuvo su espacio de desarrollo, en plenos siglos XVII y XVIII en las Reducciones del Paraguay e incluso en el Oriente ecuatoriano. No obstante, los intereses hegemónicos europeo-centristas anularon de raíz estos esfuerzos.

“El modo de comportarse de la Compañía de Jesús y el modo de comportarse de los criollos mestizos, ambos, son de corte barroco” (Echeverría, 2002, pág. 75). En el ámbito teológico el esfuerzo consistirá en reconstruir el concepto de Dios, se busca “la dramaticidad de la experiencia de lo divino propia de la vida moderna” (Echeverría, 2002, pág. 80). El proceso de mestizaje cultural latinoamericano en el siglo XVII es similar: se realiza una mezcla de formas culturales, la misma que la podemos concebir de forma apropiada solo a través de un tratamiento de orden semiótico.

Echeverría, para entender este planteamiento, acude a la tesis de Lévi-Strauss, quien afirma que “la idea de que todo mundo cultural es un mundo cerrado en sí mismo, que plantea como condición de su vigencia la impenetrabilidad de su código, de la subcodificación identificadora del mismo. Cada código cultural sería así absolutista: tiende la red de su simbolización elemental, de su producción de sentido y de su inteligibilidad, sobre todos y cada uno de los elementos que puedan presentarse al mundo de la percepción... En este sentido completamente abstracto no habría la posibilidad de un diálogo entre las culturas. (Echeverría, 2002, pág. 81)” Sin embargo, en la historia concreta se observa que la historia de la cultura es una historia de mestizajes. “El mestizaje, la interpretación de códigos a los que las circunstancias obligan a aflojar los nudos de su absolutismo, es el modo de vida de la cultura” (Echeverría, 2002, pág. 81).

El “caldo de cultivo” de este nuevo mestizaje encontró un lugar propicio en la América Latina del siglo XVII: tanto la civilización dominante –la indoeuropea- como la civilización indígena se encontraban en crisis. Frente a esta realidad, “son los criollos de los estratos bajos, mestizos aindiados, amulatados, los que, sin saberlo, harán lo que Bernini hizo con los cánones clásicos: intentarán restaurar la civilización más viable, la dominante, la europea; intentarán despertar y luego reproducir su vitalidad original. Al hacerlo, “al alimentar el código europeo con las ruinas del código prehispánico..., son ellos los que pronto se verán construyendo algo diferente de lo que se habían propuesto; se descubrirán poniendo en pie una Europa que nunca existió antes de ellos, una Europa diferente, “latino-americana”” (Echeverría, 2002, pág. 82).

Se torna pues el mestizaje latinoamericano una fuente inagotable de vitalidad y desarrollo donde la sociedad capitalista encontró la veta para desarrollar una

modernidad capitalista, racional e individualizante, América Latina encuentra el filón que permitirá el desarrollo de una modernidad alternativa frente a la crisis, desde una nueva perspectiva y que responda a una postmodernidad que pretende manifestarse como hegemónica.

3.1.4. ESPEJO: EXPRESIÓN BARROCA EN LA AUDIENCIA DE QUITO.

Para realizar una aproximación a Espejo como expresión del barroco es necesario entender algunos presupuestos previos, entre ellos:

- El concepto de barroco, si bien tiene su origen en el arte y la literatura, es ahora una categoría que ocupa un lugar especial en la historia de la cultura en general. Esto se evidencia de forma clara mediante la presencia de ciertos fenómenos culturales que durante los siglos XVII y XVIII han manifestado un considerable grado de coherencia y, al decir de Echeverría, deben ser comprendidos a través de una singularidad y una autonomía que estos fenómenos han presentado como resultado de una totalización histórica capaz de constituir ella sola una época en sí misma (2002, pág. 32).

Lo barroco se enmarca entre dos conceptos que lo definirían: el de cultura y el de modernidad. Desde esta perspectiva existen visiones y aportes de diversos autores:

Será Alejo Carpentier quien, en clara alusión a Eugenio D'Ors, se pregunte y responda a la vez: “¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo” (citado por Kozel, 2010, pág. 169).

Para Sarduy, “ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación” (citado por Kozel, 2010, pág. 170).

Beuchot y Arriarán, en su libro “Filosofía, barroco y multiculturalismo”, proponen concebir al barroco como un tiempo en el cual prevaleció el pensamiento analógico, es decir, un pensamiento orientado a la búsqueda de equilibrios, los mismos que ayudaron a superar las tensiones y conflictos de la época que le dio origen. La pugna, en la monarquía española, entre el centralismo y la descentralización, las tensiones

provocadas tras la expulsión de los moros, por el progresivo debilitamiento económico y político de la monarquía, son el contexto que dio lugar, en España, al Barroco.

Como movimiento artístico el barroco ocupa un lugar significativo en los siglos XVII y XVIII, en especial en los ámbitos del arte y la literatura, no obstante, su influencia los ha trascendido y la podemos comprender como una categoría de la historia de la cultura.

Si bien es un fenómeno cultural, las diversas manifestaciones del barroco guardan entre sí relación y presentan un grado de coherencia particular, diferente y autónomo de los hasta entonces presentes.

➤ La denominación de “barroco” ha tenido distintos usos en los momentos privilegiados de su utilización, esto es, en el siglo XVIII se denominó así al conjunto de estilos artísticos y literarios posrenacentistas y también como el modo de ser y actuar del siglo XVII. El término “barroco” tiene, así, algunas acepciones:

1. Como cualidad *ornamentalista*, en el sentido de falso (deviene de “berrueco”). Hace relación a lo histriónico, efectivista y superficial.
2. En cuanto *extravagante* (“bizarro”), en el sentido de rebuscado o retorcido, artificioso, exagerado, redundante, exuberante.
3. *Ritualista* o ceremonial, en el sentido de prescriptivo, formalista o esotérico (como asfixiante).

En el primer caso, indica Echeverría (2000, pág. 41), se subraya el aspecto improductivo o irresponsable en torno a la función del arte, en el segundo, su aspecto transgresor o deformador respecto de una forma “clásica”, y en el tercero, hace relación a su tendencia represora de la libertad creativa.

Estas tres tendencias conceptuales concurren la actualidad con nuevas propuestas modernas en el arte que expresan su propia percepción de lo barroco. Son por tanto definiciones que se presentan limitadas. El esfuerzo se debe, pues, concentrar en buscar espacios de homologación entre el arte barroco y lo que el filósofo llama “*ethos* barroco”.

El barroco parece constituido por una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir, “naturales” o espontáneas, de dar forma a la vida... y que está además

empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo. La técnica barroca de conformación del material parte de un respeto incondicional del canon clásico o tradicional –entendiendo “canon” más como un “principio generador de formas” que como un simple conjunto de reglas-, se desencanta por las insuficiencias del mismo frente a la nueva sustancia vital a la que debe formar y apuesta a la posibilidad de que la retroacción de ésta sobre él sea la que restaure su vigencia; de que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno” (Echeverría, 2003, pág. 44).

Este encuentro de tendencias confluye en el barroco y encuentran en él el espacio favorable para realizar una fusión a través de la cual se funden y se reencuentran, reúnen una totalidad sin perder su individualidad.

La lectura del barroco en el siglo XVII, desde las reflexiones presentadas por Iriarte (2011, pág. 24) puede comprenderse desde dos tipos de lectura: la primera, propuesta por Sarduy y sus seguidores, que responde a lo que llama “hipótesis de retorno”, en tanto considera que el Barroco constituye un espejo para comprender la contemporaneidad y, la segunda, con la representación de Maravall, que propone una “hipótesis historicista”, según la cual este proceso cultural es inseparable de las características históricas del 1600 europeo. Los dos autores coinciden en que el Barroco “es la expresión cultural de una crisis, constituye el comienzo de lo que llamamos modernidad y en él se encuentra por primera vez un sujeto moderno, caracterizado por la escisión o la conciencia de los límites infranqueables ante los que se enfrenta su voluntad” (Iriarte, 2011, pág. 124).

➤ “Lo barroco en el arte es el modo en que el *ethos* barroco se hace presente, como una propuesta entre otras,...en el proceso necesario de estatización de la vida cotidiana, que la sociedad europea...lleva a cabo espontáneamente durante el siglo XVII” (Echeverría, 2000, pág. 47). Arte y vida cotidiana se confunden en el barroco y, en la América hispana esta conjunción se verá apoyada y orientada bajo los cánones de la religión católica.

El arte de la ornamentación propio del barroco, es decir, el proceso de reverberación al que somete las formas, acosándolas ...desde todos los ángulos imaginables, tiene su propia intención: retro-traer el canon al momento dramático de su gestación... La teatralidad esencial del barroco tiene su secreto en la doble necesidad de poner a prueba y al mismo tiempo revitalizar la validez del canon clásico (Echeverría, 2000, pág. 45).

Esta “reverberación” del mundo de la vida encuentra en la escena o teatralidad barroca se confunde en la cotidianidad del latinoamericano.

- Quien concibe la categoría “*ethos* barroco” reflexiona sobre los elementos y características de esta categoría:

Pensamos que el arte barroco puede prestarle su nombre a este *ethos* porque, como él –que acepta lo insuperable del principio formal del pasado, que, al emplearlo sobre la sustancia nueva para expresar su novedad, intenta despertar la vitalidad del gesto petrificado en él... y que al hacerlo termina por poner en lugar de esa vitalidad la suya propia-, éste también resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza” (Echeverría, 2002, pág. 46).

Desde una perspectiva socialista, la lectura que Echeverría realiza sobre el barroco propone un carácter centrado en el mercado y en su crítica al capitalismo: el carácter transgresor del barroco encuentra en la América Latina el espacio favorable para proponer un espacio de modernidad alternativa, refuncionalizando el quehacer moderno.

La actualidad de lo barroco no está en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en el cambio con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa. El *ethos* barroco consiste en una estrategia para hacer “visible” algo que no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad (Echeverría, 2002, pág. 15).

La crisis de la modernidad evidencia una crisis del capitalismo, expresión esta última que se ha presentado como dominante y característica de la primera. Es el paradigma capitalista el que evidencia su crisis en el marco de la modernidad, es esa forma característica de expresar un *ethe* la que ha entrado en conflicto en la actualidad pero, dentro de la propuesta de los diferentes *ethe* manifestada por Echeverría, el barroco se presenta como actual y posible en América Latina.

En las raíces de la modernidad naciente en el siglo XVII se encuentra el fundamento mismo del proceso civilizatorio actual. “En medio de esta crisis de la modernidad, y

más como un refugiarse en alternativas de vida reprimidas y desechadas por ésta...que como el encuentro de una solución o superación salvadora, aparece una cierta práctica de la postmodernidad en la que “algo así como un paradigma barroco se reivindica y se abre lugar” (Echeverría, 2000, pág. 14).

Para Echeverría, el *ethos* barroco permite el disfrute de lo bello como condición de la experiencia cotidiana, como elemento catalizador de todos los otros valores positivos del mundo (Echeverría, citado por Kozel, 2010, pág. 173). Para este autor el drama fundamental del siglo XVII americano es el mestizaje civilizatorio y cultural, el mismo que trasciende lo biológico y hay que concebirlo desde una perspectiva semiótica. Este carácter mestizo será, entonces, lo que evidencia y permita reflexionar sobre la posibilidad de una modernidad alternativa desde América Latina.

Desde esta perspectiva, en Espejo se realiza una síntesis barroca desde algunos aspectos:

- 1) La influencia jesuítica, en lecturas y formación académica recibidas por él, le dotaron en su formación que lo caracterizan como un “nuevo sujeto” histórico, de naturaleza barroca, sustentado en la concepción de “*ethos* barroco” de Echeverría.
- 2) Existen expresiones barrocas en sus *Sermones* y *Cartas Riobambenses*. La presencia de figuras literarias y motivos propios del barroco así lo evidencian. Religiosidad y moral que, si bien responden a las nuevas “luces”, guardan motivos y rasgos propios del arte barroco, propio del impulso de la Contrarreforma. Espejo, ilustrado y católico, en sus textos, evidencia estos dos valores desde una comprensión distinta, alternativa, americana.
- 3) Tanto en su actividad periodística, como en su actuar cultural, se evidencia un trabajo de mestizaje cultural, al adaptar y asumir la influencia ilustrada europea en los nuevos moldes latinoamericanos, caracterizados por un reconocimiento de la monarquía, por un deseo de mayor autonomía y por una arraigada fe católica, le configuran como un ícono de una modernidad distinta, latinoamericana, con características propias, diferentes de la europea.

A Espejo se lo concibe como un humanista ilustrado, como uno de los precursores del pensamiento ilustrado en América Latina. Son rasgos que distinguen esta denominación

su impulso por la reforma educativa, su denuncia social, su riguroso recurso a la razón, su espíritu crítico, sus ideales de progreso. Será el *Nuevo Luciano* “el primer documento de nuestra historia intelectual que ejemplifica, de manera abierta y con repercusiones relativamente amplias, el conflicto que supuso esa “primera figura de la modernidad” que fue el influjo de la cultura iluminista sobre la escolástica y vertical sociedad colonial tardía (Landázuri, 2013, pág. 20).²⁹ Esta obra junto con las siguientes de la primera trilogía (*Ciencia Blancardina*, *Marco Poncio Catón*) son una muestra del espíritu ilustrado del quiteño, pero “a pesar de esa manifestación abierta y detenida, su nombre permanecía oculto, su identidad vedada, y el juego de proyecciones a través de personajes y pseudónimos se había vuelto tan complejo que a menudo se aproximaba a la aporía y daba paso a la confusión (Landázuri, 2013, pág. 24). A este ciclo de obras de Espejo, Roig lo denomina “juego de **ocultamiento-manifestación**”, puesto que manifiestan una tensión común, diferente del indudable valor como reformista ilustrado que ellas encierran y, es el uso de pseudónimos y ocultamientos, situación que –de alguna forma– continuará en las *Cartas Riobambenses* y *los Sermones*.

La constante de este “juego” será uno de los rasgos que permiten identificar y reflexionar sobre la existencia de un *ethos* distinto, del cual Espejo se presenta como un ícono.

Es importante reconocer como uno de los mecanismos de ocultamiento establecidos en los textos de Espejo su recurso a técnicas elusivas, las mismas que son una característica latente en todos sus escritos, en ellas, “el sujeto enunciador parece dividirse o refugiarse tras algún tipo de máscara que le impide aflorar por entero en un primer plano de la enunciación” (Landázuri, 2013, pág. 28). Landázuri enuncia aquí una paradoja y la expresa así: “Lo que parece quedar sin respuesta todavía es, sin embargo, la conexión entre esa peripecia de la identidad autoral y la conciencia férrea de ese Espejo que la historia nos ha legado como máximo representante de un período de auge del racionalismo y un fuerte sentido de conciencia nacional. Dicho de otro modo, ¿cómo es posible tanto enredo y ocultación en la mayor figura de nuestra Ilustración? ¿Cómo es posible –diríamos– tanto barroco? (Landázuri, 2013, pág. 34)

²⁹ Cita de Andrés Landázuri: La idea última proviene de Renán Silva, “La crítica ilustrada de la realidad”, en Margarita Garrido, edit., *Historia de América andina*, vol. 3: *El sistema colonial tardío*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Libresa, 2001, p. 367.

Los rasgos ilustrados definen en Espejo esta identidad autoral, pero son parte de ella misma aquellos elementos que dan pie a la reflexión sobre el conflicto incesante entre fe y conocimiento científico, catolicismo y racionalismo antropocéntrico, ámbitos que han ocupado muchas reflexiones sobre el tema Espejo. Por ello,

...ha de verse el complejo asunto de la identidad autoral como parte de ese proceso de penetración de la racionalidad moderna en un contexto al que podríamos calificar como todavía pre-moderno. La pregunta que cabe tendría que ver entonces con la forma en que esa modernidad llegó a articularse en un momento y un lugar particular como lo fue el Quito dieciochesco, y cómo ello repercutió –y acaso aún repercute– en la conformación de nuestros discursos identitarios y la forma en que nos entendemos como pueblo (Landázuri, 2013, pág. 35).

Es característico del pensamiento ilustrado el valor epistemológico de la razón y su capacidad modeladora, característica que será reconocida como relativamente nueva en el Quito del siglo XVIII, espíritu que contrasta radicalmente con el sensualismo barroco español y americano del siglo anterior y, frente al cual, se puede concebir al primero como una reacción frente al segundo.

Sin el arbitrio definitorio que luego significó la razón como causalidad suprema, la noción barroca de sujeto se dispersaba entre una interioridad abstracta indescifrable –el sujeto múltiple– y una exterioridad meramente fenoménica –que se manifestaba también de manera plural, compleja, abigarrada–, ámbitos separados que obtenían su autonomía ontológica precisamente en su movilidad irrenunciable. Así visto, el asunto de la autoría y la nominación pasa a dar vueltas en el lugar de lo indefinido, o, en los términos de Roig, en un constante juego de “ocultamiento” y “manifestación” (Landázuri, 2013, pág. 36).

Es este juego de ocultamiento quizá la marca más distintiva de esa “peculiaridad hispana que enfrentó la esfera moderna de la Ilustración con un arraigo místico, sensorial y enrevesado que se había afianzado a lo largo de casi dos siglos de acentuado espíritu barroco” (Landázuri, 2013, pág. 37). A la luz de este reconocimiento, es importante tomar en cuenta las reflexiones de Bolívar Echeverría, en cuanto considera al impulso modernizador ni como absoluto ni como uniforme, sino que “está compuesta de un sinnúmero de versiones diferentes de sí misma –versiones que fueron vencidas y

dominadas por una de ellas en el pasado, pero que reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente”³⁰.

Desde este planteamiento es posible entonces pensar en la posibilidad de “que el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco*, y... este se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven en ella” (Landázuri, 2013, pág. 3/). Manifestaciones de esta relación arte – cultura, se las podría reencontrar tanto en la conflictividad social, característica de la época, señaladas anteriormente (dada esta por el apareamiento de fenómenos sociales, culturales, económicos y telúricos que conmocionaron la Colonia), como en las características personales del mismo ícono Espejo que, con seguridad, fue un rasgo que se presentaría en otros actores, esta sería esa particular forma de **ocultarse y manifestarse**.

La constante histórica del enfrentamiento entre lo “dominado” y lo “dominante” y los consiguientes choques y la convivencia de universos distintos (el europeo renacentista y el americano precolombino) permiten afirmar la prevalencia del *ethos barroco* en América Latina.

Habría, en ese sentido, una suerte de problema identitario de origen en lo que respecta a la conciencia americana, en tanto esta se desprende del tortuoso drama del mestizaje civilizatorio y cultural. Si hemos de aceptar como válida esta posición de Echeverría, el *ethos barroco* americano opera a través de una ‘interacción codigofágica’ que permite la coexistencia de identidades bajo una construcción de mundo que se impone como estrato dominante. Entre “dominados” y “dominantes”, por tanto, se realiza un incesante duelo o contacto amenazante de identidades que deben preservarse y a la vez relacionarse unas con otras, lo que implica necesariamente un sustento de interlocución retorcido y casi nunca directo” (Landázuri, 2013, pág. 37).

Esta “interacción codigofágica” parece permitir que proceso de apropiación y asimilación de los ideales propios de la ilustración, caracterizado por el ascenso de los estratos burgueses y la consolidación de los Estados nacionales, “tendría en América un carácter necesariamente vinculado a ese *ethos barroco* preponderante” (2013, pág. 38).

³⁰Bolívar Echeverría, **El *ethos barroco***, en Bolívar Echeverría, comp., **Modernidad, mestizaje cultural, *ethos barroco***, México, UNAM/El Equilibrista, 1994, pp. 16-17. Es el descubrimiento de esta tesis lo que nos ha llevado a formular este recuento de la obra de Espejo en los términos en que lo hemos hecho, por lo que de aquí en adelante seguiremos de cerca su postura. Citado por Andrés Landázuri, op. Cit., pág. 37.

El caso de Espejo, si bien no es parte del listado de aquellos quiteños que pedían un reconocimiento legal como mestizos³¹, podría este considerarse como un caso particular. “Su origen racial y socioeconómico... lo emparenta con la ambigua y creciente clase mestiza que a lo largo del siglo pugnaba más y más por hallarse un lugar en la estratificada sociedad pre-republicana (Landázuri, 2013, pág. 39). Fue, por tanto, un mestizo “acriollado” que se aproximó a la cosmovisión ilustrada de las élites intelectuales y se destacó como el intelectual multifacético más activo de su generación, “sin por ello abandonar su origen social “intermedio” y su ascendencia indígena, cosa que la rígida sociedad de su época no dejó de recordárselo cada vez que le fue posible. En ese sentido, puede verse en Espejo un representante del auge de lo mestizo en medio del continuo debate de ambigüedad social que circundó a esa categoría” (Landázuri, 2013, pág. 39).

A partir de los estudios de Minchom se puede reconocer que si bien “para la región de Quito, no existió una categoría legal de mestizo en los censos oficiales, y creo que esta falta de definición legal constituye una característica de la naturaleza sociorracial de la sociedad de Quito (Minchom, 2009, pág. 193)” y, si bien encuentra en Espejo un “ejemplo de vertiginosa movilidad social”, realmente reconoce en él, siguiendo a Astuto, un primer momento en que intentó deshacerse de su ser mestizo (Minchom, 2009, pág. 374), en cuanto pidió el reconocimiento de “limpieza de sangre” alegando una conexión con Navarra.

El proyecto reformador de Espejo, claramente ilustrado frente a las demandas de su época, “no podría explicarse bien sin esta condición particular de su modernidad que lo precede y le da forma. En ese sentido, las prácticas barrocas de ocultamiento que hemos visto presentes en el discurso ilustrado de Eugenio Espejo pueden entenderse como respuesta a esa inevitable transfiguración simbólica de la identidad que opera a la luz de su peculiar proyecto de modernidad” (Landázuri, 2013, pág. 40). Transfiguración que, por su carácter particular, trasciende su época e invita a reflexionar sobre el carácter

³¹“La documentación que corresponde al periodos entre 1780 y 1815 permite hacer un análisis más profundo del proceso de mestizaje, por concentrar la mayor cantidad de peticiones de peticiones que buscaban ser declarados mestizos (274 peticiones)... Las peticiones de mestizos, son documentos que se presentaron en rechazo a las presiones de las autoridades para el cobro del tributo. Este rechazo llevó a los peticionarios que se presenten frente a las autoridades y a la sociedad como un grupo que perseguía objetivos propios.” Alexia Ibarra Dávila, **Estrategias del Mestizaje**, Quito a fines de la época colonial, Quito, Ed. Abya Yala, 2002, pág. 52

fontal que esta época tiene en la conformación de una identidad social, en la conformación de un *ethos* y, si cabe la posibilidad, de una modernidad alternativa.

3.2. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-BARROCA COMO HERRAMIENTA DE INTERPRETACIÓN DE LOS *SERMONES* Y LAS *CARTAS* RIOBAMBENSES DE EUGENIO ESPEJO.

Para Beuchot,

la hermenéutica (es) la disciplina que nos enseña a interpretar los textos, tiene que ver con la comprensión. Esa comprensión de los textos es progresiva, implica un proceso. Los textos pueden ser escritos, hablados o actuados, como el que se da en el salón de clase. Tienen muchas modalidades (pinturas, esculturas, piezas musicales, etc.), pero lo común en la hermenéutica es la búsqueda de la comprensión de algo que se toma como texto. Y ese texto es puesto en su contexto, con lo cual se da la interpretación (Beuchot, 2010, pág. 1).

De este modo, interpretar es poner un texto en su contexto. En el marco de esta reflexión, el comprender a Espejo y realizar sobre él un ejercicio hermenéutico es una tarea que tiene como horizonte inmediato la interpretación de los símbolos en sus escritos (*Sermones* y *Cartas*) y, de forma indirecta, al mismo Eugenio Espejo, un ícono a ser interpretado, en cuanto refleja, expresa y evidencia características particulares de su época y su *ethos*.

Dentro de este proceso es fundamental el papel del símbolo debido a su papel vehicular del texto o mensaje que transmite. El símbolo propone un lenguaje común entre el autor, el lector y el hermeneuta. Todo símbolo responde a un contexto determinado del cual adquiere una carga semántica que debe ser tomada en cuenta dentro del proceso de interpretación, la misma que adquiere, mediante sus componentes, un valor particular. Adicionalmente, el símbolo une dos universos del discurso: uno lingüístico y otro no lingüístico. El primero busca construir una semántica de los símbolos. En el segundo caso funciona como un “excedente de sentido” que puede ser opuesto a la significación literal.

Para Roig, “toda simbólica es una axiología ya que la significación segunda del símbolo se ha construido en un nuevo significado en cuanto ha sido cualificado por efecto de un “sentido” o “dirección semántica” (1984, pág. 4-5). El símbolo ofrece tanto una visión

del mundo y, como también manifiesta una forma un tanto **oculta** y un tanto **manifiesta** de una determinada realidad.

El carácter cultural pero transhistórico del símbolo le permite trascender los diferentes espacios y tiempos y transmitir de esta forma su mensaje. “El símbolo es una “bisagra que articula el pasado con el futuro desde el presente –arqueología y teleología- y lo universal encarnado en lo particular, concreto, específico para tornarse nuevamente en universal cerrando el círculo ahora, de la significación” (Prado, 1984, pág. 7).

3.2.1. LA ANALOGÍA DENTRO DEL PROCESO HERMENÉUTICO

Cuando Beuchot propone una hermenéutica analógica, reflexiona sobre algunas características que la distinguen. Si se pretende una interpretación objetivista, privilegiando al autor de todo a todo, se tiende a una hermenéutica unívoca, que quiere una interpretación clara y distinta, definitiva, del texto. En el caso de aceptar una interpretación subjetivista, que privilegia drásticamente al lector, se tiene una hermenéutica equívoca, la cual se queda en una interpretación oscura y confusa, relativista en exceso. A partir de estos dos extremos el filósofo mexicano propone una hermenéutica analógica, que procure colocarse entre esos dos extremos y trate de alcanzar la mayor claridad que sea posible. Así, se busca un equilibrio proporcional, es decir, analógico. El grado de objetividad de la interpretación estará dado por el respeto del lector-hermeneuta a la intencionalidad del autor.

Uno de los problemas que interesan a la hermenéutica es el llamado “círculo hermenéutico”, es decir, cómo se da la relación entre algo individual y lo general, pudiendo ser lo individual la comprensión de un texto específico (individual) en el seno de una tradición a la que pertenece (lo general).

La tradición filosófica y hermenéutica ha ubicado a la analogía como intermedia entre la equivocidad y la univocidad.

Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso.... Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad entre unas y otras... Lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad (Beuchot, 1997, pág. 37).

Como herramienta de estudio y comprensión de la cultura, “un pluralismo cultural analógico tratará de respetar lo más posible las diferencias, buscará fomentarlas lo más

que se pueda, pero sin perder nunca la posibilidad de algo común, de alguna manera de universalizar. (Beuchot, 2007, pág. 17)” En la búsqueda de un ejercicio filosófico latinoamericano, este autor propone una postura intermedia que a la vez que valore lo universal, destaque a la vez las diferencias. Esta tarea es posible, afirma, si se aplica la analogía en las interpretaciones de esos fenómenos, pues tiene la ventaja de estar a medio camino entre lo universal y lo particular, lo idéntico y lo diferente, lo unívoco y lo equívoco” (Beuchot y Marquínez, 2005, pág. 2). Es una herramienta que, en su afán de buscar un lugar intermedio que supere estas posturas, ayuda a una interpretación tanto sintagmática como paradigmática.

La hermenéutica analógica tiene como instrumento principal la distinción, por ello, “conlleva por su misma naturaleza al diálogo, y, en una dimensión ética supone la humildad ante el saber, actitud que combina igualmente la reflexión y el monólogo” (Beuchot, 2005, pág. 3). La hermenéutica analógica, como modelo interpretativo, tiende a un relativismo con límites. De esta forma, esta hermenéutica es un instrumento que posibilita el diálogo y la reflexión, se podría concebir al mestizaje como elemento unificador y aglutinador de la identidad latinoamericana.

Uno de los aspectos de la analogía de mayor aplicabilidad es la iconicidad: “El signo icónico es muy fuerte e ilustrativo, se encuentra en las imágenes, en los diagramas, en las metáforas... a través de la narrativa, encuentra caminos para alcanzar no sólo el intelecto, sino también la imaginación, la voluntad, el afecto” (Beuchot, 2000, pág. 24). Para Beuchot, esta iconicidad favorece una hermenéutica analógico-icónica aplicable a distintos ámbitos, como las ciencias sociales, la ética y la educación. Esta iconicidad, según lo expresado, se la encuentra en Eugenio Espejo y, es reflejada, según características éticas y artísticas, en sus diferentes escritos, en especial, en los que son motivo de este estudio.

3.2.2. HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ÉTICA

Son muchos y muy variados los ámbitos de aplicación de la hermenéutica analógica, pero encuentra un lugar favorable, desde una perspectiva ética actual, en la relación entre los derechos humanos y el multiculturalismo. El resultado de esta aplicación sería

un “pluralismo cultural analógico”, en el cual el uso de la analogía mantiene la tensión entre semejanza y diferencia. Desde la Ética, en el ejercicio analógico que hace Beuchot, se rescata y reelabora la distinción entre ética de justicia y la ética del bien o de los bienes: “la justicia iguala a todos, mientras que los bienes o la vida buena implican una diferenciación” (Beuchot, 1997, pág. 114).

En el marco de una reflexión ética a partir de la Hermenéutica Analógica, Beuchot propone criterios y principios que orienten su reflexión, a partir de una hermenéutica analógica. Para ello, afirmará que “la ética adquiere su tonalidad propia si es planteada desde una hermenéutica analógica o si no. Si es planteada desde una hermenéutica unívoca, con una concepción rígida del hombre, puramente naturalista, casi biologicista, llevará a una ética rigorista, demasiado determinista, sin ningún resquicio para la libertad o para la diversidad cultural; si es planteada desde una hermenéutica equívoca, con una concepción ambigua del hombre, puramente culturalista, casi historicista, llevará a una ética relativista, incluso subjetivista, sin ningún resquicio para la universalidad; por eso tiene que ser planteada desde una hermenéutica analógica, a fin de que tenga una concepción del hombre que admita tanto su lado natural como su lado cultural, su lado biológico y su lado psico-social, que deje lugar a una libertad situada, como lo es la misma interpretación (Beuchot, 2012, pág. 17). Por ello, es necesario reconocer un factor subyacente en todo ejercicio filosófico, en general y, en el ejercicio filosófico de la ética, en particular. Este factor es la concepción de hombre implícita en este ejercicio y, es la analogicidad la clave de interpretación de una ética que supere las perspectivas hegemónicas tradicionales.

Un ejercicio filosófico – desde la hermenéutica analógica- podría reconocer en el ser humano fundamentalmente su carácter de individuo único y su apertura al otro (alteridad). Este encuentro se lo puede concebir desde algunas perspectivas encuentros: El primer encuentro es el que propone el **individualismo**. “Es la antropología del yo solitario y autosuficiente, cerrado y aislado de los demás. Para el individualismo las relaciones humanas se dan, sí, pero son “accidentales”, dependen de la libertad del hombre, el cual puede abstenerse de ellas... No son una dimensión constitutiva del hombre (Gastaldi, 2003, pág. 94)”. El individualismo enfatiza en la individualidad del ser humano, la misma que se evidencia en una actitud de vida.

Para Gastaldi, “es evidente que la cultura instrumental moderna está dominada por una clara voluntad de poder que acaba por engendrar guerras, hambres, genocidios, etc.²²⁴”

Un segundo encuentro lo propone el **colectivismo** marxista, el cual reacciona contra cualquier interpretación individualista del hombre, pero cae en el extremo opuesto: absorbe al individuo en la colectividad. “El individuo transfiere todos sus valores a la sociedad, se masifica, se pierde en el anonimato” (Gastaldi, 2003, pág. 95). En el caso del colectivismo marxista el individuo torna en un engranaje de la máquina social. El individuo puede ser sacrificado a las exigencias de la colectividad. La persona depende de los intereses de la estructura.

Un tercer camino es el del **personalismo dialogal**. Este, en cierta forma, realiza la síntesis de los dos extremos precedentes. Se trata de un humanismo del otro o humanismo social. Esta corriente considera a la persona, primeramente, en relación con las demás personas y, luego, en relación con las cosas. Una característica común en las diferentes vertientes de esta corriente es la trascendencia del “tú” para la existencia humana. El hombre es un “ser para el encuentro”. Existir es co-existir. Quienes participan de este personalismo “no ponen bajo proceso la ciencia y la técnica, no desconocen la importancia de nuevas estructuras sociales; pero piensan que todo esto adquiere sentido por el hecho de que “yo soy alguien ante otra persona”. Sólo en el ámbito de esta orientación constitutiva hacia los demás, las cosas materiales cobran su significado humano” (Gastaldi, 2003, pág. 97). Bien se puede afirmar que este personalismo es el camino analógico entre las dos posturas anteriores, a la vez que es una alternativa que reacciona contra ellas: supera el individualismo de la primera y el totalitarismo de la segunda.

Si se realiza un ejercicio hermenéutico analógico las corrientes antes propuestas, se concluye que:

El individualismo, que privilegia las particularidades de cada individuo, centra su punto de atención de forma casi exclusiva en la razón (léase característica superlativa de la modernidad), tornándose este, por tanto, en un camino equivocado de afirmación del ser humano.

El colectivismo, por su carácter totalizante, asume al individuo dentro de la estructura social. La libertad está supeditada a la macro estructura social. Tiene por ello un carácter homogeneizante. Concibe por tanto al ser humano como una realidad única. Es un camino de orden univocista.

El personalismo dialógico valora el carácter único del ser humano, toma en cuenta su libertad y, lo reconoce parte de una sociedad. La afirmación del otro es fundamental desde el personalismo. Pero, a la vez, reconoce su carácter exclusivo, diferente, particular.

Dentro de la afirmación de Bouchot, la analogía tiene de a reconocer y valorar de forma prioritaria la naturaleza equívoca de la realidad. En este caso, el reconocimiento el carácter particular, diferente del ser humano, se torna en un auténtico puntal de la construcción de esta nueva antropología, base de construcción de la democracia.

Será el tercer camino propuesto una alternativa diferente a la construcción ética contemporánea. Si bien la primera y la segunda alternativas responden a realidades históricas de la naturaleza humana, la tercera integra las diferentes dimensiones y se abre a nuevos horizontes. La perspectiva analógica del personalismo dialógico supera el carácter univocista del colectivismo y el carácter marcadamente equivocista del individualismo.

En cuanto a los métodos, en una reflexión desde la hermenéutica analógica, sobre la Ética, se podrá reconocer que

una ética acompañada por una hermenéutica unívoca es solamente de leyes; una ética acompañada por una hermenéutica equívoca es meramente de casos, pura casuística; y una ética acompañada por una hermenéutica analógica atiende tanto a las leyes como a los casos, por lo que es más bien una ética de virtudes, las cuales admiten un poco de leyes y mucho de casuística” y, encuentra aquí el espacio analógico de síntesis y superación de las éticas reduccionistas y, encuentra en el ejercicio de las virtudes conocidas como “cardinales” la síntesis filosófica que orienta el accionar humano, así, encuentra en la prudencia (la *phrónesis* de los griegos) una especie de sabiduría de lo concreto, particular, contingente y mudable. “Esa difícil sabiduría requería mucho de sutileza, fineza o cuidado, para aplicar la ley moral al caso concreto, o para encuadrar un caso concreto en la ley moral, que es genérica” (Beuchot, 2012, pág. 17).

Otra virtud “cardinal” que encontrará este autor es la templanza, que es la moderación en la satisfacción de necesidades, y que muestra como aspecto social el dejar algo para

los demás. En la fortaleza encuentra la capacidad de persistir en esa actitud de dejar a los demás algo, no como tolerancia, sino como solidaridad.

Una de las virtudes fundamentales, en esta misma línea, la encontrará en la justicia, que consiste en una voluntad firme de dar a cada quien lo que le es debido. En esa constancia, lo sabemos, se aplica la fortaleza, que le da continuidad. El dar a cada quien lo que se le debe es lo que la distingue de la benevolencia de la caridad, que da al otro lo que no se le debe, sino lo que se le quiere dar.

La justicia tiene tres clases principales: la conmutativa, que opera entre particulares, en las transacciones, y hace, por ejemplo, que se cobre y se pague lo que es debido por un bien o un servicio; la justicia legal, que opera del estado hacia los particulares, y hace que se administre a cada una de las partes lo que le es debido; y la justicia distributiva, que opera también del estado hacia los particulares, y vela por que a cada quien se le dé lo que se le debe de los bienes comunes, sean cargos o beneficios o lo indispensable para la vida” (Beuchot, 2012, pág. 17).

Desde esta perspectiva, Beuchot concibe una ética, estructurada a base de virtudes, como el espacio de encuentro analógico, en el cual confluirán ley y naturaleza, como realidades humanas, que encontrarán su analogado en una vida virtuosa. Beuchot, rescata y reelabora la distinción entre ética de justicia y la ética del bien o de los bienes: “la justicia iguala a todos, mientras que los bienes o la vida buena implican una diferenciación (Espejo, s.f., pág. 114)”.

En el proceso de enseñanza y aprendizaje (los *Sermones* y, parcialmente también las *Cartas Riobambenses* presentan fines pedagógicos), según Wittgenstein, se opera una distinción entre el decir y el mostrar y es en este proceso donde se puede realizar una reflexión hermenéutico-analógica. El decir pretende ser unívoco, pero el mostrar tiende a ser equívoco. La analogía es el medio por el cual se puede juntar proporcionalmente el decir y el mostrar. Este es un camino a partir del cual se puede elaborar un modelo alternativo de reflexión ética. Este modelo tiene su valor particular en el contexto latinoamericano por cuanto se basa en algo tan propio del continente y tan revelador de su identidad como lo fue “el mestizaje en el barroco; el cual, aun cuando se gesta en Europa, se cumple de manera más plena, propia y decisiva en América” (Beuchot, 2007, pág. 21).

En general, el método de reflexión que propone Espejo toma en cuenta, el caso de los Sermones, tanto la reflexión teológica – pastoral, como el contexto en el que se desarrolla. La reflexión va sustentada tanto por la doctrina teológica actualizada (Concilio de Trento, por la Filosofía Escolástica y por las sólidas argumentaciones que las acompañan) y, el contexto, toma en cuenta tanto la naturaleza de la ocasión del grupo al que va dirigido (consagraciones religiosas, devociones a los santos (San Pedro, Santa Rosa) y, al contexto moral al que va dirigido el sermón. Si bien su visión suele ser moralizante y punitiva (propio de una visión dualista de la época), el método pedagógico que utiliza toma en cuenta aspectos que caracterizan al barroco americano.

Es importante tomar en cuenta el método riguroso que, en otro documento, propone Espejo, para el caso de argumentaciones morales, este es el caso de *La Defensa de los curas de Riobamba*. En este documento, luego de exponer cada motivo para la Defensa, pasará, posteriormente, a una argumentación, fundada en casos y ejemplos concretos y afirmada en documentos de la moral cristiana, para llegar a la conclusión sólida e irrefutable. Estas argumentaciones, posteriormente, se realizarán a partir del análisis de los diferentes textos (párrafos) propuestos por el autor, en los cuales, paso por paso, contradice las calumnias de Ignacio Barreto contra los curas de Riobamba.

Después de contestar a lo largo de 6 motivos – de forma general, exponiendo los grandes temas por los cuales invalida la calidad moral y argumenta la ignorancia de Barreto- pasa a desarrollar, durante 34 momentos, una pormenorizada y detallada contestación al Informe escrito por Barreto, de forma tal que derrumba de forma absoluta e irrefutable los argumentos propuestos en el Informe, contra los Curas de Riobamba.

3.3. ELEMENTOS ICÓNICO-BARROCOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ÉTICA CONTEXTUALIZADA EN EL MARCO DE UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA.

Si bien los orígenes de la Ética, como disciplina filosófica, se remontan a los siglos II y IV de la Grecia Antigua, gracias a Sócrates (quien propone la introspección como medio de conocimiento y principio de sabiduría) y Aristóteles (autor del primer libro de esta

disciplina: *La Ética a Nicómaco*), esta es considerada como una característica esencialmente humana. Para Sánchez, “la ética constituye el rasgo más relevante del hombre...nos dice cómo es y apunta a su deber ser” (citado por Bello, 2008, pág. 5), permite al hombre su perfectibilidad, humanizándolo.

La Ética comparte un campo de acción con la hermenéutica, este es el de la interpretación. En el caso de la primera, esta “tiene como objetivo la interpretación y conocimiento de lo que está bien y lo que está mal en la conducta humana; estableciendo parámetros de comportamiento que van desde lo que el hombre debería hacer, no hacer y de lo que puede hacer” (Bello, 2012, pág. 5). Este es, pues, el horizonte de reflexión y acción de toda ética. En el caso de la hermenéutica, la interpretación de los textos es la esencia misma que la caracteriza. El ejercicio de interpretación de los textos *Sermones* y *Cartas Riobambenses* de Eugenio Espejo y, de forma indirecta, del “texto” Eugenio Espejo, son estos parte de la reflexión y motivo de interpretación.

Dentro del ejercicio filosófico, la Ética es considerada como Filosofía Práctica. Su desarrollo se da en la cotidianidad de la vida del ser humano.

La eticidad humana pierde todo sentido si no es interpretada y asumida en función de la práctica diaria, y su alcance tiene que ver no sólo con el hacer sino con el no hacer. La ética adquiere entonces el verdadero sentido cuando es portadora de principios rectores que conduzcan una convivencia digna inspirada en el bienestar del ser humano en su armonía con su entorno social, cultural y natural (Bello, 2012, pág. 12),

y la interpretación que de esta se haga tendrá como norte y motivación el contexto personal o social.

Según Beuchot, “si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer... resulta que toda sociedad tiene su ética o, si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verdadera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para rescatar ciertas cosas de ella y cambiar otras” (Beuchot, 2012, pág. 10). Y, si cada sociedad tiene su ética y su moral, determinada por su contexto espacial y temporal, está tendrá su referente y asidero en la costumbre y en la práctica diaria de los distintos grupos humanos.

Al ser la ética una práctica diaria, guarda relación con la costumbre, con la cotidianidad, con quehacer cultural del ser humano y, uno de los ámbitos privilegiados de expresión de la misma son los diferentes relatos, discursos y demás expresiones literarias de orden oral y escrito. Los relatos, discursos, cartas y prédicas han constituido, en la historia, ámbitos de moralización y de propuesta de valores éticos en la colonia americana. Corresponde, desde esta perspectiva, a las intenciones educativas, reformadoras y de “búsqueda de construcción de un “bello espíritu” por parte de Eugenio Espejo.

Los relatos cumplen una función clave en la construcción del conocimiento moral. En primer lugar una función de conservación de ciertos valores...los relatos van sedimentando ciertas certezas morales de la humanidad. Baste pensar en el lugar que ocupan las parábolas de Jesús...en segundo lugar cumplen una función de transmisión del conocimiento moral, las certezas morales no solo se conservan sino que también se van entregando de generación en generación” (Kaufmann, 2012, pág. 92).

En general, todas las civilizaciones (recuérdese el Bhagavad Gita, el Poema de Gilgamesh, los relatos Bíblicos, las parábolas de Jesús, etc.) de forma oral o escrita, han creado o han propiciado la creación de un *ethos* y de una moralidad en torno a relatos, cuentos, mitos, leyendas y demás narraciones y recursos literarios, los mismos que han contribuido a transmitir los valores de una comunidad o proponer normas morales que han permanecido durante generaciones y que, en algunos casos, han conformado culturas o cosmovisiones que han trascendido de forma universal (un ejemplo son las llamadas civilizaciones de Oriente y Occidente).

Pero, adicionalmente, los relatos también permiten la innovación moral debido al natural cambio de época, que implica un cambio de normas y reglas morales. Serán las distintas narraciones ñas que permitirán ampliar el espectro sobre la reflexión de lo bueno y lo malo. “Gracias a las narraciones el sujeto se puede librar de la tiranía de una imagen única del bien y puede articular creativamente sus opciones éticas” (Kaufmann, 2012, pág. 92). Ejemplo de ellos se encuentran en las parábolas de Jesús, en los mitos clásicos greco-latinos, en las leyendas locales (en Quito, la de Cantuña, la del gallo de la Catedral,...), entre otros.

La relación entre narración y conocimiento moral ha sido tratada, adicionalmente, por autores como Ricoeur, quien afirma que es necesario estudiar primero la conexión entre

vida y relato. En “Tiempo y narración” presenta la tesis de que existe una relación intrínseca entre tiempo y narración, de tal modo que: “entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana, existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de una necesidad transcultural (Ricoeur, 1987, pág. 117). A partir de esto, afirma que el tiempo se hace humano y que la esencia de la actividad narrativa es la temporalidad. La narración aquí hace relación tanto a las obras literarias como a las obras históricas.

Dentro de la teoría “de la triple mimesis”, siguiendo a Ricoeur, el autor propone un proceso de configuración narrativa desde lo previo a la configuración de la narración, la configuración narrativa y la recepción de la obra en el acto de lectura... Ricoeur se concentra en el proceso de imitación de acción a través de la configuración narrativa, de esta forma se tiene que el objeto de lo que se configura en la narración es la acción humana (Ricoeur, 1967, pág. 213). Para el autor la composición narrativa tiene su anclaje en la comprensión cotidiana que se tiene del mundo temporal, en sus elementos semánticos, simbólicos y temporales:

Cualquiera que pueda ser la fuerza de la innovación de la composición poética en el campo de nuestra experiencia temporal, la composición de la trama se enraiza en la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal. (Ricoeur, 1987, pág. 144).

Comprender la acción en sus rasgos semánticos, supone identificar los elementos constitutivos de la acción, que Ricoeur los sintetiza en la capacidad que tenemos de comprender, el “qué”, el “por qué”, el “quién”, el “cómo”, el “con” o el “contra quién” de la acción.

Otro momento de comprensión de una narración Ricoeur la encuentra en la capacidad de identificar las mediaciones simbólicas de la acción, puesto que estas no solo tienen una estructura semántica sino también una estructura simbólica. “Los elementos simbólicos de la acción contienen un conjunto de reglas, signos y normas que proveen elementos que permiten interpretar las acciones (Kaufmann, 2012, pág. 95)”, de forma tal que un sistema simbólico proporciona un contexto de descripción para acciones particulares, antes de ser interpretados, los símbolos son “interpretantes” internos a la acción (Ricoeur, 1987, pág. 158).

El último nivel de comprensión lo encuentra en el carácter temporal de la acción humana. Para Ricoeur la vida humana puede ser contada “como una historia incipiente”, y, esta, al ser transmitida, encuentra su pleno sentido. Para Ricoeur, la narración sería entonces parte esencial del sentido de la acción humana” (1987, pág. 172). La vida humana encuentra sentido al ser contada, narrada, transmitida, al ser comunicada a los lectores. En la narración la acción humana adquiere la plenitud de su sentido. “La acción requiere la narración a fin de ser apropiada en su significado” (Kaufmann, 2012, pág. 96).

La acción narrada de alguna manera “fija” el tiempo de la acción, mostrando una sucesión de acontecimientos, pero estos acontecimientos, al mismo tiempo, constituyen una unidad temporal. La historia es más que la suma de acontecimientos, constituye en sí misma una unidad temporal que permite al lector ver el conjunto de acontecimientos como una unidad. Y, de igual forma, la narración solo se realiza plenamente al momento en que es recibida por el lector (Ricoeur, 1987, pág. 144), puesto que –en manos del lector- el texto permite el encuentro con el con-texto (con el mundo que lo circunda) y trasciende la intencionalidad del autor, propiciando un encuentro entre el mundo del texto con el mundo del lector, lo que Ricoeur sintetiza de esta manera:

“...El mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación, todas las significaciones que, de un simple entorno, hacen un mundo” (Ricoeur, 1987, pág. 157).

Si bien Ricoeur destaca la relación vida - narración, pone especial énfasis en mostrar la estrecha relación entre ética y narración, la cual se da al menos de dos maneras: las narraciones no son nunca éticamente neutras y permiten concretar la ética.

Respecto a la primera tesis señala que por los rasgos simbólicos de la acción esta debe ser entendida en el contexto de los elementos simbólicos de una sociedad...las narraciones no solo repiten las reglas morales de una sociedad, pero si hacen uso de ellas y las presuponen, de lo contrario la acción no sería inteligible para el lector.... Las narraciones son ocasiones para que el sujeto pueda explorar posibilidades morales” (citado por Kaufmann, 2012, pág. 98).

Los símbolos expresados en las narraciones representan un universo cultural específico, incluyendo en ellas principios morales, normativas, reglas. El símbolo expresa los diferentes *ethos* de una comunidad y son transmitidos de generación a generación gracias su carácter vehicular y trastemporal.

Para Ricoeur, la relación existente entre las historias que presentan las narraciones y la ética –personal y social- es muy estrecha. Las historias –narradas de forma oral o escrita- constituyen el medio por el cual se modela la identidad individual y social, de esta forma, “...así como el sujeto se va constituyendo en una apropiación creativa de las historias, también nos constituimos éticamente a través de las historias que se nos han transmitido... no solo van constituyendo nuestra identidad, sino también ellas nos ayudan a evitar la osificación de los modelos de vida” (Citado por Kaufmann, 2012, pág. 99). El carácter pedagógico de las narraciones tiene una doble finalidad: la de ser transmisora de la cultura y la de promover su transformación y cambio continuo. Para Ricoeur (1987, pág. 158) “el texto aparece para el sujeto como un conjunto de posibilidades existenciales y morales”, las mismas que, como ejemplo, son reflejadas en la literatura en el valor que guardan ahora los clásicos, su valor que ha trascendido la historia y su carga axiológica.

Todo relato, en la medida que es una descripción de acciones, lleva en sí mismo una carga de valoraciones éticas, las mismas que no son una creación arbitraria del autor de los relatos, sino que están presentes en la comprensión de las acciones humanas. De esta en la relación narraciones – ética se logra una estructura circular: se narra a partir de la comprensión cotidiana de las acciones humanas y, la comprensión cotidiana de las acciones humanas se nutre de las narraciones.

La acción narrada, haciendo uso de los recursos semánticos, simbólicos y temporales, transforma a la acción y a través de tal transformación también transforma al lector. El lector, al habitar el mundo del texto a partir de su propio mundo, es transformado por los relatos...las narraciones son cruciales para la construcción social del conocimiento moral” (Kaufmann, 2012, pág. 100).

Por ello, el cuidado de las narraciones permitirá la construcción del conocimiento moral y, según Gadamer, “la tradición es una fuerza anónima que influye sobre nuestra acción, y que sigue actuando más allá de nuestra madurez” (Gadamer, 1993, pág. 348 citado por

Kaufmann, 2012, pág. 101). La fuerza de la tradición está en la transmisión de su sabiduría y, en particular de su sabiduría moral y, las historias (narraciones, mitos, leyendas) son su riqueza. El relato de la propia vida construye la vida particular de los sujetos, de los pueblos y de las culturas, allí se fortalece su identidad y su reconocimiento moral.

En el caso de la ética, la importancia de que ella cuente historias tiene una doble finalidad: “por un lado nos ayuda a articular nuestra identidad moral y por otro es una actividad con un fuerte contenido ético en sí misma en la medida que es la expresión de una ética de reconocimiento del valor de cada uno” (Kaufmann, 2012, pág. 104).

El reconocimiento de una constitución del sujeto por los relatos abre también a la posibilidad de la ser fuente de interpelación. “Así, los relatos se transforman en una fuente de alteridad que exige del sujeto una toma de postura”. (Ricoeur, 2009) En las historias personales son conocidos casos particulares, como las de San Ignacio de Loyola y San Francisco de Asís y, en el colectivo, los relatos del Génesis y el Éxodo en el pueblo judío, de Arturo en el inglés o de Gilgamesh en el persa. De diversas formas los relatos han actuado, así, no solo como posibilidades morales, sino como interpelantes de la libertad humana.

Es necesario concebir a las narraciones no como una realidad estática y acabada. “Las narraciones morales se enriquecen en la medida que se nutren de las narrativas que las han originado y en la medida que nuevas voces contribuyen a renovarla” (Kaufmann, 2012, pág. 105). La construcción de un *ethos* a través de las narraciones lleva una perspectiva dinámica, en cuanto son transmitidas de generación en generación y reconstruidas en los diferentes momentos de tiempo y espacio. Las visitas a los lugares (museos, plazas, iglesias) así como la repetición de los mismos (en la escuela, en la familia) llevan consigo el recuerdo y la re-construcción de significados.

Existen algunos rasgos que permiten la comprensión de una *ethos* característico en América Latina, los mismos que derivan de la observación y análisis de su naturaleza. Paladines encuentra, en la particular naturaleza de los pueblos de América latina, “la ética del trabajo disciplinado, la planificación, la matematización de la realidad y el cálculo, la racionalidad sistemática, la razón económica y el proceso de secularización parecerían no encontrar espacio en este escenario (Paladines, s.f., pág.

1), el cual evidencia la existencia de una forma de ser y pensar distinta, se trata de otra lógica, de una “Lógica Andina”, (que) a decir de algunos, no nos permita entender la lógica propia de los circuitos mercantiles, industriales y tecnológicos de Occidente; que nuestro sistema educativo no logre hacer que arraigue, en el espíritu de nuestros estudiantes, los elementos de la racionalidad moderna (Paladines, s.f., pág. 1). Una lógica que pervive y se realiza en un *ethos* distinto, de orden comunitario.

Este *ethos* comunitario, tan vivo en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, “se caracterizaría precisamente por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, y por su negativa a aceptar el sacrificio de ella a los valores de la “sociedad del consumo” y de la “racionalidad instrumental... el *ethos* comunitario podría ser una buena puerta de salida fuera del reino de la sumisión” (Paladines, s.f., pág. 1). Desde un reconocimiento afirmativo, esta “fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida” es una forma de sobrevivencia y resistencia, desde la naturaleza andina a la razón instrumental moderna, centrada en la acumulación y en el progreso. Una de sus expresiones se la encuentra en la categoría propuesta por Bolívar Echeverría, para quien

el *ethos* barroco promovería la reivindicación de la forma social-natural de la vida y su mundo de valores de uso, y lo hace incluso en medio del sacrificio del que ellos son objeto a manos del capital y su acumulación. Promueve la resistencia a este sacrificio; un rescate de lo concreto que lo reafirma en un segundo grado, en un plano imaginario, en medio de su misma devastación (Paladines, s.f., pág. 2).

Este *ethos* se iría consolidando desde la colonia (siglos XVI y XVII), momento histórico estratégico de consolidación cultural e identitaria y se manifestaría en sus narraciones y demás expresiones artísticas y culturales.

Según afirmación de Paladines,

ante el peligro que dejó el siglo XVI de que, borradas de la historia las grandes civilizaciones indígenas de América, la Conquista terminara desbarrancándose en una época de barbarie, de ausencia de civilización, esta población de indios integrados en la vida citadina virreinal habría llevado a cabo una proeza civilizatoria que marcaría de modo fundacional la identidad latinoamericana: reactualizó el recurso mayor de la historia de la cultura, que es la valoración de su propia producción (Paladines, s.f., pág. 2).

Esta producción, en el caso indígena, encontraría su espacio de expresión en el arte, en la literatura y en otras manifestaciones culturales que guardarían su impronta y darían lugar a este nuevo *ethos*, comunitario, barroco. Continuará el autor con esta afirmación cuando dice: “Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y que es aquella en la que incluso nosotros nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: la *performance* sin fin del mestizaje” (Echeverría³², citado por Paladines, s.f., pág. 2).

Espejo ha sido considerado en la historia como intelectual ilustrado y propulsor de la independencia hispanoamericana. Su vida evidencia compromisos éticos que lo caracterizaron.

Dedicó su existencia a combatir la opresión y la injusticia reinantes en su época como en casi todas las de la historia; luchó contra la discriminación de que eran objeto los de su raza, a quienes se negaba hasta que tuvieran alma; denostó contra aquellos que hacen de los bienes materiales su pequeño Dios personal, olvidando el mensaje de Cristo; proclamó que la moral consiste en la mortificación, en la paciencia, en el desprecio de las riquezas y honores y en la negación de sí mismo, teniendo como fundamento sólido la caridad, entendida no como limosna humillante sino como solidaridad fraterna entre los hombres (García, 2014, pág. 2).

Las convicciones morales que orientaron su vida, en Espejo, se evidenciaron en el compromiso que el quiteño asumió en la formación de valores sociales que impulsarían la transformación americana.

En el ejercicio ético de Espejo son característicos su lucha por la libertad y la justicia. A la conquista de esta libertad de pensamiento y expresión dedicó su existencia y eso le valió el destierro, la prisión, la persecución política y hasta la muerte...En relación a la justicia, reclama una justicia social que propenda al bien común y advierte que todos deben cumplir con los deberes de su estado y para lograrlo no hay mejor método que inspirarse en el Evangelio para así elevar el corazón (García, 2014, pág. 2). Estos son dos valores que orientarán su vida y serán evidenciados en sus escritos.

³²Bolívar Echeverría, **La clave barroca de América Latina**, Quito, 2002. En: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos>

En el ámbito concreto de la ética médica, su pensamiento ético se encuentra más patente en las *Reflexiones acerca de las viruelas*, aquí fustiga fuertemente a los falsos médicos cuando les dice:

Debía aquí hablaros de todo género de gentes que atraen algún daño universal al público; pero me contentaré con decir que se lo causan: (1) los que padecen el mal venéreo. (2) los tísicos y hecticos. (3) los sarampionentos y virolentos. (4) los leprosos y (5) los falsos médicos. Cabe resaltar que ubica a estas gentes que hacen daño a sabiendas, junto aquellas víctimas de las epidemias que azotaban por ese entonces las colonias americanas (Samaniego, citado por García, 2014, pág. 2).

Para Espejo, el mal o mediocre desempeño profesional podía ser tan crítico y dañino como una peste.

En los *Sermones* y en las *Cartas Riobambenses* de Eugenio Espejo³³ se encuentran elementos particulares que configuran una forma de entender la ética, el comportamiento humano, los valores, etc. y orientan una reflexión de carácter analógico. Es el caso del recurso a los diferentes sentidos, la relevancia que da en la reflexión y tratamiento de los consejos evangélicos, la importancia que dedica a la reflexión sobre la libertad, la voluntad, la conciencia, los largos espacios que analiza, critica y, en ocasiones, satiriza, al contexto moral que caracterizaba a la Audiencia.

Se ha analizado algunos de los símbolos que contienen sus *Sermones* y, se puede afirmar el carácter referencial que presentan personajes evangélicos (María, San Pedro, San Juan Evangelista) y o Santos reconocidos (Santa Rosa de Lima) para que sean imitados por los cristianos. Mediante este carácter icónico resalta algunos de los valores propios del cristianismo (sumisión, virtudes evangélicas). Dentro del esquema general de construcción de los *Sermones*, esta invitación de forma recurrente aparece al final de los mismos:

“Esto en compendio, católicos, por lo que mira a la integridad de las costumbres que enseña Pedro a su Iglesia” (SSP. pág. 47).

“Que Rosa sea una antorcha de ejemplo que nos obligue a ser sabios y prudentes para la gloria eterna. Amén” (2 SPRL 175).

³³ Se asume la siguiente codificación para un análisis de los textos estudiados, escritos por Eugenio Espejo:

- SM: Sermón Moral
- SD: Sermón de Dolores
- SSP: Sermón de San Pedro
- 1 SPRL: Primer Sermón Panegírico de Santa Rosa de Lima
- 2 SPRL: Segundo Sermón Panegírico de Santa Rosa de Lima
- CR (N°): Cartas Riobambenses

Adicionalmente, se encuentran elementos que permiten una reflexión analógica de la ética, que supera visiones fragmentadas, entre ellas, la visión y comprensión de ser humano. Entre ellos se encuentran:

a) Los sentidos. El recurso a ellos es frecuente en los textos:

- *Veis* allí un hombre pendiente de tres escarpas sobre una Cruz; y una Mujer que modestamente afligida le observa y le acompaña. (SD, pág. 62)
- María humildísima desde que oyó Sto. Viejo Simeón la triste profecía de la Pasión de su Hijo, ve y toca los secretos profundos de la adorable Providencia. Si: los *ve* y *toca*; más para sujetarse obediente a ellos. (SD. pág. 67)
- Para que más vivos, perspicaces y despiertos *los sentidos* se excitasen más a la benevolencia y misericordia: y finalmente para que su amor se viese en su último examen, y prueba con tantos y tan diversos movimientos de dolor, como en distintos linajes de tormentos. (SD. pág. 70)
- “No se puede imaginar espectáculo que más lastime al espíritu y el corazón, que el que se representa hoy en aquel Calvario. *Veis* allí un hombre pendiente de tres escarpas sobre una Cruz; y una Mujer que modestamente afligida le observa y le acompaña (SD. Pág. 63).”
- Contra las delicias del *gusto* tan refinado en el paladar del vilo sexo; hoy están los ayunos que manda la regla, las privaciones que se prescribe su propia prudencia y las prolijas inedias que siguen a un vientre vacío y a las delicadezas de un estómago perdido. Contra los traidores contentos del *tacto* y de un cuerpo rebelde, hoy están los cilicios, las vigilias, los anonadamientos de la humanidad, el ponerse a los pies de todas y de los mismos demonios, reconociendo su miseria; el *sentir* bajamente de sí, el *juzgar* que nada vale y que debía ocupar no un lugar abatido sobre la tierra, sino el último y más profundo del infierno. (SM, pág. 125).
- Contentareme pues con que *veías* a María, y que *veías sus ojos* tiernos de paloma, que ni hayan otros objetos, que heridas profundas que abrieron los azotes cardenales que imprimieron las bofetadas; espinas que atraviesan el mismo domicilio del sentimiento y la Majestad; clavos que tiene elevado a Jesús al lecho del dolor. (SD. Pág. 73).
- *Ved* a María, y que en ella sus oídos castísimos no oyen sino blasfemias del pueblo indolente, insultos hasta del ajusticiado impío Gestas, gritos y clamores de Execración. *Ved* a María y sus delicadas manos que tocan el duro madero de Cruz. Y *Ved* que todos sus sentimientos están poseídos y llenos de su adecuado tormento. (SD, pág. 74).
- “¿... no es el *cuero* inmundo y corrupto el que queriendo sus abominables satisfacciones trastorna la cabeza, turba la razón, desconcierta el juicio y precipita al abismo a todas las gentes? ¿No es el *cuero* el que pisando la nobleza ilustrísima de los mejores y más sublimes talentos del espíritu sujetó a su villano imperio la sabiduría de los Salomones, la integridad, justicia y discreción de los Davides?” (SM. Pág. 114)
- “... los impíos de *oír* los deístas y materialistas, no lo han sido por otra causa sino por favorecer la libertad de dar *gusto* a los apetitos de los *sentidos*”. (SM. Pág. 114)”

- Un genio dócil es, para explicarme así, el *cuerpo* y el domicilio donde habita y anima un espíritu de obediencia y sumisión heroica a sus mayores; pero sus excesos, si es lícito decir de esta manera, forman las virtudes de su niñez; y, lo que es digno de nuestra admiración, antes de llegar al término del primer lustro, conoce que nació para Dios. (1 PSRL, Pág. 136).
- De allí nacen sus pensamientos más altos de la perfección, sus deseos más vastos de la austeridad, sus sentimientos más grandes del objeto sagrado de su fe. La inocencia, el retiro, la humildad, muestran que Rosa desprecia la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos, la soberbia de la vida. (2 PSRL, pág. 162).

En la comprensión del cristianismo coetáneo de Espejo si bien se evidencia una visión del cuerpo como un ámbito corruptible (como se verá más adelante) y orientado a la concupiscencia de la carne, la forma en la cual se toma en cuenta a los diferentes sentidos (ver, oír, tocar) en relación con la cercanía evangélica, rescatándose los aspectos positivos de los mismos. No será la visión exclusivamente platónico-dualista la que se tome en cuenta, como tampoco una visión racio-céntrica de la modernidad, sino que se conciliará, analógicamente, una visión intermedia, crítica sobre el ser humano y el papel de los sentidos.

Es importante señalar la influencia que en esta nueva visión moderna, impulsada por la Iglesia Católica tras el Concilio de Trento, la misma que recibe una fuerte influencia de los Ejercicios Ignacianos y, que darán impulso a una comprensión barroca del mundo, se rescata de forma significativa el valor del cuerpo humano y los sentidos. De una visión medieval de odio y rechazo al cuerpo y a los sentidos, por su carácter concupiscible, se pasará a asumirlos como recurso de acercamiento a Dios y hasta necesario para motivar la deseada conversión.

Es necesario resaltar el papel que da a la obediencia y a la sumisión como valores propios de la naturaleza humana.

b) Libertad humana

Reconoce la relación y dependencia de la libertad humana, pero la ata a la ley divina. La libertad y la felicidad humanas están ligadas a la voluntad de Dios. Reconoce, junto con el reconocimiento del valor humano de la libertad (propia del ser ilustrado), la dependencia a la ley divina.

- “... desde aquel funesto momento en que le instruyó de tan sublimes arcanos la infinita Sabiduría, reconoció que era hechura bien que privilegiaba, pero hechura dependiente, todo en todo, de su eterno arbitrio. (SM, pág. 67)”
- “Para decir verdad sólo en el camino de la ley divina está la verdadera libertad, y, si aquí se pierde, es de un modo más conforme a la razón; de manera que en las violencias que hace la ley al hombre, solo sufre un cuerpo rebelde que se conforma de mejor gana al espíritu. (SM, pág. 110)”
- “Las almas mundanas están hoy anegadas en un mar de impudicia, de disolución y de libertinaje y no temiendo ni las tempestades, ni eterno naufragio, mismas hacen gala, vanidad y ostentación de parecer impuras y sumergirse en un océano de abominable prostitución. (SM, pág. 116)”
- “Pero aun vio que María conserva libre el aliento, y que aún permanece en ella la llama de la vida. Por un aliento sobrenatural, por un extraordinario efecto de la Providencia no cae desfallecida y muerta María. Pero esto de no morir acompañado con el deseo intentísimo de morir es más cruel y horrorosa muerte. (SD, pág. 79)”
- “Y hoy mismo que os ha preparado ya, y puesto en la feliz necesidad de que le ofrezcáis el sacrificio de la libertad, de los placeres y de la esperanza, hoy mismo hace que baje sobre vuestros corazones el Espíritu consolador, que osa tome por sus queridas esposas, que acepte vuestro holocausto... (SM, pág. 102)”
- “Si me preguntáis qué es gozar de la libertad, yo os respondo que es entregarse a un giro perfecto y tumultuario de pensar, sentir y obrar, Como se desconocen los límites del propio querer, se juzgó que el emprenderlo todo sin medida y en cualquier tiempo, esto es ser libre. Pero, en efecto, este propio querer, y por decirlo así, este interminable e infinito albedrío para hacer sin regla cuanto nos da la gana, es la más triste esclavitud a que subyuga el hombre. (SM, pág. 110)”
- “Este interminable e infinito albedrío para hacer sin regla cuanto nos da la gana, es la más triste esclavitud a que subyuga el hombre. (SM, pág. 110)”
- “Solo en el camino de la ley divina está la verdadera libertad, y si de aquí se pierde, es de un modo más conforme a la razón; de manera que en las violencias que hace la ley al hombre, solo sufre un cuerpo rebelde que se conforma de mejor gana al espíritu. (SM, pág. 110)”
- “¡... siendo de nosotros mismos, no tenemos otra ley que el capricho ciego, ignorante y desordenado, y entonces que falta de exactitud en las deliberaciones, que precipitación en las empresas, que desacierto en los consejos, que errores en las alianzas, en las amistades, en los negocios, y en todas las operaciones naturales y domésticas, morales y comunes, civiles y públicas de la vida humana! Lo peor de todo es que abandonados de Dios al goce de nuestra libertad, todo es delito y por consiguiente camino real para la condenación... libre solamente es a propósito para la iniquidad. (SM, pág. 111)”
- “... el sacrificio que hacéis ahora de vuestra libertad a la obediencia os aleja de estos precipicios en que cae ciega la naturaleza femenina. La obediencia mortifica; y quita todo su rigor a la voluntad para sus descaminos, vivifica y le anima de un esfuerzo superior para labrar el edificio de la santificación. Dentro de ese amable santuario todo se obra y se ejecuta por la obediencia, que es decir por una continua y humilde sumisión a la palabra de Dios. (SM, pág. 113)”

La libertad, en el marco de la Modernidad, lleva consigo igualdad, racionalidad, democracia. En el marco de la reflexión de Espejo, a la vez que propone nuevos horizontes de libertad social (en la etapa final de su vida, lejos de la corona), sujeta al ser humano en su libertad a la ley divina. En la libertad humana reconoce un carácter de sujeción para su realización plena. En la nueva sociedad que vislumbra Espejo se evidencia una superación de los cánones medievales de sujeción absoluta a la ley divina, pero también reconoce la importancia de la libertad humana, en especial, en el contexto de una mejor calidad de vida y la felicidad para los quiteños. La postura de Espejo, así asumida, bien se la podría identificar como analógica.

c) Voluntad divina y voluntad humana:

Lejos de una visión providencialista, Espejo propone en sus *Sermones* una visión que toma en cuenta también la voluntad y la libertad humana.

- “María que se halla extraordinariamente exaltada a la cumbre de santidad desde el primer instante de su creación, gobierna su voluntad de tal manera que no se aparta de la divinidad ni el ápice ni el punto más imperceptible. (SD, pág. 64)”
- “Por ellas pues cuando se les representa el retrato sangriento de las penas del Salvador aun antes que las padeciese, dice resignada que se cumpla la voluntad divina. (SD, pág. 64)”
- “Vos veis (le dice María a su Dios, vos sois el dueño soberano, si de mi Ser natural, también de todos los pensamientos de mi espíritu y de todas las inclinaciones de mi voluntad. (SD, pág. 68)”
- “La voluntad humana, que no aspira a satisfacer sus inclinaciones y *deseos*, parece como un torbellino de imposibles al querer conformarse de buena fe con el gusto y voluntad de otros. Rompe por todo, y aunque experimente sobre sí una pesada carga de contradicciones, ama el padecer, por solo no sufrir la voluntad ajena. (SD, pág. 63)”
- En el Alma afligidísima de (?) María su inmenso dolor por la ingratitud de los cristianos, por la voluntaria ejecución de los judíos, por la protervia de los herejes y por la dureza de los gentiles. El entendiendo de María (si puede decirse) se halla oprimido de la pesada y dolorosa Multitud de las penas del Crucificado. Mas su voluntad se halla anegada en su mar de *deseos* todos melancólicos e impotentes. (SD, pág. 74)”

La voluntad humana toma en cuenta los propios deseos e inclinaciones, pero se conforma también “con el gusto y voluntad de otros...”. Se evidencia aquí el individualismo moderno, pero también el carácter de sumisión frente a la voluntad divina. Es necesario tomar en cuenta las reflexiones y largas discusiones que se

realizaban en la Filosofía europea de los siglos XVII y XVIII sobre libertad humana y gracia divina.

El deseo es asumido como realidad humana, no rechazado como pecaminoso. No se asume una visión providencialista, pero tampoco se superlativiza la libertad humana. La visión de Espejo busca conciliar estos dos aspectos.

d) Conciencia

A pesar de que no la dedica muchos textos, la conciencia es asumida por Espejo como la voz de Dios, como el lugar donde se guardan las buenas costumbres y donde radica la felicidad humana.

- “El amor divino es en su corazón un mar pacífico, donde reina el sosiego de la buena conciencia, y donde tiene un asiento la tranquilidad que vive en Dios y por Dios. (2PSRL, pág. 168)”
- “¡Ha, divina adorable Providencia de mi Eterno Dueño! Me reserváis, me perdonáis y con una especie de mayor rigor me concedís la vida, después que murió tu mitad, o el todo más precioso de mi corazón; después que murió mi misma vida. Pues yo ofrezco este dolor de no poder morir, pues yo os hago oblación pacífica de esta misma vida que conserváis, y del intensísimo *deseo* que tengo de perderla. (SD, pág. 80)”
- “Al querer acallar la sonora, pero molestísima voz de la conciencia, rompen el nudo de las obligaciones, y, reemplazando la cadena con toda licencia, duermen en la falsísima paz de la irreligión. (1 PSRL, pág. 164)”

A pesar de que son pocos los párrafos que el autor dedica a este principio ético fundamental, es necesario rescatar que la tarea educativa y filosófica de Espejo no sería otra que la formación de la conciencia de los quiteños, en especial, de las nuevas generaciones.

e) Dignidad humana

Para Espejo la dignidad guarda relación con la calidad de vida y con los valores humanos. El desorden de la naturaleza humana encuentra un fiel reflejo en la pobreza. En una clara concepción providencialista, pre-moderna, en la cual el ser humano estaría predestinado por su naturaleza y su condición, a aquellos mandatos

y suerte que Dios decidiese. Espejo supera esta visión, asumiendo los valores de la Modernidad.

La naturaleza humana es valorada por su conciencia, por la libertad de elección y por la capacidad de decidir (voluntad):

- “... todos los hombres creen que el abatimiento de los ánimos, que la oscuridad de las familias, que el origen de las envidias, que el espíritu de la discordia, que el principio de las desdichas, en una palabra, que el desorden de toda naturaleza, provienen y nacen inmediatamente de la pobreza. De aquí sucede que el hombre más miserable y pobre de reflexión, que de lo necesario para vivir, se afana por las conveniencias del siglo y por los establecimientos mundanos.”(SSP, pág. 86)
- ¿No son por ventura las riñas, los divorcios, las enemistades, los incestos, los adulterios? Ellos son públicos, ellos son escandalosos, ellos son autorizados, ellos son del vulgo y de la nobleza, y, por decirlo de una vez, ellos son absolutamente generales. (SM. Pág. 119).
- Luego a un modo de pensar tan impío se siguen los más infelices matrimonios, las infelicidades recíprocas, en tal modo que cuando los une Dios entre sí a los esposos, ellos van a unirse con otros dueños. Veo por aquí, A.H.M., cuales son las gracias que recibís hoy en día de preservación en vuestro sagrado homenaje ofrecido al Dios eterno. (SM. Pág. 120).
- ¡Oh!, ¡con cuanta justicia! Y ¡oh!, con cuanta ilustración del divino espíritu ha dicho Pablo: Y si la joven se ha casado, no pecó; porque tendrá por ello sobre sí un diluvio de aflicciones que le dispondrá el desorden de la carne. (SM. Pág. 118).
- Pero vosotras, A.H., ¡Qué vista tan ilustrada es la que os hace conocer distintamente todos los objetos! Veis la nada de los honores, el vacío de las riquezas, la falsedad de los placeres. Veis la dignidad del hombre; los altos designios de su vocación; los cuidados y amores de un ser eterno. (SM. P 122).

Espejo encuentra la Dignidad humana en la relación con la felicidad y, esta encuentra su satisfacción que la libertad y voluntad humanas encuentran en el apego y cumplimiento de la ley divina. Los desórdenes sociales van contra la dignidad humana. La defensa de los desfavorecidos, de la moral, de las buenas costumbres encontrarán, en Espejo, sentido en la búsqueda de la dignidad humana.

f) Virtudes evangélicas (pobreza, castidad y obediencia)

El religioso Espejo, con gran formación teológica, encontró un espacio privilegiado para expresar su devoción y su sólida formación en las fiestas religiosas programadas para las consagraciones (votos) de las religiosas o renovación de los mismos. El carácter simbólico de las figuras propuestas (Santa María, San Pedro,

Santa Rosa de Lima) evidencia la iconicidad implícita en hombre hispanoamericano, siempre cercano a un culto mediado por las imágenes.

La vivencia de estos votos lleva consigo la exaltación y reconocimiento de valores particulares, los mismos que en una comprensión religiosa colonial, tendrán que ver con la humildad, la sujeción, la sumisión. La visión de la vida evangélica encuentra su valor fundamental en la sumisión. Recuérdese la afirmación de Beuchot cuando encuentra como síntesis analógica a las éticas actuales una ética analógica centrada en las virtudes.

- “... Lo ha sacrificado María conforme, humilde, sumisa, obediente y amante. Sí, sí, lo ha entregado a la Cruz en sacrificio: pero ella misma en ese misterioso Altar, en esas aras en donde se inmola el Cordero inmaculado, ella misma es también ofrenda viva y holocausto agradabilísimo. (SD, pág. 72)
- “... Os servisteis del Sacrificio que os presento y de la hostia viva de mi Hijo en las aras de mi obediencia, subordinación y respeto. Y en este mar de amargura y dolor que bebo, también obráis mi Dios todo Poderoso grandes acciones en mí, ya confortando la general debilidad de mi secto, y ya sosteniendo la particular delicadeza y ternura de madre. (SD, pág. 68)
- “Sí, sí (señores), lo ha sacrificado María conforme, humilde, sumisa, obediente y amante. Sí, sí, lo ha entregado a la Cruz en sacrificio: pero ella misma en ese misterioso Altar, en esas aras a donde se inmola el Cordero inmaculado, ella misma es también ofrenda viva, y holocausto agradabilísimo a los ojos de su Dios. (SD, pág. 72)”
- “Contra la sublevación de los sentidos, todas, en fin, hoy están los rigores de la desnudez, de la pobreza, de un lecho duro; un ir a una cama de paja no a dormir, sino a pensar en la eternidad cerca de las doce de la noche; un levantarse después de un fácil y turbado reposo a las tres de la mañana; un conducirse al claro por unos trancitos llenos de hielo y por un claro a donde bate con fuerza un viento destemplado, despedido directo desde el oriente; un ir adelante al altar y al propiciatorio a doblar la rodilla al Todopoderoso, renovar los sacrificios y votos diarios de su fidelidad inconstable a su divino esposo. (SM, pág. 125)”
- “Pedro... si sabe que los debe respetar (a los a los Magistrados, a los Tribunales, a los poderosos), sabe que el Rey de los reyes debe ser obedecido con preferencia: si conoce que la ley le prescribe aquel culto exterior y civil de rendimiento a la Majestad del Trono, también conoce que la misma ley le ordena que ha de decir la verdad a aquellos mismos que la aborrecen, y a aquellos mismos que, pudiendo ahogar la respiración de un cuerpo mortal y quitarle la vida, no pueden perder el alma. (SSP, pág. 88)”
- “Rosa a los cinco años de su edad, ya había sacrificado su virginidad al Dios de la pureza, con voto el más solemne; ya había contraído sus desposorios con el Rey de la gloria. (2 PSRL, pág. 163)”
- “Daré Rosa por prenda segura de su amor y de su eterno desposorio, el sacrificio de su virginidad al Santo Espíritu, su divino Esposo. (1 PSRL, pág. 139)”

- “La puerilidad del entendimiento será la flor preciosa, y a un tiempo el fruto sazonado de la racionalidad; la pequeñez misma del cuerpecillo delicado de Rosa será el vaso gloria, o, por mejor decir, el templo vivo de castidad. (1 PSRL, pág. 139)”
- “Rosa vuelve su corazón al templo de la inocencia, por el sacrificio de la virginidad. El primer impulso de pureza es para Rosa una avenida de gracia bien admitida; y en su corazón se aumenta un mar de recato, de honestidad y de entereza virginal. (2 PSRL, pág. 167)”
- “No hay tiempo para nada que huelga a las pompas mundanas, esto es a los vacíos espantosos de la inacción y de la inutilidad del mundo. Todos los días son llenos, los momentos ocupados... aquí se conoce su importancia, se avalúa su riqueza y se aprovecha de su uso. (SM, pág. 113)”
- “Hay, A.H.M., y si es el pudor de vuestros ojos os pudiese permitir ver el teatro de la sensualidad que reina en Quito, podríais quizá acabar de conocer mejor vuestra felicidad. Ni hay que creer que el matrimonio sea un remedio a la mortal dolencia de la liviandad porque por lo regular es un remedio que se asemeja a un vino lleno de heces y que conmoviendo un cerebro débil, embriaga al prudente discernimiento y rompe las barreras de la moderación. Entonces, el matrimonio se ha vuelto una red de peligros y de domésticos embarazos, y el antídoto se ha convertido en un veneno lento de aquellos que adormece los sentidos, pero que matan seguramente con enajenamiento de la razón Fuera de esto el matrimonio es la copa de los sinsabores, las amarguras y los disgustos. (SM, pág. 118)”
- “De este modo nunca perderéis de vista vuestro único objeto que es solo Dios. Y yo llamo región de luces a la vida de la fe, llamo paraíso de socorros espirituales, la vida de la mortificación; y llamo una especie de cielo donde reina la precisión de santificarse, la vida sostenida por los ejemplos. (SM, pág. 123)”

Espejo no encuentra contradicción, a diferencia de los franceses, entre fe y razón. Las luces se conciliarán –lo afirma en el texto anterior- con la fe. La vida que es inspirada por los modelos de vida evangélica, son una “especie de cielo” (nótese la analogía) para el católico.

Encontrará como espacio de perfección y realización humana la vivencia de las virtudes evangélicas. Este será el camino de superación del mundo y de auténtica realización humana.

g) Las **virtudes teologales (fe, esperanza, caridad)** tienen, en el discurso de Espejo, un lugar privilegiado, el mismo que va de la mano con las antes mencionadas virtudes cardinales. Una de las características de los Panegíricos por Santa Rosa de Lima es el carácter reiterativo con que llama a la fe tanto a los limeños (cuna natalicia de Rosa) y a los quiteños. Es necesario resaltar el carácter icónico que guarda la continua referencia a Rosa, proponiéndola, desde el contexto de la

Colonia, como modelo de vida y virtudes. La vida evangélica es, en la perspectiva de los *Sermones*, el estado propicio para la vivencia de las virtudes teologales y cardinales.

- “Y vosotras en cada acto de estos conocimientos, en cada persuasión íntima de estos principios, en cada sumisión fiel de este entendimiento a estas verdades, ¿qué otra cosa hacéis sino sacar los triunfos de la fe, respirar el aliento de la fe, vivir con el aliento de la divina revelación y de la fe, y uniros a Dios, y estar siempre con Dios por los lazos más fuertes de la fe? En verdad que estos breves relicarios a donde se profesa la vida religiosa, y a donde se ha retirado la perfección evangélica perseguida de las hostilidades del mundo, deben ser para los impíos un testimonio de su religión católica. (SM, pág. 123)
- “Luego hay Dios; luego hay eternidad; luego hay un mediador, un alma inmortal, un juicio severo, una vida futura, un galardón eterno para las almas fieles y un suplicio infinito para los transgresores de la luz. (SM, pág. 123)”
- “Si queréis saberlo de una vez, viene este defecto de que falta en ellos el temor de Dios, de que tienen extinguida la llama de la fe; de que no saben los principios de la religión; y que ignorándola se entregan indolentes a todo género de prostitución. (SM, pág. 121)”
- “La fe, esa antorcha inflamada con el imán de la luz del Santo Espíritu, la provee de esa vista penetrante y sostenida para discernir la verdad de la mentira. (1 PSRL, pág. 138)”
- “En el entendimiento de Rosa entró a su constitución moral todo un mar de vidrio, donde se representa el resplandor de la fe. Y en su corazón sirvió de elemento a su organización y estructura otro mar de fuego donde se pinta el amor divino. (2 PSRL, pág. 167)”
- “Oh, vosotros todos, hijos los unos de las tinieblas de la incredulidad, y los otros de las sombras de los vicios; ¡responded a mi pregunta!...Hijos de Quito, dad razón de vuestra fe. ¡Ah! ¡Cuánto me temo que estos últimos no penetren en la causa activa que mueve a Rosa a semejante oblación! (2 PSRL, pág. 164)”
- “No queremos, digo, saber, o afectamos olvidar, que Rosa es nuestra paisana, es hija de Lima, y de esta ciudad magnífica, brillante y opulenta, y cuyo esplendor y riqueza ha traído desde el hemisferio boreal un enjambre de sus admiradores; este lugar por naturaleza soberbio y encantador; el teatro de la grandeza americana, como también la escena en que hace su primer papel el lujo más refinado, y donde se representan, de un instante a otro mil modas diferentes, fundidas en la delicadeza, el gusto y el primor; y difundidas en el interior de estas provincias: esta estancia del genio y la disipación, de la elocuencia y la locuacidad, del talento y el operol de la imaginación, del entusiasmo, de la sabiduría y el pedantismo, del juicio y la superioridad. (1 PSRL, pág. 140)”
- “¿Mas, a que conduce, me diréis, la descripción moral, física y política de la primera ciudad de la América, y de esta famosa capital del Perú? A ninguna otra cosa, Señores, que a decir que los peligros de Lima son para Rosa, esas llamas voraces y activas en la apariencia, pero de dulzura y calma en la realidad que experimentaron los jóvenes del horno de Babilonia; pues, aquí en Lima nació Rosa, para hacer reducir las llagas del Crucificado, para hacer triunfar la gracia del Omnipotente; para hacer admisibles y aceptados los oprobios de la Cruz; finalmente, para hacer nuestro ejemplo doméstico. (1 PSRL, pág. 141)”

- “¡Ojala, que mejorada la faz de vuestras costumbres podáis hacer nueva ostentación de que un ente americano compuesto de cuerpo y alma en medio de su imbecilidad, de sus pasiones, de sus flaquezas, de su afeminación y su temperamento mole, es racional, es espirituoso, es humano, capaz de ser el edificio augusto de la razón y la virtud, donde residan y moren la templanza y la maceración, la castidad y la constancia, los sufrimientos y la humildad! ¡Ojalá que a todos momentos reproduzcáis la plata de un entendimiento brillante, el oro de un corazón magnánimo, las preciosidades todas de la ilustración, el patriotismo y la humanidad! ¿Qué se desea que no sea muy posible? La naturaleza es feraz aquí, y aún prodiga distribuidora de ingenios e ídoles nobilísimos. La gracia de Dios es infinita y nos quiere perfeccionar los dones naturales. (1 PSRL, pág. 142)”
- “¿No es esto mirar con ardor y celo por el engendramiento y ventajosa constitución del Estado? ¡Ah! Rosa, al fin, es un milagro destinado a establecer la grandeza de la España, con sus profecías, con sus milagros, con su vida angélica y sobrenatural, de muy pocos días, para que llorásemos su falta y nuestra desgracia; de siglos de mérito, para que bendijésemos el suelo que la produjo, el reinado en que nació, la providencia que la dio honor de la Península y de la América. Ni hay que pensar de otra manera; porque Rosa, como Rosa del Corazón de Dios, como esposa del Rey Eterno, como patrona autorizada de las Indias, por su vida y sus ejemplos, por su muerte y sus milagros influye en el amor y rendido vasallaje de estos pueblos. (1 PSRL, pág. 148)”

El amor (caridad) es resaltado de forma particular en todos los sermones. No obstante, son representativos los siguientes textos:

- “¿Quién considera que la vida de María fue todo amor, su respiración, su aliento y todo su Ser espiritual, amor, la mira en esa elevación del calvario ofreciendo un amor intensísimo una Víctima Santa y cruenta que el Eterno le manda que se la ofrezca. (SD, pág. 71)”
- “(El Altísimo) En María hace el amor que lo mire y observe como el más inviolable precepto, como la ley más sagrada. Pero porque igualmente reconoce que esa honra y gloria resulta a nombre del Señor porque Jesucristo muere por la libertad del mundo. Por eso el amor de María se dirige también al mundo de tal suerte que con el sacrificio que hace quiere romper su esclavitud. (SD, pág. 71)”
- “¡Ha, señores! Si según la magnitud del amor corresponde igualmente la grandeza del dolor, según se explica San Bernardo, ¿cómo María que tanto amó y que por lo mismo sintió tanto, no exprime en amargo llanto su sentimiento? Si ve desamparado hasta su eterno Padre a su noblísimo Unigénito ¿cómo no él amó en alta y dolorida voz que ella le hace inseparable compañía? (SD, pág. 76)”
- “Todos los dones, en fin, sobrenaturales no labran el mérito de la virtud si no arde en el corazón humano la llama de la caridad. (2 PSRL, pág. 166)”
- “Toda la tierra peruana es regada con los ríos de caridad que manan de corazón de Rosa. (2 PSRL, pág. 173)”

- “Cuando San Agustín ha amplificado así el lugar de San Juan acerca de la caridad fraterna, no duda decir que el amor ha reunido y establecido un pueblo nuevo. (1 PSRL, pág. 174)”
- “Ahoga en las ondas del amor divino cualquier intención y pensamiento del prójimo y no le juzga sino el más de su caridad, que es decir según su corazón. (2 PSRL, pág. 170)”
- “Justo, si en vez de correr a las usurpaciones, antes se veda un solo deseo de la hacienda ajena; si, en vez de envidiar los talentos, la fama, el honor y prosperidad del prójimo antes se propone ayudar a sus progresos y partir con él el pan que come. (2 PSRL, pág. 162)”

h) En la perspectiva a partir de las cuales Beuchot propone las **virtudes cardinales** como analógicas para una ética, encuentra espacio privilegiado la **prudencia**, en los siguientes textos:

- Señores: nosotros todos somos naturalmente fatuos, insensatos y locos. Componemos, por la fe, el augusto trono del Rey celestial. Somos, es verdad, la porción escogida, su herencia preciosa, y, al fin, su propio reino; pero somos, por una natural propensión al mal, la imagen de la locura. ...Señores, que no adelantéis atrevidamente vuestro discurso; porque el mismo Jesucristo nos declara en lo que consiste aquella mala calidad de la locura, y aquella hermosísima virtud de la prudencia. Las cinco vírgenes indiscretas, nos dice, recibidas las lámparas, no tomaron aceite consigo; mas, las cuerdas, tomaron aceite en sus vasos con las lámparas. (2 PSRL, pág. 154)
- Las lámparas, símbolo de la fe, son comunes a las personas que la profesan, y desde luego las vírgenes necias las han recibido igualmente que las prudentes. El aceite, señal expresiva de las buenas obras, es el que dejan de tomar aquéllas; y es aquél de que se proveen éstas... (2 PSRL, pág. 154)

Nótese en el último párrafo en énfasis (al igual que lo hace a lo largo de todo el Panegírico) en resaltar el carácter simbólico de las vírgenes. La prudencia no es un valor abstracto, sino un valor encarnado en símbolos concretos, conocidos y valorados por los americanos. La vida religiosa es colocada, en estos *Sermones*, como ícono y modelo de la vida perfecta. Las virtudes que ella conlleva son las anheladas por la Iglesia, por Dios y, serán aquellas que lleven al quiteño a la felicidad.

i) Otros valores

La comprensión de los valores en Espejo refleja un claro conocimiento de la doctrina cristiana y de la comprensión que del ser humano se tenía en ese contexto. La mayoría

de los valores expresados por Espejo reflejan la humildad, **la sumisión** y el abajamiento que el hombre tenía ante Dios, de acuerdo a la teología tridentina.

- “... Estos son delicados instrumentos de que sirve María, para completar de su parte el holocausto que sacrifica: conformidad, sumisión y amor; virtudes excelentísimas que en un grado casi infinito acompañaron a María al tiempo que sacrificaba. (SD, pág. 63)”
- “Es principio que inspira la misma naturaleza y ninguno quiere subordinarse sino a aquel en quien se reconozca una digna y bien merecida superioridad. Entre los hombres es la sumisión parto propio, y legítimo de la excelencia del mérito en el nacimiento, en la santidad o en la sabiduría. Estas cualidades forman un género de soberanía, a quien rinden homenajes todos los que lo conocen: y esta magestad verdaderamente augusta, trae tras sí vinculados: el respeto, la veneración y la dependencia. (SD, pág. 66)”
- “Sabido que el Sacrificio de la Madre fue uno mismo en sentir de Arnaldo de Chartres con el del Hijo, y que agradabilísimo por tantas y tan excelentes virtudes de conformidad, sumisión y amor, por la acerba multitud de las penas, por la misma muerte padecida dentro del alma con los tormentos y con el deseo ardentísimo de padecerla. (SD, pág. 80).
- “Pedro a la faz de los hombres más ilustres a quienes se rinde y se sujeta todo viviente, mostró ese corazón impávido, penetrado de la sumisión y la generosidad, del respeto y del desembarazo, de la obediencia y de la libertad de comunicarles los tesoros de la doctrina” (SD, pág. 89).
- Nosotros somos la herencia de Jesucristo, que Rosa, ayer, en la sangre de sus bisabuelos fue el torrente de ira del Señor, que hoy, Rosa, en la suya es el mar de gracias de un Dios de clemencia, ¡Ah! ¡Pueda el prodigio de nuestros siglos, el honor de nuestra Patria, el ejemplo de nuestra casa, acabar de convencernos que la sumisión a la Iglesia debe ser el distintivo de estos pueblos; y que a medida de los dones que hemos recibido de Dios, debe ser el grado de nuestra santidad! ¡Porción ilustrísima de la Iglesia! ¡América meridional!, ¡corazón intacto del cristianismo! (1 PSRL, pág. 141).
- Y a la verdad, así como el hombre no es grande sino por la virtud; así no es glorioso un Estado sino por la Religión; y es ésta sola que forma esencialmente su verdadera grandeza. (1 PSRL, pág. 143).

La evidencia de esta virtud la reconoce junto con las de la **conformidad y el amor** y, las propone encontrarlas en la Virgen o en san Pedro, de forma simbólica. Las virtudes no las propone de forma abstracta o desencarnada, sino encarnadas en personas concretas.

El siguiente párrafo resalta valores como la **fidelidad** y, la armonía (entre grupos étnicos y culturales) y entre las colonias y la península. Este es un texto característico y particular en que se evidencia a la religión católica como armonizadora, aglutinadora e identificadora entre la Monarquía y el continente. Llama la atención el acento de fe y

religiosidad, lejano a la racionalidad e ilustración modernas, que encierra este breve texto. ¿Se podía hablar de una perfecta armonía entre español e indio, cuando el mismo denunció explotación y vejámenes del primero hacia el segundo?, ¿cuando él ya oteaba la crueldad y abandono de la monarquía a sus colonias, cuando fue testigo y víctima de la persecución de los representantes de la Corona?

- Tanta fidelidad con tanta luz de propio fondo; y lo que es más admirable, en medio de las sombras que forma la enorme distancia del sol ibero que respeta y ama, Rosa, implorando desde el cielo la sempiterna unidad del Estado y de la iglesia, el perpetuo enlace de las colonias y el Metrópoli, la perfecta armonías del indio y el español, la fe invariable de Lima, Quito y Madrid. Últimamente, Dios, desde su trono de inefable majestad, destinando las Indias a ser el depósito de sus gracias y misericordias, el centro de la religión católica, el objeto de sus delicias y amor. (1 PSRL, pág. 152).

Propone Espejo otros valores, relacionados con el corazón humano. En los siguientes ejemplos los propone, pero de la mano de íconos religiosos que deben iluminar la vida del cristiano (Santa Rosa, la Virgen María y Juan, el evangelista, respectivamente).

- “Rosa erige su corazón en estatua de **modestia**, por el retiro del mundo, por el encierro en una celdilla de cinco pies de longitud y cuatro de latitud, no diré levantada, sino deprimida en un ángulo del huerto. (2 PSRL, pág. 168)”
- “María tiene un **corazón noblísimo** capaz de los sentimientos más compasivos que pueden caber en un corazón. Posee un alma delicada, y exquisita en sus conocimientos naturales... (SD., pág. 61)”
- “Vi la **pureza de intención** con que abrazaríais la vida religiosa; la solemne renuncia que hacéis de todo lo que no es Dios; que os crucificáis con la mortificación, la austeridad, y el abatimiento que no aspiráis a otra cosa que a perfeccionaros, siguiendo como regla indefectible los consejos del Evangelista y luego os consuela con las dulcísimas expresiones de que vosotros sois sus hijas amadas, objeto tierno y amable de sus caricias, y de sus complacencias. (SM., pág. 103)”
- “En el corazón de Rosa su mayor destreza es la **sinceridad**; gana aquel más admiradores, cuanto es más conocido ese interior tan conforme con la superficie del semblante; la dulzura íntima tan correspondiente a la risa de los labios. (2 PSRL, pág. 172)”
- “Justo hacia los inferiores con la afabilidad; hacia sus iguales, con la **paciencia**; hacia los amos y mayores, con el respeto; hacia los reyes, con la obediencia; hacia todos los hombres, con un amor igual a aquél con que uno ama a sí mismo. (2 PSRL, pág. 161)”

Son expuestos y resaltados valores como el **sacrificio y la imperturbabilidad**, claros ejemplos de la incidencia de una ética estoica en el proceso evangelizador de América

Latina. El sacrificio y la mortificación son el camino para la felicidad, para la satisfacción y para sobrellevar el sufrimiento. El sufrimiento y la obediencia de Cristo son el modelo y camino para ello.

- “Tiemblo señores al manifestaros esta serie de sacrificios tan dolorosos; pues ellos me dan una idea espantosa de la cólera vengadora y justiciera de un Dios Eterno. Tiemblo digo: porque en el Calvario veo caer los rayos de su justicia irritada sobre Jesús, Hombre – Dios, y por eso la misma santidad; y sobre María su Madre, Virgen pura e inocentísima. (SD, pág. 72)”
- “¿Cómo poder olvidar, ni por un instante, a Dios las que por Dios viven continuamente y a todos instantes mortificadas? Pero no hay otro medio de tener siempre la mente en el cielo, sino la vida de la mortificación. (SD, pág. 124)”
- “¿Ni qué los embates que parecen irresistibles de las ignominias y tratamientos impíos, que hacen la envidia, rabia y furor al Crucificado? Nada le altera su invariable conformidad y bien lejos de rendirse a tentaciones tan vivas y tan urgentes no es ni conmovida a vista de todo ese diluvio de miserias que sufre la Inocencia del Hombre de Dios. (SD, pág. 65)”
- “En medio de todas estas avenidas precipitadas, queda María firme, conforme e inmutable: y porque sabe que es la voluntad del Padre el que se ofrezca en Sacrificio a su Hijo, ella le ofrece y sacrifica... ¡Qué personas tan parecidas el Hijo y la Madre en esta serie de virtudes, y en el modo de cumplir la obediencia y de presentar a Dios la ofrenda! El Hijo se hizo obediente hasta la muerte: pero hasta una muerte de cruz. (SD, pág. 66)”

j) Felicidad

La felicidad es el horizonte de todo ser humano y es la vocación de la vida cristiana en Dios, según Espejo. Esta es alcanzada por un seguimiento de los símbolos y ejemplos cristianos y mediante la vivencia de los valores evangélicos.

- “Al ver Tertuliano (profundo observador de la sabiduría de la naturaleza y de los consejos de la Providencia), los esfuerzos poderosos con que el hombre busca su felicidad, el vacío inmenso que halla su corazón en todo lo que no es Dios; la fuerza con que es atraído su espíritu a conocer, a respetar y, aún, a amar a un Ser Supremo, exclama en el tono más alto de su majestad elocuente: ¡Oh! ¡Alma naturalmente cristiana! (1 PSRL, pág. 143)”
- “En tanto, el corazón de un mundano, es un mar de proyectos ambiciosos, de *deseos* injustos y sin límite, de codicia inexistible, de medidas inmoderadas, con que, a todo trance, quiere recoger en sí, no digo todos los ríos de los honores, de los tesoros, de las estimulaciones, sino un océano entero de *felicidad* y de gloria mundana. (2 PSRL, pág. 169)”
- “Luego vosotras,..., sois felices; porque no os embaraza la opulencia ni os inquieta el amor de las riquezas... (SM, pág. 109)”
- “¡Oh felicidad la hará Amadas Hermanas mías que vais huyendo del furor de estos enemigos domésticos llamados tiernos esposos, y os amparáis de este santo asilo, y os defendéis para siempre de sus falsos cariños e inconstancias péfidas y altiveces, con el voto de perpetua continencia! (SM, pág. 119)”

- “Sí, porque antes de llegar a la edad de las esperanzas y de los extravíos; de las gracias y los insultos; de la lozanía y el furor, ha tocado los días felices de los sacrificios y se ha coronado de los años eternos de las verdades. (1 PSRL, pág. 139)”

Es importante enmarcar estas citas sobre la felicidad humana y relacionarlas con aquella, atribuida a Espejo, que adornó a las “banderitas”, la noche anterior al Grito de la Independencia: “Al amparo de la cruz, sed libre, conseguid la gloria y la felicidad.” La felicidad humana viene de la mano del sacrificio y no necesariamente de la opulencia, está más relacionada con las virtudes evangélicas que con los deseos mundanos. La calidad de vida, la dignidad humana guardan muy estrecha relación con los valores evangélicos y con la anhelada felicidad.

k) Costumbres – corrupción

Si bien Espejo concibe una vida feliz, llevada de acuerdo a una vida cristiana y los valores evangélicos, reconoce también en la naturaleza humana la corrupción y el descuido de sus costumbres. La visión de la naturaleza humana como corrupta, propia del dualismo platónico – agustiniano se manifiesta en los abundantes textos que dedica al ser humano y a las sociedades, a las cuales, de forma reiterada les califica y describe de esta forma:

- “Pedro vela en sostener el sistema de la fe, por la armonía de las costumbres. Se congrega esta Iglesia y ora con confianza a Dios: pide que se le liberte de las iras y amenazas de sus enemigos; que se le conceda la libertad de hablar con toda satisfacción su palabra; se enciende su caridad; son escuchadas sus deprecaciones; son bien despachadas sus súplicas; toda la Iglesia entonces se llena del Espíritu Santo. (SSP, pág. 97)”
- “Créeme que Riobamba todavía están las costumbres a la romana. Seriedad, honor, palabras graves, modales góticos son su encanto y su pasión. Un poco de buen humor, el trato de gentes y de sociedad; un tantico de franqueza popular, de gusto al placer y de afición a los guapos y literatos. Un momento de pasear, de beber, de comer, de reír y de dormir alegremente, lo tienen en Riobamba por pecado, por deshonor y por causa escandalosa. Falta, falta, mi Juan, el uso de las amables modas en mi país. (SSP, pág. 94)”
- “... por este trofeo que alcanzáis hasta sobre la rebelión de la carne, Dios fidelísimo os hará olvidar para siempre que tenéis una sangre fogosa, que hincha las venas y hace venir al cuerpo la lozanía, y al rostro los purpúreos matices de la juventud, un humor dulce que haciendo amable el corazón le hace susceptible de las ternezas y de los desmayos de un mortal afecto... (SM, pág. 114)”

- “Todos estos fomentos de la concupiscencia, que se hallan tanto en la robustez del cuerpo cuanto en la vivacidad de la parte animal y sensitiva de espíritu, quedarán abatidos y aun muertos porque Dios extinguirá en vosotras el fuego de la naturaleza corrompida y sustituirá los castos ardores de su divino Paradero y los incendios purísimos de vuestro Esposo. (SM, pág. 116)”
- “Así: aún espectáculo tan horrible, aún a los ojos de sola la razón, no halla ésta sino demás, a más, la triste verdad de que toda la tierra está desierta de sentimientos y poblada de indolencia; de que está abandonada a su inacción y destruida con la última desolación, por falta de quien sepa aplicarse a poner en uso su propio pensamiento. Por todas partes no se ven sino estatuas frías, que llevan en sí un alma sumergida o en las pobrezas o en las solicitudes, o en las ganancias. Por todas partes no se ven sino broncees sonoros, que resuenan una memoria perpetua de sí mismos. La **corrupción** es general. Un diluvio de muerte y de universal estrago de la razón y de las costumbres ha inundado a toda la tierra. Nada se liberta del ímpetu y tumulto de sus aguas tomentosas. (SM, pág. 104)”
- “¿Qué gracia no daréis al Dios justo, misericordioso, porque os sacó de un siglo de corrupción, de una ciudad abandonada, que es el Egipto de los escándalos, de las tinieblas y de la muerte, donde los niños no conocen la inocencia, donde las vírgenes las corrompen aun en la edad misma de ignorar lo que es pecado? (SM, pág. 169)”
- “Lo peor es que parece que los talentos sublimes tienen por contrapeso a su elevación, un estímulo sensual que igualmente los humilla. (SM, pág. 117).”
- “Las gentes de mérito intelectual se facilitan la variedad de los placeres, y más andan siempre partidos entre el día de la doctrina y la noche de los deleites. Pero más no entrarán, como lo ha dicho J.C., en reino de los cielos no poseerán la vida eterna. (SM, pág. 117)”
- “Ellos se queman en el fuego de la impureza; ellos se hacen arder en las tertulias que frecuentan; ellos **corrompen** a sus semejantes; ellos hacen un comercio perpetuo de visitas amorosas; ellos se versan infatigablemente en las conquistas más difíciles y criminosas; ellos consumen el tiempo; y el dinero en vagar de casa en casa llevando la llama de la concupiscencia; finalmente ellos son unos públicos incendiarios que van a desolar el edificio de la castidad, y quieren más bien arder sempiternamente que casarse. (SM, pág. 121)”
- “Y entonces, ¿Qué lugar para percibir el secreto, pero insinuativo clamor de los deseos? ¿Para oír el tumultuario, pero alevoso torbellino de los apetitos? ¿Para sentir las heridas halagüeñas, pero profundas y mortales de las pasiones? ¿Para romper el corazón, con el hechizo poderoso, y casi siempre vencedor, pero falso, pestilente y momentáneo de los placeres? ¿Para llorar, en fin, con equívoca amargura, después de saciado y perdido el candor de la inocencia, el estrago de los vicios? (1 PSRL, pág. 140)”

La vida desordenada, llevada por la concupiscencia, lleva consigo la corrupción de las costumbres, pero no es un aspecto de incidencia exclusivamente individual. La corrupción tiene incidencia social, afecta al otro.

1) Símbolos – Modelos

Si bien ya han sido analizados, este es un espacio importante para resaltar la abundancia de textos que Espejo propone para ejemplificar la vida cristiana. Los sermones, orientados a la Virgen de los Dolores, a San Pedro o a Santa Rosa de Lima (en la mayoría de los casos), a la vez que promueven un llamado a una vida cristiana ejemplar, reconocen y destacan las características propias de las tierras americanas.

- “(Pedro) para emprender un viaje tan dilatado, no toma un saco en que reservar la más ligera provisión; no lleva sobre su cuerpo más que una túnica y él se niega al alivio de llevarla doble; no cubre sus pies con el abrigo del calzado, y los expone desnudos a la intemperie de los climas, a la violenta mutación de las estaciones, a la escabrosidad de un suelo áspero, al ardor de las arenas que reverberan, al rigor de las malezas, abrojos y espinas de que ellas están cercadas. No empuña un báculo que le sirva de apoyo; o, si se le carga, es sólo uno, siéndole vedado el cargar dos. ... Luego es preciso que Pedro haga sus correrías evangélicas sin pan, sin camisa, sin zapatos y sin dinero con que pudiera remediar toda su falta. Una vida desprovista de todo o, por mejor decir, una vida rodeada de todas las necesidades, no es otra cosa, católicos, que la imagen de la pobreza más aflictiva. (SSP, pág. 85)”
- “... para que sea Pedro un Príncipe tan poderoso, le basta ser un Pastor que vele en la propagación de la fe, y que vele en la extirpación de los vicios. Ved aquí la vigilancia de Pedro: vigilancia en difundir por toda la redondez del orbe el depósito de la verdad; y vigilancia en preservar la grey de los pastos venenosos. (SSP, pág. 93)”
- “En la naturaleza del elogio que hoy se consagra a la santidad de esta virgen admirable, se ciñe, según las palabras del Evangelio, a la sencilla expresión de que Rosa fue una virgen prudente, porque se preparó de todos modos a la recepción del divino Esposo. (1 PSRL, pág. 132)”
- “Reconoced que, hoy mismo que celebra la Iglesia el desposorio del más justo de los Hs., del modelo de inocencia, sencillez, candor y pureza que es el justo Josef, celebráis vosotros la alianza eterna con vuestro Esposo J.C., que él os da la mano para introducirlos al santuario donde no reinará otra cosa, sino la perpetua memoria de solo Dios. (SM. Pág. 121)”
- “¡Oh! ¡Padre de las misericordias y Dios de toda consolación! Si el beneficio de la luz se vuelve común a estos pueblos, ya se determina singular a la iluminación de Rosa. (1 PSRL, pág. 135)”
- “Dios escogió a Rosa no solamente para que fuese miembro de su Iglesia, sino también para que fuese el triunfo de su gracia poderosa con su eminente santidad. (1 PSRL, pág. 135)”
- “Pero, Señores, permitidme que, sin salir de mi texto, me limite a estas últimas palabras, y que, acomodándome como orador cristiano a las circunstancias presentes de un siglo calamitoso, os muestre a Rosa dentro del precioso cautiverio de la Iglesia, obligada a seguir el sistema de la vida cristiana, atada a las inestimables cadenas de su vocación, encerrada en el interior misterioso de la santidad. (1 PSRL, pág. 133)”

- “Que Rosa sea la que en la sublimidad de su fe guarde incontaminada la de su Patria. Que ella misma, difundiendo hasta las extremidades de Quito el buen olor de su ejemplo no deje acercarse el aire pestilente del libertinaje a toda la redondez de este nuevo mundo. (1 PSRL, pág. 165)”
- “Si es su corazón un mar de fuego, es de aquel fuego que abraza la zarza y no la consume; de aquel fuego que deleita y no excandece ni atormenta a los compañeros de Daniel; de aquel fuego que rodea al altísimo y es símbolo de su Divinidad. (2 PSRL, pág. 172)”

El mensaje que Espejo, a través de estos *Sermones*, transmite es el proponer como modelo de vida ideal la vida cristiana y los valores evangélicos que la orientan. Para ello propone, como modelo de vida, a la Virgen María y a los santos pero, es necesario resaltar el lugar icónico que da a Santa Rosa de Lima, a quien le invita a que “guarde incontaminada la fe de su patria” y, que “difunda hasta las extremidades de Quito el buen olor de su ejemplo”. Los íconos, enraizados en la fuente evangélica, encuentran vertiente para su realización en tierras americanas e impulsan una vida cristiana en este nuevo mundo.

m) Ética y política

Se han seleccionado algunos textos en que Eugenio Espejo vincula también una vivencia evangélica con un compromiso político. Es conocido su compromiso ciudadano en las luchas por la mejora de la educación y las costumbres en la Audiencia, por la salud y la sanidad en los territorios, los esfuerzos por una vida digna de los indios y de los quiteños en general. No obstante, es importante conocer el vínculo religioso- político que él proponía, antes de sus graves decepciones hacia la monarquía, entre ética y política. El vínculo con la Península era concebido como voluntad de Dios y, los reyes, como modelo de vida cristiana.

- “Con su protección, ella hace adorar el estado monárquico como el más natural a la conservación de todos los derechos; el más adaptado a la naturaleza y verdadera libertad de los vasallos; el más propio para alejar del hombre su envilecimiento y su degradación; el más uniforme y constante para modificar la grandeza y la pequeñez del príncipe y el vasallo; el más característico al ejercicio de la autoridad paterna, que atiende a la felicidad común y que aparta de sí la impostura y el resorte de la violencia; el único, en fin, más divinamente canonizado en las divinas Letras.(1 PSRL, pág. 148)”
- “¡Oh! Dios, Autor de la Religión que adoro y de la monarquía que reverencio, dad a mi espíritu la fuerza de la verdad y a mis labios la llama de la elocuencia. (1 PSRL, pág. 133)”
- “Allí esta Carlos Quinto con su valor, su celo y su prudencia; allí está Isabel con su fortaleza, su compasión y su piedad; allí está el tercer Fernando con el

cúmulo de su virtud y santidad. Igualmente, el español, debe llamar el hallazgo del nuevo Mundo el destino de la Providencia. ¡Oh, qué consuelo! La reducción de tantos pueblos, la civilización de millares de gentes, la santificación de millones de idólatras. El indio mismo bendice la mudanza de gobierno y dueño, y adora la feliz revolución, como misericordia divina, derramada a beneficio de su eterna salud y de la inmortalidad de su Religión. (1 PSRL, pág. 146)”

- “Rosa, ligada a la unidad de la Iglesia por la infinita misericordia del Todopoderoso; Rosa, ligada a la grandeza del Estado por la eterna Providencia. (1 PSRL, pág. 133)”
- “Sea cual fuere la distinción que separa y caracteriza a estas dos sociedades, la Iglesia y el Estado, el lazo de la Religión es quien los vuelve de individua unidad, y es quien decide de su glorioso destino acá en la tierra, y de su perfecta felicidad allá en el cielo. Antes bien, el objeto de todas las miradas de Dios sobre el establecimiento de todos los imperios del mundo, es el de los progresos de la Religión; esto es, el de fijar en todos ellos el poder, con el centro de la humanidad; la elevación, con la balanza de la justicia; la majestad, con la dulzura paterna; la independencia absoluta, con el respeto al hombre, a la Ley, a Dios. (1 PSRL, pág. 144)”
- “Ella hace que veamos la imagen de la deidad de todos los siglos en la augusta persona de Carlos Cuarto; y que, al resplandor y plenitud de su poder, apliquemos nosotros el esmalte y sello de nuestra subordinación. (1 PSRL, pág. 149)”
- “¡Ah! ¡Cuántos tiranos se abandonan, como dice San Ambrosio, cuando no quieren reconocer un solo dueño! *¡Quam multos dominos habet, qui unum refugit!* ¡Ejemplo tristísimo de nuestros días! ¡Enseñadnos a temblar de nuestra propia prosperidad! ¡Hacednos conocer que así como la Religión es el apoyo del trono, así la más pequeña centella de la incredulidad ampara el renombre de crítica, es el fuego del desorden, del tumulto y la subversión! (1 PSRL, pág. 151)”
- “Y veis aquí, Señores, como la economía de mi discurso me conduce sin violencia a manifestaros que nuestros augustos soberanos, esas imágenes vivas de la divinidad, esos dioses sagrados de dos orbes, son los verdaderos grandes del mundo y del imperio, los monarcas, de verdad católicos y cristianísimos, porque ellos, subordinados en todo a las órdenes del Padre de los Reyes y de su eterna Providencia, conocieron que fueron establecidos para protectores de la Iglesia y para conquistadores de estos climas tan vastos como remotos. (1 PSRL, pág. 144)”

Lejos aparecen todavía, desde la fe cristiana, los deseos de independencia. Será la frustración en torno a los mandatos de la península los que determinen sus ideales posteriores. En estos textos es evidente, todavía, la presencia y voluntad de Dios sobre los pueblos, gracias a la mediación querida de los reyes españoles.

Las *Cartas Riobambenses* guardan un espacio particular.

Si bien ellas reflejan los valores y el modelo de vida esperado en la sociedad colonial, el contexto general con que fueron escritas, esto es una larga ironía y denuncia hacia la doble moral de María Chiriboga y en contestación a las denuncia de ella y de Barreto, Vallejo y Darquea, ya iniciada en *la Defensa de los curas de Riobamba*.

Para Astuto “ninguna otra obra demuestra la amargura y el veneno encontrados en esas cartas, dirigidas sobre todo contra una mujer. En ellas el interés se sostiene por lo sutil o lo agudo de sus ataques” (2003, pág. 20).

Si se reconoce, como afirma Astuto, que en Espejo “cada obra tenía un objetivo práctico... utilizaba la sátira, la ironía y la burla para ridiculizar toda clase de ineptitud e incompetencia” (Astuto, 2003, pág. 20), si en los *Sermones* el objeto era resaltar la vida cristiana y las buenas costumbres que de ella se seguían, en las *Cartas Riobambenses*, el afán era el de ridiculizar a María Chiriboga, a su vida licenciosa, a sus detractores, denunciando su vida y promoviendo los auténticos valores quiteños.

Primera

Frente a la modestia y la llaneza con que trataba a todos (resalta el carácter irónico del desprecio) critica Espejo a los atesoradores de dinero y a los “potentadillos”. No obstante, los valores que debían caracterizar al quiteño eran sí la llaneza y la modestia.

“Con la respuesta antecedente he quedado muy satisfecha, y gustosa de que haya en Quito quien baje el copete a estos omnipotentes, a estos potentadillos, a estos avaros atesoradores del dinero de todo este mundo, y de que confiesen en monumentos públicos la virtud que te asiste, en sumo grado, de la amable modestia. Parece que todos te la conocen en Quito... traes a tu boca los nombres de todos, con impersonalidad, y los tratas con familiar llaneza, de tú por tú, y con el desprecio con que tuteaba el lego de la historia de Fray Gerundio. (CR 1. pág. 87)”

Segunda

Al buen nombre y a un origen noble debían acompañar las letras. No obstante, si la primera es puesta en duda, las segundas son satirizadas. La ostentación y la apariencia aquí son ridiculizadas en grado supremo, al resaltar por un lado, la importancia de estos valores en quien no ha dado muestras de ello.

“Piensen los vulgares, vulgarmente, y los ruines con ruindad. Pero un hombre como Vuesa Merced, de su alta calidad, de su nacimiento ilustre y distinguido, como ha de pensar sino con nobleza... su pensamiento, (Don Juan) es noble

hasta lo más, en el origen es noble en el espíritu de sus bisabuelos. (Cfr. CR 2, Pág. 98)”

“... él sabe de filosofía, sin haber abierto un vade; de latinidad, sin pensar en las declinaciones de los nombres; de teología, matemáticas y todas las ciencias, sin el trabajo de estudiarlas; de donde es y se llama el famoso literato, como nuestro Don Fermín. (Eugenio Espejo, s.f., pág. 90)”

El párrafo que sigue resalta la ironía de Espejo, cuando reconoce como valor “del amado” su “brío”. Reconoce en él no la anunciada ciencia y sabiduría, sino la briosidad de sus pasiones, en las cuales sí, reconoce su valor. La forma de ironizar de Espejo, a la vez que devela la hipocresía y falsa moral, evidencia los valores reconocidos en la época: el conocimiento de las ciencias y la filosofía, la modestia, la nobleza de costumbres.

Este brío del cuerpo me parece otra casta de profunda literatura, otra especie de matemáticas; y si me es lícito decir así, parece que en este brío encuentro lo que los sabios no hallaron, esto es, la cuadratura del círculo. Si hablo con impropiedad, Vuesa Merced me perdone. A mi juicio, el hablar así es un **oficio digno de una mujer que solo piensa noblemente**. Vuelvo a Vuesa Merced mismo, y digo que conozco la nobleza de su pensamiento, y le amo tiernamente por lo briosito. Nada hay en su cuerpo y en toda su alma, que no lo sea, y lo parezca. No es este el dictamen de una mujer apasionada. Todo el mundo le conoce por su brío, su noble pensamiento; brío en el pecho, para toser y retoser con brío; brío en la lengua, para hablar satisfecho, entonado, y advirtiendo al enemigo los golpes que se le preparan para no herirle desprevenido; brío en el gesto para mirar con generoso desdén a todos los que no guardan moderación; brío en el ingenio y en sus alcances; brío en la voluntad y en sus afectos; brío en la imaginación y en sus pinturas; brío en el corazón y en sus pasiones (Espejo, s.f., pág. 91).

Tercera

La vida ligera aquí es ironizada. Es conocida lo licenciosa y decadente de la moral romana. Esta es paradójicamente resaltada y contrapuesta con la moral y las costumbres riobambeñas. Sobre las buenas costumbres resalta el humor, el placer, la afición a los guapos, la generosidad de brío.

Créeme que Riobamba todavía están las costumbres a la romana. Seriedad, honor, palabras graves, modales góticos son su encanto y su pasión. Un poco de buen humor, el trato de gentes y de sociedad; un tantico de franqueza popular, de gusto al placer y de afición a los guapos y literatos. Un momento de pasear, de beber, de comer, de reír y de dormir alegremente, lo tienen en Riobamba por

pecado, por deshonor y por causa escandalosa. Falta, falta, mi Juan, el uso de las amables modas en mi país (Espejo, s.f. pág. 94).

... tengo mucho entendimiento, y puedo advertirles a mis paisanos, que esta práctica **no es bajeza del ánimo, sino generosidad del brío**; pero si los más de ellos piensan tan ruinmente, hay algunos racionales del primer orden, que piensan como tú, con nobleza. El primero eres tú mismo... (Espejo, s.f. pág. 94).

En mi causa escandalosa, el tal Teniente San Andrés, había tenido parte, declarando ante este Corregidor las cosas de mi vida; pintólas mal; dijo, en fin, que yo era pecadora más que la Samaritana. Puesta esta declaración en autos, ha sido preciso que el tal Teniente la ratificase. ¿Y qué sucede? Que se desdice altamente, y asegura con juramento que no soy delincuente..." (Espejo, s.f., pág. 94).

"Es tan bueno y tan amante de la caridad el Teniente, que por guardarla, da a entender que Vargas y yo faltábamos a la que, como cristianos, nos debíamos mutuamente. En esto procedió propasado. Que dijese que no nos vio dormir juntos, vaya; porque, en efecto, yo en todas las noches de fiestas estuve desvelada, y sin juicio temerario puedo decir que Vargas estaría en sus tamaños ojos muy abiertos. ¿Qué dormición ni que dormición entonces? Pero hacernos unos excomulgados, que no nos tratábamos, es extravagancia del buen hombre."(CR 3, pág. 94)

En esta *Carta*, Espejo realiza una descripción, irónica, pero no ausente de realismo, de las costumbres sociales de la Audiencia y, en especial, de la "villa de Riobamba". Es de interés el resaltar los elementos que acompañan a las costumbres de la época.

Cuarta

Espejo ironiza contra sí mismo, llamando la atención sus "talentos sublimes". Llama la reflexión la irritación lograda hacia "algún gremio"... Espejo conocía lo delicado y grave de sus acusaciones y las consecuencias que podían tener, como las tuvieron.

"No he dado motivos para experimentarla (la conspiración)... La conspiración puede ser, si la hay, contra algún macho, no contra alguna hembra; contra alguno que tenga talentos sublimes, que sea abundante de riquezas, que haya irritado con su bella pluma a algún gremio; pero no contra mí..." (CR 4, pág. 98)

Quinta

Resalta en esta carta los "cuidados" que el amado de María Chiriboga le ofrece, su nobleza y caballerosidad son ironizadas, cuando destaca los verdaderos valores que lo

caracterizan. Los cuidados no son otros que una burla hacia una clase social falsa y pretenciosa que se sustenta más en la charlatanería que en una vida honesta y digna.

“La cuaresma, los ayunos y el aprecio en que cada instante se me aumenta de tu persona, no me han permitido pasar muy buena noche... Doy por apreciables mis vigiliias como tú tengas parte en mis nobles pensamientos. En fin, yo te traté en ellos con nobleza, en premio de tus cuidados.... El primer cuidado nobilísimo del que ya vas saliendo, ha sido dar a tu bella madre la idea ventajosa de tus quehaceres de que vales mucho y de que eres persona. (CR. Pág. 99)”

“El quinto cuidado es ir a la casa de Madamita tal, y de Madamita cual, desplegar tu lengua en una inagotable charlatanería, al mismo paso galante que erudita, de las vidas de todas las de Quito, y de todos los señoritos quiteños. Entonces es que te lisonjeas más que nunca de haberte dedicado, sin embargo de tus bellísimas fuerzas, a un cuidado que no puede mirar con indiferencia el que no esté sacrificado a las pasiones más desordenadas. El sexto es amparar a mujeres oprimidas, como sean nobles; y, aun cuando no las conozcas, pedir, como procurador de causas amables, que “te hiciesen el honor de depositar en ti su confianza, para la defensa de su buen nombre; creyendo que hacías un oficio digno de un hombre que sólo piensa noblemente, cuando emplea sus arbitrios en obsequio de unas personas que, por las recomendaciones de su sexo, de su alto nacimiento y de la orfandad en que viven, son acreedoras a todas las atenciones y oficios que se deben a tan urgentes motivos. (Espejo, s.f., pág. 100)”

Sexta

Esta *Sexta Carta* refleja mucho de la banalidad de la sociedad riobambeña, evidencia la bajeza de sus pasiones naturales. A la vez que las critica, las reconoce en su amado.

“...las mujeres revelamos si algo se nos queda adentro. Pero lo hecho, hecho, y vamos adelante. Creo, pues, que estos ímpetus de la naturaleza, llamabas tú, a lo filósofo, pasiones naturales. Si hemos de hablar bajo de este conocimiento, ya sé que tú tienes muy ordenadas las tuyas. Cóleras racionales a su tiempo, sueño por la noche, vigiliias en el día, gana de comer, ni urgente, ni muy parco ni voraz; afectos cortesés y nobles; apetitos de la carne sin bajeza; pensamientos sublimes y levantados hacia objetos y personas nada vulgares; en fin, el gozo, la tristeza, la filosofía, el estudio, el cortejo y todas sus pasiones van en compás y al torno; son redondas como un globo, cuadradas como un dado y ordenadas como ellas solas. Por eso obras bien, oportunamente y con acierto” (Espejo, s.f. pág. 103).

“Por eso es que, siendo negocio mío y de mi sexo, te mueres por él; **piensas noblemente, te dedicas a un cuidado que no puede mirar con indiferencia el que no esté sacrificado a las pasiones más desordenadas.** Estos mis paisanos, al contrario de ti, las tienen pésimas, mal conducidas, y en una palabra, las más desordenadas” (Espejo, s.f., pág. 103).

“... no he visto gentes que más retocen y ríen. Ellas se dan de palmadas en la frente, mueven sin término la cabeza, las carcajadas parece que jamás lo han de tener. Pasiones tan desordenadas como éstas no sé cómo acabarán. Sólo sé que pueden volverse locos de puro reír. Conozco que esta es su pasión dominante” (Espejo, s.f., pág. 103).

Séptima

Espejo denuncia valores –llamados así por Chiriboga- como el miedo, el temor, la cobardía y el apocamiento. Irónicamente los justifica cuando son ordenadas, cuando nacen del corazón.

“...En balde había yo hecho un juicio temerario. Consentí, pues, en que nuestros enemigos conspirados sólo tenían pasiones desordenadas. Fue lo que ayer (pecadora de mí) te puse en mi carta. No lo creas absolutamente, sino con su granito de sal. Nadie mejor que tú sabe que el miedo, el temor, la cobardía y el apocamiento son unas verdaderas pasiones. Si ellas son producidas sin motivo, serán villanas; mas muy bien ordenadas, si nacen en el corazón, con justicia. Es el caso en que nos hallamos” (Espejo, s.f. 105).

Octava

Espejo ironiza sobre la mal llamada vida cristiana de sus contemporáneos, en especial, de quienes critica. El ritualismo les ha concedido –afirmarán ellos- sabiduría y santidad.

“Nací hermosa, me creí discreta, viví entendida, y admiré en la inocencia. No la he perdido, la mantengo, y ella me asiste con constancia. La gracia bautismal me rodea por todas partes, sus aguas de salud todavía me tienen mojada la cabeza. La sal que me introdujeron en la lengua aún se mantiene en la sabiduría de mis labios; y el crisma santo no ha perdido la menor alteración en mí. Con toda esta mi santidad, ¿yo vivo oprimida, y mi inocencia padece los inventos de mis molestos adversarios? (CR 8., pág. 113)”

“¡...Dios quiere dar realce (a mi furor) y méritos a mi furor, y no hallo otra sino la que Dios quiere dar realce y méritos a mi virtud, poniéndola a prueba de las contradicciones, y en el crisol del padecer! ¡Alabada sea la Providencia! ¡Bendita para siempre su misericordia! Quizá mi bondad padecería sus quiebras en el curso de una bondad aplaudida; quizá la vanagloria sería entonces el cruel ladrón que robase el tesoro de mis virtudes y de mi mérito. Bien haya la vida inocente que es oprimida: ella se asegura sus triunfos, ella vive en la paz de su Dios consolador. Básteme aún, no haber dado motivo a los susurros públicos, a las murmuraciones del vulgo, a la maligna observación del pueblo. He vivido sin dar escándalo, y antes he edificado a mi Patria con mi inocencia. ¡Nada basta; ella está oprimida, y los que la oprimen convierten en vicios mis virtudes! ¡Oh gente esta tan de mal juicio y tan malvada! El amor al prójimo me lo quieren hacer pecado. (CR 8, pág. 113)”

Las murmuraciones y los susurros públicos que denuncia Espejo son fruto de una sociedad sin educación y de una vida licenciosa. Irónicamente el autor llama a las pasiones desordenadas de “Madamita Monteverde” “amor al prójimo”.

“Sobre todo te pido, para que luzca mejor mi inocencia, recabes el que me dejen aquí en Riobamba, y mucho más, el que manden los jueces que Vargas no se aparte ni un momento de esta villa”. Entonces, por más que griten la cábala...se verá cuál es mi inocencia oprimida a todas luces. En este caso daré pruebas constantes de que Vargas no es bueno, ni para mi cocinero, en calidad de amasio; pero que es óptimo para todo en virtud de cortejo; pus que según el gusto moderno de las amables modas, no puede carecer de él una Señora como yo, del mayor esplendor, una Niña sin apoyo, y que merece sin duda un trato muy diverso del de las antiguas riobambeñas. (CR., pág. 114)”

“... si esta me dice oprimida, por lo que dice el vulgo, y hecha a mal las buenas acciones, ya no me da de esto mucho cuidado. La fama mala no es una opresión, antes sí es un principio seguro de amable libertad. La buena reputación sí, que es una tortura del gusto, y la cadena en cuyos eslabones gime la sociedad. De allí han venido tantos atroces delitos ocultos, y el mayor de ellos la hipocresía. Rota esta cadena, ¡ay que dulce goce de albedrío! (Espejo, s.f., pág. 115)”

“...Admira la picardía de estos crueles riobambeños, que viendo estas operaciones del mejor juicio, dieron en levantarle al pobre Doctor Rolando el testimonio de que se había vuelto loco. Ya no había otra voz, ya no corría otra fama, en los corrillos, en las tertulias, en la lengua de la nobleza, y el pueblo: loco, loco, loco es Rolando. Pero Dios que vela en la conservación de la buena fama de todo mortal, aunque sea pródigo de ella, y la bote ventana abajo, suscitó tres excelentes protectores de la del clérigo Rolando, que fueron: Cepeda, Vallejo y Vargas. Lugar como éste, decían ellos, no se ha de ver tan falto de caridad. (Espejo, s.f., pág. 116)”

Son pues, estas cartas, junto con una larga ironía y ataque a sus detractores y enemigos, una evidencia de los valores sociales que caracterizaban a la sociedad de su tiempo, las costumbres y la naturaleza que los caracterizaban. Los afanes educativos que caracterizaron la vida de Espejo serían su respuesta a las costumbres de las clases pudientes de la sociedad quiteña, que tan cruelmente le rechazó y le dio las espaldas.

Frente a los valores de los “potentadillos” a los que critica, Espejo propondrá valores auténticos, orientados por el Evangelio, para mejorar las costumbres de la época y lograr mejorar la calidad de vida de los quiteños.

Estas *Cartas*, particulares dentro del conjunto de la obra de Espejo, rompen con la formalidad de sus escritos anteriores y, dotados de una gran ironía, descarga su inteligencia para, mediante el uso de modelos negativos, o de actores que reflejen los antivalores evangélicos y expresen las costumbres de una sociedad corrompida, proponer una vida más digna, educada y valiosa. Esa será la vida que oriente una nueva sociedad, con otros valores, propios de la sociedad americana que son expresados tanto en sus textos, como reflejados en su vida. El “texto” Espejo transmite valores que trascienden hasta la actualidad, como parte de un *ethos* propio de la sociedad quiteña.

En el caso de la *Defensa de los curas de Riobamba*, en este documento Espejo realiza una pormenorizada, profunda e irrefutable defensa en favor de los curas, perseguidos y atormentados por Ignacio Barreto, Alcalde Ordinario y Comisionado Principal de la Real Cobranza de Tributos.

A lo largo de los seis motivos expondrá los valores y principios morales a los que falta Barreto, así:

En el **Motivo Primero**, la ambición y malversación de las rentas reales administrándolas con infidelidad manifiesta.

En el **Segundo Motivo**, lo califica de ser un hombre criminal, lleno de iniquidad y, de tener una “violenta y dominante pasión al otro sexo”, esto es, lo califica como inmoral.

El **Tercer Motivo** por el cual descalifica a Barreto será el odio que este comisionado profesaba a todo el estado eclesiástico, junto con la ignorancia que tenía sobre los temas religiosos.

En el **Cuarto Motivo** critica la calidad humana de Barreto, gracias a la mala amistad que le proporcionaba el Licenciado José Miguel Vallejo, quien “era un hombre que había renunciado al honor, abandonado las sanas costumbres, y contraído toda aptitud para cometer toda especie de delitos;...”

El **Quinto Motivo** es descalificado por cuanto, según argumenta Espejo, fue escrito por Vallejo y no por Barreto, debido a las ocupaciones propias del cargo que el comisionado tenía.

El **Sexto Motivo** es el de mayor extensión, puesto que, tras un largo y minucioso análisis de cada párrafo, desmiente las falsedades expuestas en el informe.

De esta forma, Espejo defiende las buenas costumbres, promueve la moral y buenas costumbres en la región, valora el papel moralizante de la religión y, rechaza la calumnia, los antivalores y los egoístas intereses que promovería Ignacio Barreto, lucha que, a la final, iría contra Espejo y que terminaría por enfermarlo y llevarlo a la muerte.

CUADRO SÍNTESIS DE LOS RESULTADOS DEL ANÁLISIS DE LOS ELEMENTOS ICÓNICOS PARA UNA ÉTICA CONTEXTUALIZADA A PARTIR DE LOS TEXTOS DE EUGENIO ESPEJO		
Textos de Eugenio Espejo	Elementos icónico - barrocos	Elementos ético-morales
n) Los sentidos. El recurso a ellos es frecuente en los textos	Recurso frecuente a sentidos: ver, oír. Percepción del cuerpo como corruptible.	Resaltan valores como obediencia y sumisión. Visión crítica sobre el cuerpo y los sentidos. De una visión medieval de rechazo al cuerpo y a los sentidos se pasará a asumirlos como recurso de acercamiento a Dios y conversión.
o) Libertad humana	A la libertad humana le da un carácter de sujeción para su realización plena. Superación de las normas y cánones medievales. Sujeción a la ley divina.	La libertad y la felicidad humanas están ligadas a la voluntad de Dios. En la nueva sociedad que vislumbra Espejo se evidencia una superación de los cánones medievales de sujeción absoluta a la ley divina.
p) Voluntad divina y voluntad humana	La voluntad humana toma en cuenta los propios deseos e inclinaciones, pero se conforma también “con el gusto y voluntad de otros...”. Busca satisfacer la voluntad divina.	El deseo es asumido como realidad humana, no rechazado como pecaminoso. No se asume una visión providencialista, pero tampoco se superlativiza la libertad humana. La visión de Espejo busca conciliar estos dos aspectos.
q) Conciencia	La buena conciencia viene del cumplimiento de la voluntad de Dios.	La conciencia es asumida por Espejo como la voz de Dios, como el lugar donde se guardan las buenas costumbres y donde radica la felicidad humana.
r) Dignidad humana	La naturaleza humana es valorada por su conciencia, por la libertad de elección y por la capacidad de decidir (voluntad).	Espejo supera una visión providencialista y asume los valores de la Modernidad. Los desórdenes sociales van contra la dignidad humana. La defensa de los desfavorecidos, de la moral, de las buenas costumbres encontrará sentido en la búsqueda de la dignidad humana.
s) Virtudes evangélicas (pobreza, castidad y obediencia)	El carácter simbólico de las figuras propuestas (Santa María, San Pedro, Santa Rosa de Lima) evidencia la iconicidad implícita en hombre hispanoamericano, siempre cercano a un culto mediado pro las imágenes.	Su vivencia lleva consigo la exaltación y reconocimiento de valores particulares, los mismos que en una comprensión religiosa colonial, tendrán que ver con la humildad, la sujeción, la sumisión. Espejo encontrará como espacio de perfección y realización humana la vivencia de las virtudes evangélicas.
t) Virtudes teologales (fe, esperanza, caridad)	Una de las características de los Panegíricos por Santa Rosa de Lima es el carácter reiterativo con que llama a la fe tanto a los limeños (cuna natalicia de Rosa) y a los quiteños. Es necesario resaltar el carácter icónico que guarda la continua referencia a Rosa, proponiéndola, desde el contexto de la Colonia, como modelo de vida.	La vida evangélica es, en la perspectiva de los <i>Sermones</i> , el estado propicio para la vivencia de las virtudes teologales y cardinales.
u) Virtudes cardinales	Son valores encarnados en símbolos concretos, conocidos y valorados por los americanos. La vida religiosa es colocada como ícono y modelo de la vida perfecta.	Las virtudes que la vida religiosa conlleva son las anheladas por la Iglesia, por Dios y, serán aquellas que lleven al quiteño a la felicidad
v) Otros valores	Valores como la conformidad, el amor, la fidelidad las encuentra en la Virgen o en san Pedro.	Sinceridad, sacrificio, honestidad, imperturbabilidad, sacrificio y mortificación son el camino para la felicidad. El sufrimiento y la obediencia de Cristo son el modelo.
w) Felicidad	La felicidad es el horizonte de todo ser humano y es la vocación de la vida cristiana. Esta es alcanzada por un seguimiento de los símbolos y ejemplos cristianos y mediante la vivencia de los valores evangélicos.	La felicidad humana viene de la mano del sacrificio y no por la opulencia, está más relacionada con las virtudes evangélicas que con los deseos mundanos. La dignidad humana guarda relación con los valores evangélicos y con la anhelada felicidad.

x) Costumbres – corrupción	La visión de la naturaleza humana como corrupta, propia del dualismo platónico – agustiniano se manifiesta en los abundantes textos que dedica al ser humano y a las sociedades.	La vida desordenada, por la concupiscencia, lleva a la corrupción de las costumbres, pero no es un aspecto individual. La corrupción tiene incidencia social, afecta al otro.
y) Símbolos – Modelos	Los sermones, orientados a la Virgen de los Dolores, a San Pedro o a Santa Rosa de Lima, a la vez que promueven una vida cristiana ejemplar, reconocen y destacan las características propias de las tierras americanas.	El mensaje que Espejo transmite es tanto el proponer como modelo de vida ideal la vida cristiana y los valores evangélicos que la orientan. Propone, como modelo de vida, a la Virgen María y a los santos. A Santa Rosa de Lima le invita a que “guarde incontaminada la fe de su patria” y, que “difunda hasta las extremidades de Quito el buen olor de su ejemplo”. Los íconos encuentran vertiente para su realización en tierras americanas e impulsan una vida cristiana.
z) Ética y política	Espejo vincula religión y política antes de sus graves decepciones hacia la monarquía. El vínculo con la Península era concebido como voluntad de Dios y, los reyes, como modelo de vida cristiana.	Es conocido el compromiso ciudadano de Espejo en las luchas por la mejora de la educación y las costumbres en la Audiencia, por la salud y la sanidad en la los territorios, los esfuerzos por una vida digna de los indios y de los quiteños en general
<i>Cartas Riobambenses</i>	Espejo ironiza los valores falsos y banales de la sociedad riobambeña.	Son una larga denuncia hacia una doble moral vivida en la Colonia. Promueve los auténticos valores quiteños.
		Estas <i>Cartas</i> , particulares dentro del conjunto de la obra de Espejo, rompen con la formalidad de sus escritos anteriores y, dotados de una gran ironía, descarga su inteligencia para, mediante el uso de modelos negativos, o de actores que reflejen los antivalores evangélicos y expresen las costumbres de una sociedad corrompida. Propone una vida más digna y valiosa. Espejo promueve una nueva sociedad, con otros valores, propios de la sociedad americana que son expresados en sus textos y reflejados en su vida. El “texto” Espejo transmite valores que trascienden, como parte de un <i>ethos</i> propio de la sociedad quiteña.
<i>Defensa de los curas de Riobamba</i>	A lo largo de los seis motivos expondrá los valores y principios morales a los que falta Barreto, diferentes a los valores cristianos.	Espejo resalta los valores de honestidad, solidaridad, Amor y compasión de los curas de Riobamba, hacia los indios.

CONCLUSIONES

Se sintetizan en las siguientes páginas los resultados de la presente investigación. Y, para su desarrollo se las organiza de acuerdo a los objetivos propuestos (Ver ANEXO 1).

- Identificar los elementos icónico - barrocos desde la perspectiva de la Hermenéutica Analógica

El carácter simbólico que guardan los escritos de Eugenio Espejo y, el mismo autor, son ámbitos de estudio de actualidad. En el presente estudio se tomó como elementos referenciales –dentro del ámbito de la expresión ética- sus *Cartas Riobambenses* y sus *Sermones*. Fue por ello necesario identificar y caracterizar las características del contexto en que estas obras fueron escritas, esto dio lugar a una mejor comprensión y a un ejercicio interpretativo.

En el marco de comprensión del carácter simbólico de estos textos fue importante considerar que una de las características del símbolo es su capacidad de expresión del ser, lo cual le otorga un valor trascendente. Con este presupuesto, es importante reconocer que estos textos son, por su naturaleza simbólica, representaciones sociales materializadas en formas sensibles y, por ello, pueden servir de soporte simbólico de significados culturales. Son estas representaciones las que entran dentro del campo del ejercicio hermenéutico. Para Beuchot los textos “no deben ser reducidos ni a lo escrito ni a lo oral, son, en última instancia, acciones significativas, porque a veces se desprenden de su autor, constituyendo una acción que va más allá de su agente, desarrollando sus propias consecuencias y convirtiéndose en un fenómeno social que se escapa de nuestras intenciones”. (Ricoeur, 2008, citado por Díaz, 2013, pág. 1).

En el proceso de interpretación del símbolo es importante concebir a este no solamente por su carácter vehicular que permite la significación del mismo. Por ello, el símbolo y la cultura no deben ser únicamente descifrados como “textos”, deben ser considerados también como instrumentos de intervención sobre el mundo.

De igual forma, la cultura no puede ser considerada de forma estática: Esta puede ser concebida, desde la perspectiva de G. Giménez (2014, pág. 9), como el *proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos* (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) *a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados*”; toda forma de vida u organización social puede concebirse sin una dimensión simbólica. Mauricio Beuchot definirá a la cultura como “el conjunto de características que permiten ir más allá del aspecto biológico a través de la configuración de símbolos, por medio de los cuales se da sentido a la vida individual y colectiva” (Díaz, 2013, pág. 1).

Desde el reconocimiento de estos universos simbólicos, una de las preguntas que se formula la Hermenéutica Analógica es sobre la posibilidad de hablar de un espacio simbólico contextualizado. Para Álvarez Colín, “el núcleo fundamental que guía reflexión filosófica de esta hermenéutica es el buscar la fundamentación última de un espacio analógico-simbólico del hombre latinoamericano. Todo parece apuntar que sí existe en el hombre latinoamericano un núcleo peculiar, contextual y de desarrollo ecológico de valor universal” y, será esta hermenéutica la que, gracias a su capacidad de integrar las dimensiones sensible y afectiva de la naturaleza humana. Entre el símbolo y su referente hay una relación de analogía. Mientras que con el signo hay una relación de convencionalidad, con el símbolo hay una relación de mimesis e iconicidad. A través del símbolo el ser humano se relaciona con los semejantes y con su trascendente. La analogía es el instrumento que nos permite entender a ese otro.

En el caso de la expresión artística y, más concretamente, la expresión artística religiosa, el símbolo tiene una dimensión anagógica, aquella que puede referirnos a una buscada unión con la divinidad o al todo se está siempre aludiendo a la síntesis. En el símbolo, se da como aspiración, no como realidad. Este proceso hermenéutico-analógico, por su carácter no excluyente, incorporar al otro. Por esto, es este ejercicio hermenéutico, por su naturaleza, esencialmente ético, tanto más, cuanto otra de las características del lenguaje simbólico es que este lleva consigo un ejercicio vital de apertura a la alteridad y de comprensión del otro: interpretarlo es intentar comprenderlo desde su diferencia.

La Escuela Quiteña presenta una de las expresiones más significativas de símbolos presentes en los diferentes “textos”. Sus obras son una manifestación de este

sincretismo que tomó los lenguajes artísticos europeos para mezclarlos con los locales, cuyo cuerpo artístico tomó el nombre de *Barroco Americano*.

El expresión racional y supraracional que refleja el símbolo constituye un *ethos* que configura lo ‘lo humano. El símbolo se caracteriza por presentar un “excedente de sentido”, por superar aquello que el *logos* común no alcanza a expresar, por ello, a mayor riqueza de significación del símbolo, mayor será la su capacidad de “humanizar” al ser humano.

El barroco americano, expresión artística de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, se caracteriza por su valor icónico y, comparte con su “fuente” algunos elementos: la recurrencia a los cinco sentidos, el reconocimiento de la fragilidad humana frente a la Omnipotencia Divina, el concurso a imágenes para promover una mística cristiana (en espacial, el acercamiento a la vía contemplativa), la devoción a la Virgen María.

- Caracterizar los elementos icónico-barrocos en los discursos religiosos y morales y en las Cartas Riobambenses de Eugenio Espejo.

Dentro del proceso de interpretación propio de la hermenéutica es necesario tomar en cuenta el contexto en que obras y autor de desarrollaron. Es por ello la importancia del estudio de los siglos XVII y XVIII, y de los diferentes entornos que acompañaron al quiteño y a sus publicaciones.

Una realidad que distingue a estos siglos es la de ser un periodo caracterizado por la crisis en todos los ámbitos, en especial, en los sociales y éticos. Esta crisis le otorgaría a Quito ser un espacio de fermento cultural y de la nacionalidad, abandonando los esquemas escolásticos y adoptando una visión ilustrada de la realidad.

Una característica de la sociedad quiteña de estos siglos será la consolidación de un sistema de “castas”: el color de la piel, origen y la fortuna y, ante todo, la necesidad de acreditar su “limpieza de sangre” serán factores que determinen la posición de un individuo en un determinado grupo humano.

Según Paladines, Espejo será el actor que de forma superlativa encarnará “los planteamientos sobre las maravillosas condiciones naturales y humanas de la Audiencia”, valorará la naturaleza del quiteño y asumirá un compromiso de transformar la Patria.

Para comprender el ámbito intelectual de Espejo fue necesario analizar su contexto: las categorías propias de la Ilustración, sus personajes, sus disputas, sus periodos, sus

métodos. Un elemento fundamental será el estudio de la crítica, a veces tímida y velada, la misma que está presente en sus discursos y escritos y es un distintivo de su misma vida.

Frente a una actitud generalizada de rechazo y desconocimiento de la cultura e identidad del quiteño, Espejo promovería la autoconciencia. Su pensamiento y actividad política surgen del conocimiento y compromiso con su terruño. Una de las características de su pensamiento fue su impulso por la reforma educativa, lo cual se evidenció en las continuas críticas a la educación tradicional, expresadas en *El Nuevo Luciano*, *La Ciencia Blancardina* y *Marco Poncio Catón*. En ellas evidenciará su afán de promover el progreso y superación de la Audiencia por todos los medios, llamamiento que “cayó en el vacío”. (Eugenio Espejo, *Tratado de lo Maravilloso*, pág. 214).

El rechazo que sufrió Espejo debido a su condición social provocó en él la adopción de la estrategia de “escondarse” como forma de sobrevivir en medio de una sociedad adversa. Esta forma de proceder se evidencia en los seudónimos utilizados sus publicaciones, en sus escritos satíricos y en su misma conducta frente a sus detractores.

Espejo vislumbró en el quiteño rasgos diferentes. Intuía en él cualidades para una nueva cultura, para un nuevo *ethos*. “Las ciencias y las artes, la agricultura y el comercio, la economía y la política no han de estar lejos de la esfera de nuestros conocimientos – enfatiza Espejo- (porque) el quiteño lo abraza todo, todo lo penetra, todo lo alcanza, y porque el quiteño de luces, para definirle bien, es el verdadero talento universal” (Espejo, *Discurso a la Sociedad Patriótica Escuela de la Concordia*, Escritos I, pág. 64 y 66). Este nuevo *ethos* que circundaba a los quiteños se expresa en sus obras y, ocupan un lugar privilegiado sus *Sermones* y en sus *Cartas Riobambenses*.

- En cuanto a *los Sermones* de Espejo, tenían un propósito definido: mostrar a sus feligreses, mediante ejemplos en la vida real modelos de vida que respalden sus afirmaciones.
- Las *Cartas Riobambenses* (1787) son el retrato de a una mujer que se rebela ante las formas de la existencia provinciana; para llevar adelante su cometido de "liberación", en busca del hombre que lo lleve a la consecución de esta meta. Manuela (conocida como "la Madamita") traba relación con un hombre afrancesado llamado Vargas. Junto a él Manuela pierde la compostura y muestra una conducta escandalosa. Las cartas muestran la amarga queja de la

protagonista frente a las murmuraciones de la gente y la soledad a la que se ve condenada por la actitud de las autoridades y los habitantes del pueblo. El relato es también una defensa de los valores femeninos en una sociedad que hostiga y desconoce los derechos y las libertades de la mujer. (Anónimo, 2013, pág. 3)

Para realizar una comprensión de sus *Sermones* y *Cartas* es necesario realizar una aproximación a la comprensión del barroco, por ello es necesario aproximarse al carácter barroco que entrañaron los sermones de los misioneros en la Nueva España cuya influencia –en su época- llegó a diversas expresiones artísticas.

Un acercamiento al documento *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, de carácter fundacional para los jesuitas, permite la comprensión de los componentes teatrales barrocos en la predicación, medio que buscaría la conversión. Estas características de la predicación evidenciarían la influencia de las disposiciones postridentinas propuestas por las autoridades eclesiásticas, conocidas suficientemente por Espejo.

Para Rodríguez Castelo, son expresiones de los discursos barrocos recursos como: “metáfora, hipérbole, antítesis, paradoja, variadas formas de repetición y paronomasias, nuevos juegos de alteración del orden de las piezas de la oración” y, añade:

La riqueza barroca no es solo retórica, sino imaginativa... Espejo nos ha introducido un tanto en la retórica del tiempo barroco de Quito. La que enseñaban y ejercitaban los jesuitas, que eran quienes imponían criterios a la formación literaria. Pero no salió de la retórica escolar convencional. Había otra, que respondía a una poética. Y cuanto esta era distinta, lo era aquella (Rodríguez Castelo, 2014, pág. 4).

Dentro de la oratoria barroca, Rodríguez Castelo identificará la desmesura, la agudeza, el ingenio y la contraposición conceptual, como características particulares y, reconoce como cultor principal y cumbre principal del barroco literario, a Juan Bautista Aguirre, jesuita que sería maestro de Eugenio Espejo.

Estas características, en medio de un siglo XVIII en ciernes, van consolidando la formación de un “ser quiteño”. Esta fue la tarea que enfrentó Espejo: incidir, desde la educación y la cultura, en la formación de un *ethos* propio.

- **Proponer elementos para una ética a partir de un estudio hermenéutico analógico se los Sermones religiosos y morales y de las Cartas Riobambenses de Eugenio Espejo.**

De acuerdo a la propuesta de Paladines, el “tipo de reflexión” que intentó alcanzar Espejo era humanista, entendida esta como la búsqueda de una racionalidad propia, americana. Esta “reflexión” surgiría de la afirmación de un nuevo sujeto histórico que encontraría su espacio vital en medio de una realidad social particular. Se trataba de un ser humano que respondía a un contexto distinto: el de las colonias americanas.

Según Roig, este nuevo sujeto histórico se conformaría bajo tres facetas o momentos: el paternalista, el ambiguo (o barroco) y el emergente. Para este autor “el barroco será la expresión primera de un nuevo sujeto histórico que jugó ambiguamente con las formas del ocultamiento y la manifestación” (Roig, 1984, pág. 35). Para el caso de estudio, este tendría que enfrentar una época caracterizada por contrastes violentos, como el “motín de las alcabalas” (1592) y “la revolución de los estancos” (1765), acontecimientos que propiciarían tanto un “autorreconocimiento” en los grupos sociales como un “heterorreconocimiento” por parte de la Monarquía y de las autoridades en las colonias. Esta praxis social, dada dentro de una "visión del mundo" y de un ejercicio de "ocultamiento-manifestación", permiten la reflexión sobre el ejercicio integrador de los símbolos y sobre un proceso de interpretación de los mismos y, reconoce como característica de la simbólica hispanoamericana la posibilidad de “agregar” el significado sobre una realidad concreta. Esta capacidad de “otorgamiento añadido” de una significación segunda permite la reflexión sobre el valor histórico de “Espejo” en el campo de la simbólica en Hispanoamérica.

Es necesario reconocer en la sociedad quiteña de los siglos XVII y XVIII su carácter dinámico y su conflictividad interna. En este contexto, la “conflictividad social” será un “universo discursivo” que genere formas discursivas opuestas y que evidencian manifestaciones simbólicas de valores equivalentes. Esta es otra característica que aporta a la construcción de una simbólica particular.

Un ámbito de expresión discursivo – simbólica lo constituye, en la reflexión filosófica actual, la categoría *ethos* barroco, del ecuatoriano Bolívar Echeverría, el mismo que se constituye como un referente para la comprensión de una modernidad americana.

En América Latina, este *ethos* barroco se gestó y desarrolló inicialmente entre las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII. Apareció primero como la estrategia de supervivencia de la población indígena, de los criollos de los

estratos bajos, mestizos aindiados y amulatados quienes, sin saberlo, intentarán restaurar la civilización más viable, la dominante, la europea. Fruto de este intento civilizatorio se irá conformando una “Europa” en América Latina, alternativa, contextualizada. Se tratará de un proyecto de modernidad diferente, construido desde el siglo XV. La integración de estos grupos en la vida social reactualizó el recurso mayor de la historia de la cultura: el mestizaje (Echeverría, 2002, pág. 5), sobreviviendo así a su tiempo y transformado su entorno. De esta forma, el siglo XVII se constituye en germen de una nueva modernidad, la misma que se manifiesta en alternativas modernas contemporáneas.

Frente a la racionalidad de la modernidad capitalista, esta nueva modernidad propone un “llamado ético” que promueve una recuperación del multiculturalismo y del bien común y, al estar abierta al otro, es plenamente ética. Esta modernidad alternativa, de mano de la Contrarreforma, encontrará un espacio privilegiado de manifestación en el ámbito artístico, en especial, en el arte católico, de tipo barroco. Este “barroquismo” se evidenciará como un espacio de predominio de este nuevo *ethos*, centrado en la fe y no en el capital. Se trata de un proyecto que, en el siglo XVII aglutinará el mestizaje civilizatorio y cultural como drama propio de la época. Este drama, en términos de Echeverría, consiste en un proceso semiótico de “codigofagia”, esto es, la forma como configuraciones concretas del código de lo humano coexisten devorándose las unas a las otras; golpeando destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen al frente y apropiándose de sus aspectos esenciales. Para Echeverría este proceso debe ser entendido, de la mano del *ethos* barroco, desde una perspectiva semiótica.

Un símbolo que se evidencia como característico de este proceso es Eugenio Espejo y, son sus escritos una manifestación de esta nueva forma de comprender el mundo de la vida. Su obra, en especial la llamada “primera trilogía” (*Nuevo Luciano*, *Ciencia Blancardina*, *Marco Poncio Catón*), si bien son manifestaciones del espíritu ilustrado del quiteño, evidencian lo que Roig llama “juego de ocultamiento-manifestación” y, a la vez que evidencian una visión reformista ilustrada, tienen también presencia en este “juego” de pseudónimos y ocultamientos. Esta característica estará también presente en las *Cartas Riobambenses* y *los Sermones*. Para Landázuri, en Espejo, “el sujeto enunciador parece dividirse o refugiarse tras algún tipo de máscara que le impide aflorar por entero en un primer plano de la enunciación” (Landázuri, 2013, pág. 28) y propone una paradoja que la expresa de la siguiente manera:

Lo que parece quedar sin respuesta todavía es, sin embargo, la conexión entre esa peripecia de la identidad autoral y la conciencia férrea de ese Espejo que la historia nos ha legado como máximo representante de un período de auge del racionalismo y un fuerte sentido de conciencia nacional. Dicho de otro modo, ¿cómo es posible tanto enredo y ocultación en la mayor figura de nuestra Ilustración? ¿Cómo es posible –diríamos– tanto barroco? (Landázuri, 2013, pág. 34).

Es este recurso al ocultamiento uno de los rasgos de una “peculiaridad hispana” que, enfrentando al espíritu ilustrado europeo, propondría elementos místicos y sensoriales que habrían sido afianzados después de dos siglos de acentuado espíritu barroco. Desde este planteamiento se propone la posibilidad que el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos* barroco. Este *ethos* barroco americano opera a través de una ‘interacción codigofágica’ que permite la coexistencia de identidades bajo una construcción de mundo que se impone como estrato dominante. Esta “interacción” parece permitir que proceso de apropiación y asimilación de los ideales propios de la ilustración, “tendría en América un carácter necesariamente vinculado a ese *ethos* barroco preponderante” (Landázuri, 2013, pág. 38).

Desde este marco de reflexión se propuso como instrumento de interpretación la Hermenéutica Analógica, la misma que se caracteriza por permitir el significado de la acción humana desde una apertura al diálogo. El comprender a Espejo, y realizar sobre sus textos un ejercicio hermenéutico, implica la interpretación de los símbolos en sus escritos (*Sermones* y *Cartas*) e, indirectamente, es el mismo autor un ícono a ser interpretado, el cual expresa características particulares de su época y su *ethos*.

La identificación de los símbolos en sus textos permitirá establecer un dialogo con el texto o mensaje que transmite. El símbolo propone un lenguaje común entre el autor, el lector y el hermeneuta. Todo símbolo responde a un contexto determinado del cual adquiere una carga semántica que debe ser interpretada y que adquiere un valor particular. El símbolo une dos universos del discurso: uno lingüístico y otro no lingüístico. El primero busca construir una semántica de los símbolos. El segundo funciona como un “excedente de sentido” que puede ser opuesto a la significación literal. El ejercicio hermenéutico de los escritos de Espejo abre al estudioso a este doble propósito. En un primer momento se analizaron los símbolos lingüísticos y, se sugieren,

en un segundo momento espacios para una hermenéutica de los elementos no discursivos (simbólicos).

Existen algunos rasgos que permiten la comprensión de una *ethos* característico en América Latina, de tipo comunitario. Paladines encuentra elementos que evidencian la existencia de una forma de ser y pensar distinta, se trata de una ““Lógica Andina”, (que) a decir de algunos, no nos permita entender la lógica propia de los circuitos mercantiles, industriales y tecnológicos de Occidente...” (Paladines, s.f., pág. 1).

Este *ethos* comunitario se caracterizaría por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, y por su negativa a aceptar el sacrificio de ella a los valores de la “sociedad del consumo” y de la “racionalidad instrumental... el *ethos* comunitario sería una puerta de salida fuera del reino de la sumisión” (Paladines, s.f., pág. 1), una forma de sobrevivir (“codigofágica”) desde la cual la naturaleza andina enfrenta a la razón instrumental moderna. Una expresión de esto es el *ethos* barroco de Echeverría, el cual promovería la reivindicación de la forma social-natural de la vida y su mundo de valores de uso. Este se iría consolidando en la Colonia (siglos XVI y XVII) y aparecería en sus narraciones y demás expresiones artísticas, en especial, en los discursos y sermones (orales y escritos), instrumentos de moralización de la colonia americana.

Kaufmann sostiene que los relatos cumplen una doble función en la construcción del conocimiento moral: por un lado conservan valores sociales y, por otro, transmiten el conocimiento moral. Las narraciones se alimentan tanto de las narrativas que las han originado como por los aportes de los nuevos actores sociales que las vivencian y renuevan.

Entre la Ética y la hermenéutica hay un campo de acción común, el de la interpretación. Mientras la primera interpreta la conducta humana a través de la benignidad o no de sus acciones, para la hermenéutica la interpretación de los textos es la esencia misma que la caracteriza.

En el marco de una reflexión ética, Beuchot propone principios que orienten su reflexión, a partir de una hermenéutica analógica, la misma que integra las dimensiones natural y cultural del ser humano. Así se podría proponer una ética que supere las perspectivas hegemónicas tradicionales y valore una interpretación analógico -barroca.

En los *Sermones* y en *las Cartas Riobambenses* de Eugenio Espejo se encuentran elementos que configuran una forma particular de entender la ética, el comportamiento humano, los valores e invitan a una reflexión de carácter analógico.

La presencia de símbolos en sus *Sermones* invita a reflexionar en ellos el carácter referencial que presentan personajes evangélicos (María, San Pedro, San Juan Evangelista) y o santos reconocidos (Santa Rosa de Lima) para que sean imitados por los cristianos. Mediante este carácter icónico resalta algunos de los valores propios del cristianismo (sumisión, valores y virtudes evangélicas). Dentro del esquema general de construcción de los *Sermones*, esta invitación aparece al final de los mismos.

De forma similar, las *Cartas Riobambenses* reflejan una los valores y el modelo de vida esperado en la sociedad colonial. El contexto general en que fueron escritas, esto es una larga ironía y denuncia hacia la doble moral de María Chiriboga y en contestación a las denuncia de ella y de Barreto, Vallejo y Darquea, ya iniciada en *La Defensa de los curas de Riobamba*, presentan el contexto de esta sociedad. Para Astuto, ninguna otra obra demuestra la amargura y el veneno encontrados en esas cartas, dirigidas sobre todo contra una mujer. En ellas el interés se sostiene por lo sutil o lo agudo de sus críticas.

Si en los *Sermones* el objeto era resaltar la vida cristiana y las buenas costumbres que de ella se seguían, en las *Cartas Riobambenses*, el afán era el de ridiculizar a María Chiriboga, a su vida licenciosa, a sus detractores, denunciando su vida y promoviendo los auténticos valores quiteños.

Si bien todo “texto” transmite un mensaje, son los *Sermones*, junto con las *Cartas Riobambenses* y la *Defensa de los Curas de Riobamba* los documentos de Espejo que directamente transmiten -en sus discursos- mensajes éticos, de forma lingüística y expresa, pero también mediante símbolos.

Este tercer nivel de estudio que se ha aplicado a las obras de Eugenio Espejo ha pretendido ser un acercamiento hermenéutico que permita encontrar elementos para una ética contextualizada. Desde esta perspectiva, el acercamiento realizado a un estudio de los símbolos presentes en el arte barroco y, que de alguna forma, se hacen patentes también en la categoría *ethos* barroco, propuesta por Bolívar Echeverría. La relación histórico – simbólica existente entre jesuitas – barroco – Concilio de Trento permiten intuir algunos aspectos que incidirían en la formación moral del joven Espejo.

A esta relación es necesario añadir la reflexión que se ha realizado sobre algunos aspectos que, desde el mestizaje y el carácter “barroco” permiten una comprensión e interpretación de los textos analizados y del texto “Eugenio Espejo”, tomando como

contexto de análisis el entorno de la Audiencia de Quito de los siglos XVII y XVIII. Estos elementos permiten percibir en el prócer algunos rasgos que permiten intuir en él un “nuevo sujeto histórico”, aspecto fundamental en la reflexión filosófica latinoamericana, en especial, gracias a los aportes de A. Roig.

La Hermenéutica Analógica permite el reconocimiento, en este “nuevo sujeto histórico”, de elementos icónicos que aportarían a una nueva cultura. Esta hermenéutica, según Beuchot (2007, pág. 15) “también nos ayudará porque tiene una orientación seria y competente al momento de plantear el problema del pluralismo cultural, de modo que ayude a resolver el problema del multiculturalismo, esto es, que nos conduzca a la construcción de un estado plural, el cual admita varias culturas sin cometer injusticia a ninguna de ellas” y, frente a un momento históricamente crítico, como en el que desarrolló Espejo, permitiría al estudioso actual encontrar una perspectiva analógica (ni equívoca ni unívoca) que permita superar las visiones tradicionales sobre el intelectual quiteño.

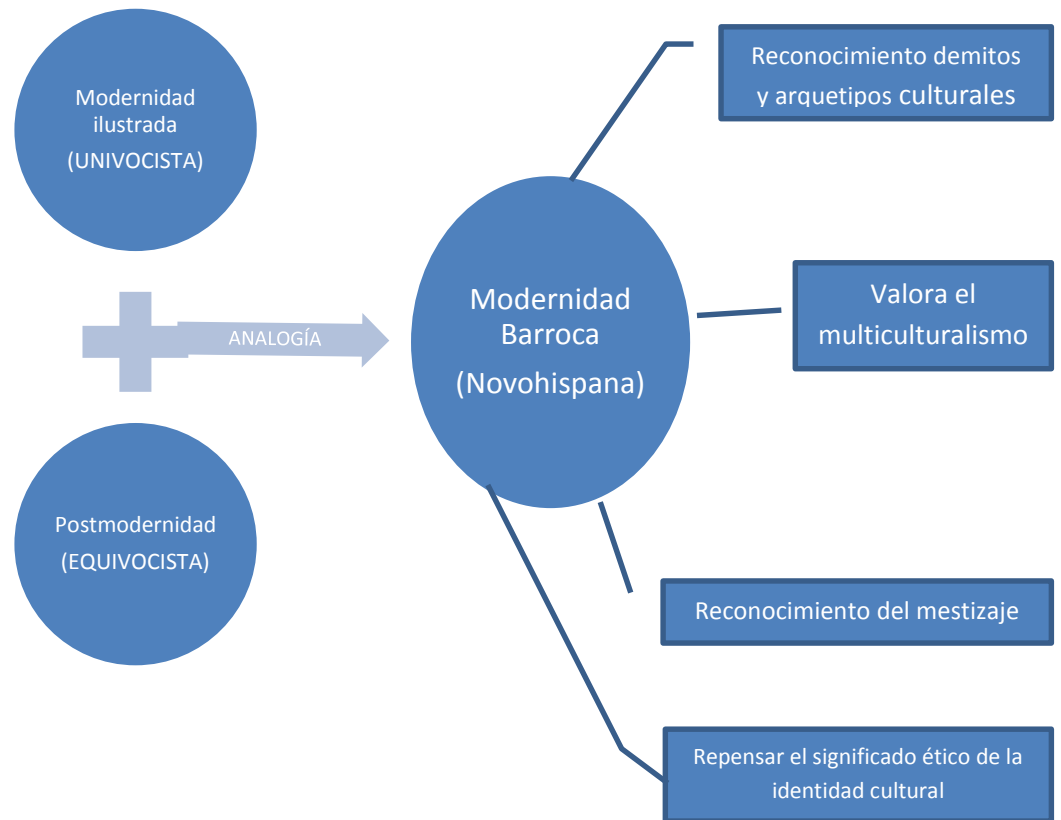
El identificar íconos en los escritos de Espejo, muchos de ellos de naturaleza barroca, permiten una nueva comprensión de sus escritos, así como el identificar al mismo autor como un ícono que puede ser interpretado, en el marco de su contexto, frente a nuevas realidades que se perciben en la actualidad. Al decir de Beuchot (2007, 17), “la iconicidad, que es analógica o una de las formas de la analogía, puede tener un lugar destacado en la educación. Los íconos son, en el esquema de los signos de Peirce, lo que el símbolo en el de Cassirer, Eliade y Ricoeur. Es decir, el ícono o símbolo es un signo muy rico, con una sobrecarga de significado” y, como se había señalado en el presente estudio, tanto el ícono por su propia naturaleza (según Wittgenstein) como las narraciones (según Ricoeur) tienen una función moralizante.

He aquí la importancia de realizar acercamientos hermenéuticos sobre este precursor de la independencia americana y, ofrecer una lectura crítica de sus escritos, con la finalidad de encontrar en ella nuevos rasgos que aporten elementos tanto para la construcción de la identidad ecuatoriana hoy como para superar alternativas modernizantes diferentes, frente al proyecto modernizante hegemónico evidenciado en crisis.

Una nueva lectura de Espejo, desde la Analogía, permitirá encontrar nuevos derroteros frente al mundo actual.

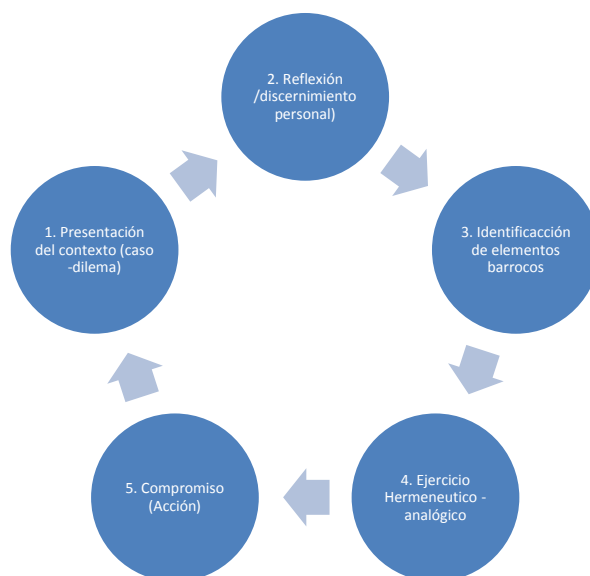
ANEXO I

CONTEXTO GENERAL PARA EL RECONOCIMIENTO DE UN PARADIGMA HERMENEUTICO BARROCO



Ejercicio Hermenéutico de los textos (Sermones y Cartas Riobambenses) de Eugenio Espejo

PROCESO DE REFLEXIÓN HERMENEUTICA EN EL AULA



BIBLIOGRAFÍA

- Agraz R., L. (2012). **Educación simbólica para el ejercicio ético**. Revista “Murmillos Filosóficos”. Madrid.
- Álvarez Colín, L. (2001) **La hermenéutica simbólico-analógica como fundamento de una psicología histórico-crítica**, IZTAPALAPA 50.
- Anónimo, <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/e/espejo.htm>, acceso mayo de 2013
- Artículo. **La dimensión ética de la vida humana**. <http://sjole.wikispaces.com/file/view/etica.pdf>, acceso: julio de 2014.
- Arriarán Cuellar, S. (2007). **La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la postmodernidad, ¿qué?** Pomares, S.A. México.
- Astuto, P. L. (1992). **Eugenio Espejo (1747 – 1795). Reformador Ecuatoriano de la Ilustración**. Abrapalabra. Ecuador.
- Barberena A. (2010). **Hacia la compasión por medio del lenguaje simbólico**. Estudios 92, volumen 1.
- Beuchot, M. (2005). **Tratado de Hermenéutica Analógica**. Ítaca México.
- Beuchot, M. (2009). **El barroco en el neobarroco actual**. En <http://ramos.filos.umich.mx>. Acceso julio de 2009
- Beuchot, M. (2007). **Hermenéutica analógica y ciencias sociopolíticas**. Libro Anual del ISEE. México.
- Beuchot, M. (2003). **Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad**. Biblioteca Virtual Universal. México.
- Beuchot, M. (2002). **Pluralismo cultural analógico y derechos humanos**, en El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural Biblioteca Nueva. Madrid.
- Beuchot, M. (2007). **Hermenéutica analógica y educación**. Universidad Iberoamericana Torreón. México.
- Beuchot, M. (2011). **Sobre el sentido de la vida, desde una hermenéutica analógica**, Notandum. CEMOrOC-FEUSP-IJI - Universidade do Porto. México, D.F.
- Botasso, J. (2011). **Las identidades de un mundo globalizado**. Abya Yala. Quito.
- Charamonte, J. C. (Compilación). (1979). **Pensamiento de la Ilustración**, Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Echeverría, B. (2002). **El ethos barroco**. <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/eletho738.pdf>
- Echeverría, B. (1999). **Cultura y Barbarie**. México.
- Echeverría, B. (1996). **El ethos barroco y la estatización de la vida cotidiana**. Escritos, Revista del Lenguaje, Número 13 – 14. México
- Echeverría, B. (2009). **El barroquismo de la América Latina**, en <http://www.diagonal-ecuador.org>. Ecuador.

- Echeverría, B. (2009). **El ethos barroco y los indios**. Revista de Filosofía “Sophía”. Quito.
- Echeverría, B. (2010). **La clave barroca de la América Latina**. Quito
- Echeverría, B. (2010). **La modernidad “americana”**. Quito.
- Espejo, E. **Tratado de lo maravilloso y lo sublime**. Quito
- Espejo, E. **El Nuevo Luciano**. (Quito)
- Espejo, E. **Nuevo Luciano de Quito. Escritos de Espejo, Tomo III**.
- Espejo, E. **Ciencia Blancardina**.
- Espejo, E. **Discurso a la Sociedad Patriótica Escuela de la Concordia, Escritos I**.
- Espejo, E. (2008). **Sermón de San Pedro**, Predicado en la Villa de Riobamba el día 30 de junio del año 1780 por el Licenciado Don Juan Pablo Santa Cruz y Espejo, en Eugenio de santa Cruz y Espejo, **Obras Completas**, Edición Philip L. Astuto, Tomo IV, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión. Quito.
- Fragmento de la **“Presentación del Cabildo Secular sobre la extrema pobreza de estas provincias/ en Cédula Real del 16 de junio de 1783”**, Archivo Nacional de Historia. Quito. “Cédulas Reales” Caja 14, f. 323 ss.
- Freile, C. (1997). **Eugenio Espejo, Filósofo (Aproximación a las ideas filosóficas de Eugenio Espejo (1747 - 1995))**. Universidad San Francisco de Quito. ABYA YALA. Quito.
- Fuentes, C. (2014). www.public.iastate.edu/~ematibag/span332/barroco.doc.
- Garagalza, L. (1990). **La interpretación de los símbolos, Hermenéutica y lenguaje en la Filosofía actual**. Anthropos., España.
- Gastaldi, I. (1994). **El hombre, un misterio**, Instituto Superior Salesiano. 4ª edición. Quito.
- Giménez, G. (2005). **La concepción simbólica de la cultura, en Teoría y análisis de la cultura**. Conaculta. México.
- Grondin, J. (2002). **Introducción a la hermenéutica filosófica**. Herder. España.
- Guerra S. (1978). **Eugenio Espejo: Pensador Filosófico**, Área 3, III Encuentro Latinoamericano de Filosofía, Pensamiento Latinoamericano y Ecuatoriano. PUCE. Quito.
- Iriarte, L. I. (2011). **Barroco, Hermenéutica y modernidad**, en http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id_197, Mar del Plata, (Argentina).
- Marina J.A. y de la Válgoma. M. (2014). **La lucha por la dignidad**, en <http://laprensadelazonaoeste.com>
- Mayos Solsona, G. (2014). **El Abismo y el círculo hermenéutico**, en <http://www.ub.edu.es>. Universidad de Barcelona. España.
- Minchom, M. (2009). **El pueblo de Quito. 1690-1810. Demografía, dinámica sociorracial y protesta popular**. Trama. Quito.
- Narváez Lora, A. **Guadalupe, cultura barroca e identidad criolla**. Historia y gráfica, N° 35, 2010, (REDALYC). México.
- Ontaneda Polit, M. (s.f.). **Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Eugenio, 1747-1795**. Abya Yala. Quito
- Packer, M. (2010). **La investigación hermenéutica en el estudio de la conducta humana**. Tomado de <http://psicologiacultural.org>
- Paladines, C. (2014). **¿Vecinos o ciudadanos?: la identidad del Reino y la Audiencia de Quito a finales del período colonial**, en <http://viviendoconfilosofia.blogspot.com/2009/06/vecinos-o-ciudadanos-la-identidad-del.html>.

- Peirce, Ch. S. (2013). **El índice, el ícono y el símbolo**. citado por Amancio Vázquez, en **Aproximación a la concepción de Signo y de Símbolo en Charles Sanders Peirce**.
- Peña Novoa, J. (1978). *Biografía de Eugenio Espejo*, en **Espejo: conciencia crítica de su época**. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.
- Flacso Andes. (1978). **Período jesuítico** en <http://www.flacsoandes.edu.ec>
- Pizarro Gómez, F. (s.f.). **Identidad y mestizaje en el arte barroco andino. La iconografía**, Universidad de Extremadura.
- Polo L., **¿Quién es el hombre? Un espíritu en el mundo, La dimensión ética de la vida humana**
- Reynoso, C. (2007). **Elementos de Lingüística y semiótica**, en <http://carlosreynoso.com.ar>
- Rico Collado, F. (2014). **Conversión y persuasión en el barroco: Propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina**. España.
- Ricoeur, P. (1967). **Finitud y culpabilidad**, Taurus, Madrid.
- Pérez Pimentel, R. (2013). En <http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo3/e2.htm>.
- Rodríguez Castelo, H. (2014). En **El barroco literario quiteño, recuperado de** http://www.hernanrodriguezcastelo.com/barroco_quiteno.htm.
- Rodríguez Castelo. H. (1984). **Sociedad y Literatura en la Audiencia de Quito**, en <http://www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=21984>, tomado de *Letras de la Real Audiencia de Quito*. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Roig, A. (1977). **Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana**. PUCE. Quito.
- Romojaro, R. (2014). **Símbolos míticos del poder en el barroco (RIMAS DE LOPE DE VEGA)**, en www.raco.cat/index.php/Caligrama/article/download/66552/86280.
- Ruiz Flores, R. (2004). **Símbolo, Mito y hermenéutica**. Abya Yala. Quito.
- Sebastián, S. (1989). **Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas o iconológicas**, 2ª reimpresión. Alianza. Madrid.
- Seguel, A. G., (2005). **De símbolos y hackers: guías en la sociedad del conocimiento**, Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos, Vol. III, Núm. 1. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.
- Taboada, H. (1998). **El símbolo en el pensamiento de Mircea Eliade**, Proyecto "Ensayo, simbolismo y campo cultural". México.
- Terán Dutari, S.J., J. (2010). *Juan Bautista Aguirre y Eugenio Espejo: La fuerza del pensamiento cristiano en el proceso de emancipación en Sentir con la Iglesia. Caminos de la razón creyente*. Instituto Teológico Pastoral del Ecuador. Quito
- Valdano, J. (2014). **Identidad y formas de lo ecuatoriano**. Eskeletra, 13ª edición. Quito.
- Volkow, V. (2014). **Mauricio Beuchot: El símbolo en nuestro siglo**. Revista de la Universidad de México. En <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx>
- Zecchetto, V. (2002). **La danza de los signos. Nociones de Semiótica General**. Abya Yala. Quito.