

# **Arturo Andrés Roig y el “sesgo” antropológico del humanismo colonial<sup>1</sup>**

Catalina León Pesántez

## **Introducción**

Reflexionar sobre la trayectoria intelectual y social del maestro Arturo Andrés Roig es adentrarse en un universo filosófico complejo, porque su manera de concebir el “ser” no es atemporal ni a-espacial; al contrario, lo ubica en las coordenadas espacio-temporales de realidades estructuralmente abigarradas como las de América Latina y el Caribe, en donde el “ser” no está encerrado en un sistema, sino abierto, lleno de historias, contradicciones, maneras de “ser” y “no ser”, diverso, plural, diferente, intercultural, étnico.

A partir de 1975 viaja a Caracas, donde pasa unos meses en el Instituto Rómulo Gallegos, discutiendo el esbozo de la Biblioteca Ayacucho. Va a la Universidad Autónoma de México, luego a Ecuador, país de acogida; gracias a un acto de generosidad de Hernán Malo González, Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, decide radicarse aquí e iniciar la tarea de “reconstrucción” del pensamiento filosófico ecuatoriano.

Cuando uno de sus colegas en 1999 le pregunta: “Cómo pudo adentrarse tanto en la cultura ecuatoriana, me contestó que, por entonces Hernán Malo, filósofo graduado en Innsbruck, había adoptado como lema de trabajo ecuatorianicemos la universidad,

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en las III Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: “Teoría y crítica en la tensión diversidad-igualdad”, organizadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad del Cuyo, en Mendoza, el 21 y 22 de septiembre de 2012.

favoreciendo el estudio de la historia de la cultura ecuatoriana" (Pérez Zavala, 2012: 270). A su llegada, el horizonte ontológico y epistemológico para una filosofía desde las Américas, ya estuvo trazado en *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano* (1981).

Desde esta mirada escribe *Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana*, obra en la que mostró que la Historia de las Ideas en Ecuador, estaba anclada en un pasado intelectual, carente de perspectiva filosófica, limitada a un registro laudatorio de los "grandes" hombres; visión que devino en un desconocimiento del pensar filosófico, por lo que propone varios caminos metodológicos para su periodización. En este sentido, de-construye y reconstruye las visiones tradicionales de figuras como Eugenio de Santa Cruz y Espejo, Juan de Velasco, Juan Montalvo, José Peralta, Hernán Malo, entre otros. La publicación de la *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*, no puede estar desligada del legado de Andrés Roig.

Con agudeza crítica, investiga corrientes filosóficas provenientes de Europa, encarnadas en nuestra historia: la escolástica, el humanismo, el barroco, la ilustración, por citar algunas; mostrándonos las alteridades como sujetos que construyen "otras" historias.

### **El "sesgo" antropológico del Humanismo**

El humanismo en la Real Audiencia de Quito es, probablemente, uno de los temas de mayor fuerza y densidad histórica por la forma como se interiorizó en las subjetividades del poder colonial y en los colonizados, y sobre todo, por el carácter político con el que se desenvuelve en las instituciones coloniales. De tal manera que la escolástica no fue la expresión más significativa ni la única filosofía que se practicó en el período de la Colonia, como muchos pensadores manifiestan. Pero, hay que señalar que su influencia cubrió todo este período y sus raíces se extendieron hasta muy avanzado el proceso independentista.

Hablar del humanismo en sociedades en donde las formas coloniales son de larga duración es enfrentar un momento, una forma de pensamiento, un ejercicio práctico, un *ethos*, que no puede ser homologado al proceso acaecido en Europa. Por ejemplo, el vínculo con la religión católica es una determinante duradera. Si bien podría pensarse que en la filosofía Occidental, la escolástica y el humanismo desde orígenes diferentes, tendieron hacia una relativa armonía entre inmanencia y trascendencia o entre teología y secularización del concepto alma, que devino en antropología; sin embargo, en términos de Roig, “las dos fórmulas podían ser expresadas como una inmanencia teorizada desde un teologismo, y una trascendencia considerada desde un antropologismo” (Roig, 1984b: 19). Esta fórmula permite al filósofo argentino, construir la vía histórica de desarrollo de los humanismos, en tanto la antropología se convirtió en teoría explicativa de las formas de “ser”.

Este es el momento en que Roig logra capturar una de las definiciones del *logos* aristotélico, la de *verbum*, porque el lenguaje le permite un acercamiento directo a la realidad social; y la de *ratio* porque se temporaliza en las culturas de los pueblos. El lenguaje se convierte en el espacio de encuentro de todas las ciencias, las culturas y la teología. Se trata de un “sesgo” ontológico y gnoseológico que devuelve su carácter eminentemente humano, y lo convierte en fundamento de cohesión de los imperios, las naciones y los pueblos. Así, el latín –en un determinado momento– fue el lenguaje de expansión en Europa, el castellano en la Península Ibérica y en América, y las lenguas nativas como el quichua, guaraní, náhuatl, huaorani, ashuar, entre otras, fueron sometidas a los designios coloniales.

Los humanismos se van configurando como una razón crítica a la retórica tradicional, y a la vez, se constituyen como el centro del saber humano. Por ello, se identifica con las artes, las ciencias, las filosofías y las técnicas; capaz de construir una “teoría de la palabra” que desembocó en la elaboración de una concepción social del hombre y de la cultura. En este sentido, “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, 1984b: 22).

Al llegar a este momento, perdió su significado histórico y se convirtió en metafísica, y cuando Roig analiza el tema, es cuidadoso en precautelar su historicidad, al plantear la existencia de un sujeto enunciador o déctico, que indica las formas históricas de desarrollo en tierras colonizadas.

Al respecto, quizá, cabe señalar que la historicidad de lo humano es un punto de coincidencia entre Roig y Foucault, en tanto para el filósofo francés, los humanismos reaparecen “siempre ligados a juicios de valor, evidentemente han variado mucho en su contenido, así como en los valores que han seleccionado. Además, han servido de principio crítico de diferenciación”, (Foucault, 2007: 88) por lo que hay varios: los que critican a la religión, los relacionados con la religión, los que critican a la ciencia, entre otros. Sin embargo, el punto de divergencia radica en que para Foucault los humanismos y la Ilustración son procesos intra-europeos; en cambio, para Roig son procesos históricamente situados. El resguardo de la historicidad es muy claro en la filosofía del maestro:

No sucedió otra cosa en Europa y no fueron, por eso mismo, el Renacimiento, el Barroco y la Ilustración, respuestas modélicas absolutas y extra-temporales. Caeríamos una vez más en grueso error si pensáramos en que los desarrollos americanos fueron algo “externo” en relación con procesos generales vividos por la cultura del Occidente europeo, pero más grueso es el error que lleva a desconocer las especificidades (Roig, 1984b: 23).

### **Humanismos y colonialismo de la segunda mitad del siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito**

Arturo Roig re-construye tres humanismos: paternalista, ambiguo y emergente, tomando al hecho colonial como fundamento histórico para su explicación, en la región andina y en la “expe-

riencia ecuatoriana". Para su comprensión propone dos momentos en la relación Metrópoli y Colonias: La "primera conquista" que coincide con el desarrollo del humanismo renacentista, y la "segunda conquista" que se vincula con la política de los Borbones. La primera, se inscribe en los intereses de la Casa de Austria, conectados con el desarrollo de autonomías con cierto carácter feudal. La segunda, responde a un estado centralizado, organizado bajo "una unidad Imperial dentro de los ideales de un estado pre-moderno que antes no se había alcanzado. Las primeras manifestaciones de crisis en América de este proyecto imperial son coincidentes con el tercer humanismo, el ilustrado, a pesar de los esfuerzos de la Corona, por sostener la ideología monolítica vigente [...] en la etapa de nuestro barroco" (Roig, 1984b: 28).

Para el filósofo ecuatoriano, Bolívar Echeverría, la determinante histórica que explica esta relación y produce la especificidad de las formaciones latinoamericanas es la articulación entre capitalismo y modernidad. El proceso europeo da cuenta de un acoplamiento o relación armónica y sólida entre estas dos estructuras; en cambio, América Latina se caracteriza por dos hechos: primero, un desajuste entre capitalismo y modernidad; y segundo, el mestizaje como una estrategia de supervivencia. El desacoplamiento se expresa en una relación muy frágil entre capitalismo y modernidad. Por ello, no hay una modernidad, sino varias<sup>2</sup>; ocasionando, una pluralidad de identidades que se oponen, pero conviven en una unidad, producto de un "mestizaje barroco".

### *1. Humanismo europeo aplicado a los sujetos de la dominación*

Las manifestaciones del primer humanismo, el renacentista caracterizado como humanismo *paternalista*, se dan entre mediados del siglo XVI hasta comienzos del XVIII, a raíz del despojo y aniquilamiento de la humanidad del indígena. Surge desde la voz de un conjunto de sacerdotes, entre ellos, Bartolomé de Las

---

<sup>2</sup> Según Bolívar Echeverría hay cuatro: "modernidad barroca", "ilustrada", "republicana-nacional" y la "de la globalización neoliberal" (2006: 208).

Casas, que percibieron la necesidad de sustentar las condiciones ontológicas de posibilidad para llevar a cabo la evangelización y la castellanización de los indígenas, ya que desde el vacío ontológico o carencia de alma, no se podía ejecutar una “evangelización pacífica”, equivalente a la relación padre e hijo. Según Roig, “se desarrolló en ellos una forma de heterorreconocimiento de la humanidad del indígena que se sustentaba sobre una exigencia de conservación de formas de vida autónoma de la población conquistada” (Roig, 1984b: 28). El punto de contacto con el humanismo renacentista europeo radica en que todo individuo está en condiciones de cumplir con los deberes hacia Dios y el prójimo, desarrollando sus propias facultades físicas e intelectuales, dadas por naturaleza.

El proyecto colonizador, antes de construir las ciudades tenía presente el principio rector del ejercicio de “poder”, como expresión mandante del Rey, para legitimar el “orden”: “El *orden* debe quedar estatuido antes de que la ciudad exista, para así impedir todo futuro desorden, lo que alude a la peculiar virtud de los signos de permanecer inalterables en el tiempo” (Rama, 1998: 21); aunque los hombres y las cosas continúen su ritmo cambian- te en las diferentes geografías.

Las manifestaciones del humanismo paternalista fracasaron, y en la realidad triunfó Ginés de Sepúlveda; sin embargo, la premisa ontológica sustentada por Bartolomé de Las Casas recuperó la humanidad del indígena, condición que permitió la evangelización y castellanización; lo que no implica desconocer la lucha de los indígenas en 1592, en Quito en el “motín de las alcabalas”.

Según el maestro Roig, las expresiones del humanismo renacentista en Quito tienen relación con las formas de pensamiento de una escolástica muy pobre, circunscritas a un medievalismo pre-tridentino. Esta concepción monacal se practicó en las universidades a fines del siglo XVI y comienzos del XVII (1594-1662). Si bien estuvieron ubicadas en la ciudad, como centros de poder colonial; sin embargo, su mirada estuvo en la evangelización de la población indígena, por lo que son instituciones de

carácter misionero. Junto a los estudios teológicos se encontró el estudio de las lenguas, como el latín, el castellano y la inclusión del quichua. Este trilingüismo es un signo del humanismo renacentista. Otro elemento es la "crítica" que está presente en la *Gramática* quichua de Fray Domingo de Santo Tomás, en 1551.

La debilidad de la escolástica quiteña de la época "dejó libres las formas de expresión del pensamiento humanista, que si bien encontró un lugar [...] en el seno de las universidades monacales misioneras, fue en todo momento un saber de tipo extra-académico, expresión de una realidad que difícilmente podía ser descripta y criticada desde los cánones tradicionales de la *disputatio*" (Roig, 1984b: 32).

La tesis que propone el maestro Roig es que el pensamiento humanista no surge de la escolástica, sino de la crítica efectuada por los "aristotélicos independientes", no escolásticos –entre ellos Ginés de Sepúlveda–; ésta hizo posible la Escolástica restaurada o renacida, coetánea con el humanismo barroco. De otro lado, la ciencia experimental surgida de los humanistas del Renacimiento europeo proporcionó a esa misma escolástica el "espíritu" de modernidad que se expresará más adelante. Tanto esa "crítica" como esa "ciencia", que se gestaron en las escuelas no se distanciaron de la teología.

Roig pone énfasis en el análisis de las escuelas artesanales porque allí se practicó una revalorización de lo humano, en tanto las formas de racionalidad se expresaron a través del lenguaje de la artesanía, entendida como autorreconocimiento de sí mismo; inclusive el filólogo, a su manera, fue un artesano hábil para la crítica y la lectura del Evangelio. En este contexto, citamos a Fray Domingo de Santo Tomás, quien elaboró la *Gramática* quichua; a Fray Jodoco Ricke, quien, cuando llegó a Quito, creó la escuela artesanal indígena en 1550 e inicia la construcción del templo de San Francisco, que según los estudiosos responde al "manierismo" del Renacimiento europeo tardío; a Fray Pedro Bedón, quien en 1563 creó la escuela artesanal llamada Cofradía del Rosario.

Textos como el de Fray Gaspar de Villarreal, titulado *Gobierno eclesiástico pacífico*, editado en 1657 y el de Alonso de la Peña y Montenegro, *Itinerario para párroco de indios* del año 1648, son considerados textos típicos del humanismo paternalista. Dentro de esta tendencia no se puede dejar de lado el misticismo presente en las figuras quiteñas de Fray José de Maldonado y Sor Gertrudis de San Idelfonso.

## II. "Reconocimiento" y autorreconocimiento del "nuevo" sujeto histórico

En la segunda mitad del siglo XVII conforme se van configurando las clases sociales, surge un "nuevo" sujeto histórico: el terrateniente criollo, que se constituyó en una entidad de "reconocimiento" y autorreconocimiento, y en lo posterior determinará las expresiones humanistas barrocas e ilustradas, como manifestaciones del "ciudadano".

El barroco fue una época de contrastes y *ambigüedades*, de intereses entre "europeos" y "americanos" y entre órdenes religiosas; los mestizos expresaron su inclinación al aliarse con los criollos terratenientes. La ciudad se distanció del campo y la estratificación y jerarquización de castas se acentuaron. Por otro lado, la crisis económica de la Real Audiencia de Quito –y de toda la región Andina– fue en ascenso, porque la producción obrajera no resistió la importación de lana que llegó desde Inglaterra. Mientras existía la pobreza de la plebe ciudadana, de los indígenas, mestizos, blancos pobres, se exhibía el lujo y la magnificencia de los templos cubiertos con el oro de los religiosos y de los terratenientes, basta citar La Compañía de Jesús y la ostentación de las casas de la ciudad. Si la conquista creó un vasallaje para justificar los tributos al Rey; el "nuevo" surge de un sujeto que se sentía:

orgullosa de ser vasallo del Imperio, pero con la pretensión de gozar de un lugar dentro del régimen de centralización aceptado [...] El nuevo vasallo americano, que participaba de los ideales de la hidalguía, en el sentido social de ser 'hijo de algo', constituía parte de los beneficios del



sistema colonial, aun cuando estuviera frenado en sus ambiciones de riqueza y de poder político por su misma situación colonial (Roig, 1984b: 37).

Este contexto social demandó la construcción de un discurso en el que todos los “ciudadanos” coincidieran, y a la vez, se diferenciaran; por esta razón, se vuelve “plástico”, sin referentes históricos. Según Roig, “primó sobre el significado, el significante o, si se quiere, se enriqueció de manera estupenda la materialidad de los signos a costa de sus valores semánticos que dejaron de pesar por sí mismos” (*Ibidem*). Basta nombrar las diferencias entre la iglesia de La Compañía de Jesús, caracterizada por el retablo, los adornos en oro y pan de oro, la columna retorcida, entre otros elementos y la austeridad de la de San Francisco de Quito.

La primacía del significante produjo un “juego” entre lo implícito y lo explícito, lo oculto y lo manifiesto, a través de la construcción simbólica ideologizante del discurso. Sin embargo, para Roig el logro más importante fue articular las “formas expresivas en que la palabra del sermón, el sonido de la música sacra y el claro-oscuro del ambiente interior del templo, llegaron a constituir un todo orgánico y estructural” (Roig, 1984b: 38).

La ciudad barroca creó un lenguaje ciudadano que se distanció de la plebe urbana y de los indígenas. De esta manera, el quichua perdió la posibilidad de desarrollarse, imponiéndose el castellano como una política colonial. Cabe citar a Jacques Derrida cuando dice: “toda cultura es originariamente colonial [...] Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna ‘política’ de la lengua. La dominación, es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos” (Derrida, 1995: 57). Como ejemplo, en el campo de las letras está la poesía gongorina de Jacinto de Evia en 1675, y la de Juan Bautista Aguirre en 1750.

La ciudad concentró el poder colonial y se amuralló a través de sus instancias de dominación, armónicamente dispuestas en-

tre los poderes terrenales y celestiales: “la Audiencia y la Cancillería Real, El Cabildo, Justicia y Regimiento, El Juzgado de Bienes de Difuntos, el Obispo, el Cabildo Eclesiástico, el Juzgado Eclesiástico” (Terán, 1992: 155). La ciudad estaba construida bajo un orden estamental en el que se anteponian los funcionarios y los eclesiásticos a otros sectores privilegiados como: “encomenderos con renta en tributo, Capitanes y mercaderes de mayor y menor cuantía. Un incipiente proceso de ennoblecimiento y unos visibles signos de fidelidad al Rey le habían dado a Quito, la ‘Muy noble y muy leal’, las condiciones para merecer la categoría de ciudad” (Terán, 1992: 154). Este orden de la ciudad fue garantizado por el Rey, legitimado a través del emblema de las Armas Reales, talladas en piedra en la entrada del Cabildo quiteño y decorada con adornos barrocos.

Quito en el siglo XVII se configuró como un espacio para el ritual público de carácter barroco; por ejemplo, los eventos públicos como el teatro “crearon también los espacios de fastuosidad y solemnidad necesarias para desplegar los signos de la estratificación. El sistema de precedencias en la ritualidad pública [...] apuntaba en ese sentido” (Terán, 1992: 167). El orden religioso fue el sustento sobre el que se levantaron los diseños geopolíticos de las élites.

Para Bolívar Echeverría, si el siglo XVI fue de caos civilizatorio y de aniquilamiento de las comunidades indígenas; en cambio, el XVII fue “creativo”, en el sentido de que los sobrevivientes, asentados en las urbes españolas tuvieron que re-crear formas de vida europeas en América, a sabiendas de su condición de vencidos y sobre los restos de su identidad, momento en que se crea una identidad mestiza, convirtiéndose en sujeto de este proceso: “el código identitario europeo *devora* el código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse*, en la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad [...] Este es el comportamiento típicamente *barroco*: ‘inventarse una vida dentro de la muerte’” (Echeverría, 2006: 214).

Al parecer, tanto Arturo Roig como Rosemary Terán y Bolívar Echeverría, coinciden en que en el siglo XVII se configura la identidad barroca, sobre un tejido social abigarrado, conflictivo y ambiguo, como característica de la formación de la Audiencia de Quito. Creemos que se trata de un “mestizaje colonial”<sup>3</sup>.

La relación que comúnmente se ha sostenido entre el barroco y la Contrarreforma es aplicable a las condiciones de España y difícilmente a América. En América no hubo Reforma, y al haber una unidad de la Iglesia, no podemos hablar de una Contrarreforma. Lo que se debe tener en cuenta, al decir de Roig, es que tanto la cultura barroca como la Contrarreforma se desarrollaron en América, y en particular en la Audiencia de Quito, “cuando en España se había llegado ya a formas del ultrabarroco y se había pasado a la etapa llamada de la ‘Segunda Contrarreforma’ en la que había perdido fuerza la problemática teológica, para adquirir importancia la teoría política, en particular la relativa a la naturaleza del Estado” (Roig, 1984b: 40). En América, el discurso barroco si bien reflejó contrastes, no es menos cierto que ante todo preservó la unidad religiosa y la relación con la Monarquía.

Es un lugar común afirmar que la Contrarreforma fue la ideología de la Compañía de Jesús. Al respecto, Roig considera que la escolástica jesuítica en América tendió a frenar las tesis de Francisco Suárez que podían afectar la doctrina de la *potestas indirecta*, característica de la “Segunda Contrarreforma”. Lo peligroso no fue tanto la idea de que el origen de la soberanía radicara en el pueblo, como sostenía Suárez, cuanto la diferencia metafísica y teológica entre el poder eclesiástico –de origen divino– y el poder temporal; diferencia que apuntaba a disminuir la soberanía del monarca, porque al considerarlo como representante del pueblo, su estatus disminuía frente al eclesiástico.

El saber escolástico jesuítico de la época, sin disminuir sus avances en el campo de la física, se limitó a un discurso humanis-

---

<sup>3</sup> El concepto de “mestizaje colonial” es desarrollado por Silvia Rivera-Cusicanqui y Raúl Barrios Morón, en Albó y Barrios, 1993: 29.

ta, mediado por la teología y la moral, y se expresó en la doctrina del “probabilismo”, relacionado con una escolástica ecléctica, que reforzó el discurso *humanista ambiguo*; ayudó a ablandar el absolutismo político, favoreciendo el desarrollo de la “clase” terrateniente hacendaria, dentro de la cual estaba La Compañía de Jesús; así como también favoreció a los criollos y mestizos que se aliaron en contra de los indígenas, y a la consolidación de una sociedad verticalista.

La expulsión de La Compañía de Jesús en 1767, se da cuando la Contrarreforma, como ideología jesuítica, había puesto en crisis la noción de Estado, al crear en América un “estado dentro del estado”. Con esto el “probabilismo” se transformó en doctrina sospechosa, generando una respuesta en su contra; la Corona frente al poder eclesiástico respondió a través de la doctrina “regalista”, base del desarrollo de los intereses de los terratenientes criollos, quienes fueron los beneficiarios de la expulsión, al comprar sus cuantiosas fortunas.

La teología política de la Compañía de Jesús –según Echeverría– fue modernizar la vieja concepción de una Iglesia alejada del mundo terrenal, y vincularla al desarrollo del capital. Para ello, tuvo que cambiar el concepto de vida terrenal, no mirándola como un valle de lágrimas, sino como el lugar de gratificación del cuerpo y del alma y el de Dios, entendiéndolo como un Ser que se puede revelar a otras culturas. Dos conceptos que construyen un discurso ambiguo: “es el discurso filosófico, el discurso de la razón volcada en contra de toda verdad revelada, pero como discurso que está allí para justificar precisamente una verdad revelada; el discurso de la no-revelación puesto a fundamentar la revelación” (Echeverría, 2011: 78).

Esta contradicción muestra la re-construcción de un Dios que ya no es el medieval. En otros términos, su proyecto fue construir una modernidad “conscientemente planeada”, frente a una modernidad “ciega” del mercado capitalista; esta situación hizo que a mediados del siglo XVIII, el Despotismo Ilustrado la viera como su principal enemigo. Su derrota fue la de una utopía neocatólica

que se puso a competir con la modernidad del capital. Roig y Echeverría coinciden en que el comportamiento de La Compañía de Jesús, se corresponde a una modernidad de lo barroco.

Hay una reconstrucción criolla de lo europeo, que se expresa en el proceso de constitución del mestizaje cultural ocurrido en el siglo XVII. Ninguna de las dos culturas podían sobrevivir de manera independiente; y, sin embargo, ambas se necesitaron para construir un orden diferente y son los criollos de los estratos bajos (aindiados y amulatados) los que intentarán restaurar lo posible, es decir, la cultura europea, alimentando los signos de esta cultura con los restos del código prehispánico y africano: “son ellos quienes 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, 2011: 82).

### *III. El humanismo ilustrado, expresión del humanismo católico*

La política de los Borbones se centró en el desarrollo capitalista de España, lo que implicó un reordenamiento de su política colonial; por ejemplo, se empeñó en cerrar las vías de tránsito del excedente logrado en América hacia Inglaterra y Francia; frente a la crisis de la producción textil y de la explotación minera, se asignó a las colonias el rol de proveedoras de materias primas y consumidoras de sus productos manufacturados; sobre estas actividades se crearon medidas centralistas de carácter tributario. A la vez, se dispusieron medidas administrativas, creando Virreinos como el de Nueva Granada en 1717 y el del Río de la Plata en 1776, para un control directo del excedente. También, se crearon unidades menores como las Intendencias, disolviendo los Corregimientos por ser la causa de los levantamientos indígenas, y las Alcaldías, que tuvieron como objetivo aumentar los ingresos fiscales.

A este tipo de reformas se sumó otra, la difusión de “nuevas ideas” que sustituyeran las ya obsoletas que obstaculizaban el avance de las “ciencias útiles”. Se enfatizó en la necesidad de

cambiar los contenidos de la enseñanza, clausurando los metafísicos y teológicos impartidos, anteriormente, sustituyéndolos por unos nuevos, basados en lo "real" y orientados a ser útiles para la agricultura y las artesanías; por esta razón se crearon las "Escuelas de Amigos del País", que ya funcionaron en España con un "espíritu" modernizador.

También se implementaron medidas de salud pública para erradicar pestes, y el reasentamiento de grupos humanos, con el objetivo de tener un control exhaustivo de la población: saber cuántos españoles, criollos, mestizos, indígenas estaban en condiciones de pagar los tributos. En este contexto, las reformas de los Borbones favorecieron a los perceptores de diezmos, rentas y derechos cobrados en especies, a los comerciantes y a los manufactureros.

Los Borbones trataron de aprovechar el momento de crisis de sus colonias para implementar su proyecto; pero, al momento, ya estuvieron en gestación los intereses de los criollos, los mismos que no coincidieron con los de la Metrópoli. Una de las expresiones de la incomodidad entre estos sectores fue la llamada "revolución de los estancos" en 1765. Por otra parte, hay que considerar las luchas indígenas y campesinas como la de Tupac Amaru en 1780 que fueron en contra de las medidas tributarias impuestas por la Corona y en contra de la explotación de los criollos. En la Real Audiencia de Quito, en 1764, los levantamientos en Riobamba, Calpi, San Luis, Licán y otras poblaciones amenazan con un "destripamiento general y un envenenamiento de aguas" (Albornoz, 1971: 21) ocasionado por el impuesto llamado de la "Nueva Gabela". Para algunos historiadores estas luchas tuvieron un carácter anticolonial porque plantearon el desconocimiento al Rey.

Según Roig, el humanismo *ilustrado* "se presentó como un regreso a posiciones y fuentes que habían tenido vigencia en la etapa del humanismo renacentista. En otros aspectos, sería la normal continuación de actividades establecidas en el período barroco" (Roig, 1984: 44). Este tipo de humanismo se desarrolló

en condiciones en que España quiso constituirse en Imperio Colonial Moderno, y en medio de la crisis económica de la Real Audiencia; esto hizo que “regresara” al autonomismo de la primera época, pero no dentro de concepciones semif feudales, sino como la primera manifestación de una conciencia burguesa.

La posición antipopular y aristocratizante profundizó el rechazo a las manifestaciones de la cultura indígena, por ejemplo, el quichua se perdió y se volvió al trilingüismo, pero esta vez fueron el griego, el latín y el castellano, los que se impusieron. El espíritu misionero perdió vigencia. Las universidades monacales habían entrado en crisis en la primera mitad del siglo XVIII, y a partir de 1788 el Estado se encargó de la enseñanza universitaria.

La ilustración legitimó al antiguo vasallo con el nombre de “ciudadano”; esta noción anticipó el desarrollo de sociedades modernas, en tanto respondió a una nueva concepción del Estado. De otro lado, surgió el “ciudadano” en la acepción de hombre de letras, independiente de la vida académica. Se trató de intelectuales pertenecientes a la aristocracia criolla y profesionales mestizos de origen humilde que accedieron a la cultura, quienes crearon las “sociedades económicas de amigos del país”, con la aceptación de Carlos III.

En la Real Audiencia de Quito, Eugenio Espejo en su libro *Defensa de los curas de Riobamba* en 1786, propuso su creación. Efectivamente, por orden del Presidente de la Audiencia, Luis Muñoz de Guzmán, se creó la “Sociedad Patriótica de Amigos del País” de Quito, cuyo estatuto se publicó el 17 de febrero de 1792. En el mismo año, salen siete números del periódico de la Sociedad, cuyo título es *Primicias de la Cultura de Quito*, escritos por su secretario el Dr. Eugenio Espejo. La Sociedad tuvo una vida cortísima, desde noviembre de 1792 a noviembre de 1793, momento en que se conoce que Carlos IV prohíbe su funcionamiento.

Probablemente, *Primicias de la Cultura de Quito*, fue la representación más elaborada de la Ilustración quiteña, porque no sólo constituyó el órgano de difusión de las luces y la cultura, sino porque se convirtió en la instancia de dirección intelectual, moral, política y económica de la Audiencia. Espejo habla desde esta posición:

Llevemos más arriba la serie de nuestras reflexiones, y bendigamos al Ser Eterno, porque le agradó desterrar de la Europa los siglos bárbaros; comunicar las luces destinadas á descubrir nuevos objetos; fijar en ella conocimientos menos dudosos; y hacerla el seno de donde fluye al resto del globo un manantial precioso de educación, de gusto y de cultura. Parece que ha llegado el momento en que Quito participe de este beneficio [...] desde esta infancia de su ilustración, es que Quito quiere dar á conocer á la República literaria los esfuerzos que hace, y los pasos que da hacia el Templo de la Sabiduría (Espejo, 1912: 5).

Para el filósofo argentino, La Sociedad Patriótica de Amigos del País de Quito fue "un nudo de contradicciones débilmente sujetado y bien podríamos aventurarnos a decir que no hizo falta que el rey español la suspendiera para que dejara de funcionar" (Roig, 1996: 41). Sin embargo, las manifestaciones de la Ilustración quiteña generaron una conciencia histórica sobre su atraso, que Eugenio Espejo expresa a lo largo de toda su producción intelectual. También, contribuyó al nacimiento de la historiografía, asumida por Juan de Velasco en su obra *La Historia del Reino de Quito*, escrita en 1788; pero, al decir de Roig, el humanismo ilustrado fue

una de las formas que tomó el humanismo cristiano hispanoamericano. Si bien la noción de 'ciudadano' traía consigo una cierta secularización, ésta no llegó a quebrar, por lo menos en la segunda mitad del siglo XVIII, ideales sociales y políticos que tenían sus fuentes en la tradición cristiana y más aun, católica (Roig, 1984b: 47).

Los diez años que Arturo Andrés Roig trabajó en Ecuador fueron fructíferos, porque sembró la semilla de otros horizontes de



sentido para nuestro filosofar; razón suficiente para que el Estado Ecuatoriano, por intermedio del Ministerio de Educación y Cultura, le concediera la "Condecoración al Mérito Cultural de Primera Clase" en 1983. La Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, le designó Profesor Honorario en 1994, dos acontecimientos de la larga lista de reconocimientos en Ecuador.

Finalmente, anotamos el criterio de Joaquín Hernández, quien considera que su obra "constituye la etapa más importante, si no la única del pensamiento ecuatoriano del siglo XX en lo que toca a investigación, sistematización y publicación. Es una pregunta pendiente, ojalá un debate, por qué después de esta etapa, la filosofía en el país ha casi desaparecido, goza del menosprecio de los tecnócratas y es considerada irrelevante" (Hernández, 2012).

Su legado está en el compromiso de quienes hacemos filosofía crítica de la cultura, de continuar investigando las múltiples expresiones del "ser", en momentos en que la cultura latinoamericana y mundial se encuentra en medio de las esquirlas de "un" sujeto que clama por la reconstitución de su dignidad humana.

## **Bibliografía**

- Albornoz, Oswaldo. 1971. *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Guayaquil. Editorial Claridad.
- Derrida, Jacques. 1997. *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Buenos Aires. Manantial.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Barrios Morón, Raúl. 1993. en Albó Xavier/Barrios Raúl (Coord.). *Violencias encubiertas en Bolivia* N° 1. La Paz. CIPCA-ARUWIYIRI.
- Echeverría, Bolívar. 2006. *Vuelta de siglo*. México. Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar. 2011. *La modernidad de lo barroco*. México. Ediciones Era.

- Espejo, Eugenio. 1912. "Voto de un Ministro Togado" en *Escritos*. T. I. Quito. Imprenta Municipal.
- Espejo, Eugenio. 1912. "Defensa de los Curas de Riobamba" en *Escritos*. T. III. Quito. Imprenta Municipal.
- Espejo, Eugenio. 1912. "Primicias de la Cultura de Quito" en *Escritos del Doctor Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo*. Quito. Imprenta Municipal.
- Foucault, Michel. 2007. *Sobre la Ilustración*. Madrid. Editorial Tecnos.
- Hernández, Joaquín. "Arturo Andrés Roig", publicado en Diario *Hoy*, 08/Mayo/2012. <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/arturo-andres-roig-545760.html>
- Pérez Zavala, Carlos. 2012. "A la memoria del maestro..." en *Pucara. Revista de Humanidades* N° 24. Cuenca. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Universidad de Cuenca.
- Rama, Ángel. 1998. *La Ciudad Letrada*. Montevideo. Arca.
- Roig, Arturo Andrés. 1984a. "El humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*. T. 18. Quito. Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional.
- Roig, Arturo Andrés. 1984b. "El humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*. T. 19. Quito. Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional.
- Roig, Arturo Andrés. 1996. *La "Sociedad Patriótica de Amigos del País" de Quito*. Jorge Núñez Sánchez, editor/ Universidad Estatal de Bolívar/Centro para el Desarrollo Social.
- Roig, Arturo Andrés. 1977. *Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana*. Quito. Universidad Católica del Ecuador.
- Terán, Rosemarie, 1992. "La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII", en *Ciudad de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, Kigman Garcés, Eduardo (comp.) Quito. Centro de Investigaciones Ciudad.