

## Por un estilo racional y saludable: la crítica a la oratoria sagrada en Eugenio de Santa Cruz y Espejo

**Cristina Beatriz Fernández**

Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Centro de Letras Hispanoamericanas (CELEHIS) - Facultad de Humanidades

Mar del Plata, Argentina

[cristina.fernandez@conicet.gov.ar](mailto:cristina.fernandez@conicet.gov.ar)

[cristinabeatrizfernandez@gmail.com](mailto:cristinabeatrizfernandez@gmail.com)

### Resumen:

*El nuevo Luciano de Quito* de Eugenio Espejo (Ecuador, 1779) reflexiona sobre la oratoria sagrada en la búsqueda de un estilo *racional y saludable*, opuesto a la prosa de los sermones al uso, marcada tanto por la impronta de la educación jesuita como por su filiación en el discurso barroco, latinizante y gongorino. Por ello, la polémica de estilo deviene en una evaluación de los modos de transmisión, en el sistema educativo colonial, de las tradiciones discursivas en las que se configuran los saberes de la época, en un momento en que el reformismo borbónico deja sentir su impacto.

**Palabras clave:** Eugenio Espejo, Nuevo Luciano, oratoria, razón, estilo

\*\*\*\*\*

### I. El texto y su historia

El nuevo Luciano de Quito o despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura, es un texto que comenzó a circular en forma manuscrita en 1779 y cuya autoría se debe a Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Para Philip Astuto, su editor moderno, esta obra representa la crítica más antigua sobre estética producida en territorio hispanoamericano, precisamente porque dedica algunas de sus conversaciones a discutir sobre retórica, poesía y la cuestión del buen gusto (Astuto: 74). Más recientemente, Nelson Osorio Tejeda lo considera inscripto en una tradición más amplia, conformada por varios escritos que pueden leerse como antecedentes coloniales de la crítica literaria en América Latina, entre los cuales se cuentan textos como el Discurso en loor de la poesía (1608), el Epítome de la Bibliotheca Oriental y Occidental de Antonio de León Pinelo (1629), el Apologético en favor de D. Luis de Góngora, Príncipe de los poetas lyricos de España: contra Manuel Faria y Sousa, Cavallero portugués, de Juan de Espinosa Medrano (1662), los comentarios de poemas incluidos en el Triumpho Parthénico, compilado por Carlos de Sigüenza y Góngora (1683), la Bibliotheca Mexicana sive eruditorum historia virorum, qui in America Boreali nati (1755) de Juan José de Eguara y Eguren, la Carta persuasiva [...] sobre asunto de escribir la historia literaria de la América Meridional (1768) de José Eusebio Llano Zapata y, del mismo autor, la “Posdata” a la “Carta al Marqués de Villa Orellana Gobernador de las Armas en el Reino de Quito” (1758) – que incluye información sobre las mujeres escritoras de la época–, la Bibliotheca Americana. Catálogo de los autores que han escrito de la América en diferentes idiomas y noticia de su vida y patria, años en que vivieron, y obras que escribieron (1791) de Antonio de Alcedo y Bejarano, el Arca de Letras de José Antonio Navarrete (fines del siglo XVIII) o la Biblioteca Hispano-Americana Septentrional, o Catálogo y noticias de los literatos que, o nacidos o educados o florecientes en la América Septentrional Española, han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa (1816). En este heterogéneo conjunto, “se pueden encontrar tanto trabajos de investigación (catálogos, registro de datos, documentación, etc.), como de crítica de textos (exégesis textual, valoración, etc.) y trabajos de reflexión teórica (sobre el origen de la poesía, función de las bellas letras, etc.)” (Osorio Tejeda: 54). A su vez, si se tiene en cuenta que en América Latina siempre hubo un “permanente diálogo entre la historia literaria y la historia de las ideas” (Osorio Tejeda: 41), no sorprenderá descubrir que el debate que tiene lugar en las páginas del Nuevo Luciano, que se abre como una conversación estética y retórica sobre la oratoria sagrada, adquiere un estatuto epistemológico al convertirse en una evaluación de los criterios de elección de saberes y su transmisión en el sistema educativo colonial. Eso se visibiliza claramente en la edición de la Biblioteca Ayacucho, que ha compilado El Nuevo Luciano y otros dos textos de Espejo, Marco Porcio Catón y La ciencia Blancardina, en un solo volumen, bajo el título de Obra educativa.

Recordemos que el *Nuevo Luciano* apareció, tal como dijimos, en 1779, manuscrito, puesto que la única imprenta en Quito pertenecía a los jesuitas, y había sido embargada en 1767. Varias copias manuscritas del *Nuevo Luciano* circularon en América y algunas llegaron a España (Osorio Tejeda: 52).<sup>1</sup> Lo firmaba el Dr. Don Javier de Cía, Apéstegui y Perochena, Procurador y Abogado de Causas desesperadas, seudónimo del autor, Eugenio Espejo. En este diálogo,

---

<sup>1</sup> Las distintas copias existentes del manuscrito están indexadas en el prólogo de Philip Astuto a la edición de la Biblioteca Ayacucho (Espejo: XXX – ss.). El *Nuevo Luciano* se imprimió recién en 1912.

los argumentos a favor y en contra de ciertas formas retóricas son enunciados por las voces de los dos personajes, cada uno de los cuales se caracteriza, fundamentalmente, por la solidaridad entre una forma de pensamiento y el empleo de un estilo de lenguaje determinado.

En el Prefacio, que sigue a la dedicatoria del libro, se describe la situación que da origen al diálogo: el 20 de marzo de 1779, asiste a la catedral “un hombre, en cuya boca se oye frecuentemente la máxima horaciana: *Odi profanum vulgus et arceo*”.<sup>2</sup> Su objetivo, escuchar el sermón de Dolores del Dr. Don Sancho de Escobar, predicador afamado que alcanza en la ocasión “general admiración”, aunque el narrador no encuentra motivos para los hiperbólicos elogios. Para desmitificar a la clase de oradores que, como el Dr. Escobar, concitan la atención acrítica de sus vecinos, expone sus argumentos mediante la ficción dialógica que protagonizan el ex-jesuita Dr. Mera, “hombre de instrucción y de letras” y el Dr. Murillo, “sujeto estrafalario en el estilo, desatinado en sus pensamientos, y envuelto en una infinidad de especies eruditas, *vulgares* y colocadas en su cerebro con infinita confusión” (Espejo: 7. La bastardilla es nuestra). Cabe aclarar, a estas alturas, que los tres personajes en cuestión remiten a sujetos de existencia real en el Quito de esa época: según información de Philip Astuto, Sancho de Escobar nació en Quito en 1716, ingresó en la Compañía de Jesús pero luego salió de ella, se recibió de abogado en la Universidad de Santo Tomás y llegó a tener fama notable como orador sagrado. De hecho, el *Sermón de Dolores*, el hipotexto de este diálogo, fue predicado efectivamente en la catedral de Quito el 20 de marzo de 1779 (Astuto: 56 – 57).<sup>3</sup> Luis Mera nació en Ambato en 1736, entró en la Compañía de Jesús y salió de ella ya ordenado sacerdote; Miguel Murillo y Loma ejercía la medicina en Quito, al igual que el propio Eugenio Espejo. La alternancia entre las voces de Mera y Murillo será la matriz estructurante del libro, organizado en nueve diálogos que ficcionalizan una serie de conversaciones que tienen lugar en días consecutivos entre los dos personajes. A partir de la cuestión retórica que oficia como punto de partida, la crítica al estilo de un sermón, cada personaje interviniente en el diálogo representará, simultáneamente, un *estilo* y un proyecto pedagógico (Tedeschi: 456).

Sintetizando un poco la cuestión, podría afirmarse que el *Nuevo Luciano* está alentado por una suerte de afán reformista en materia educativa. Esto se relaciona, lógicamente, con el proceso gradual que experimentaron tanto la España ilustrada y borbónica como sus colonias americanas, tendiente a desplazar de los planes de estudio los viejos saberes escolásticos en favor de las ciencias positivas, un proceso que buscaba privilegiar los conocimientos científicos desde una visión utilitarista, entendiéndolos como una herramienta que podía ponerse al servicio de la reforma del Estado. Esta política de reforma en materia educativa que proponía la monarquía borbónica estaba orientada por ideales cercanos a la ilustración filosófica, que tenía en España representantes como Jovellanos o Feijóo, un autor que tuvo una paradójica influencia en las distintas polémicas que tuvieron lugar en el período ilustrado en las colonias americanas: por una parte, colaboró en difundir ideas filosóficas y científicas que eran heterodoxas desde la perspectiva de la escolástica, pero por otra, sus ideas estaban “sensiblemente” retrasadas respecto del desarrollo del pensamiento contemporáneo europeo (Weinberg: 93).<sup>4</sup> Pues bien, fue la inercia de las universidades en cambiar los contenidos de sus enseñanzas para ponerse a tono con las nuevas políticas la que motivó esta clase de alegatos pues, a pesar de que en 1769 Carlos III había ordenado la reforma de los planes de estudio de todo su reino, tanto en la península como en los territorios americanos el nuevo pensamiento científico sólo logró abrirse paso, y no sin dificultad, por fuera de las aulas universitarias, en las llamadas Sociedades de Amigos del País, en los Jardines Botánicos –donde los había– y en torno a las expediciones científicas que recorrieron por ese entonces el subcontinente (Arboleda y Soto Arango: 347; Weinberg: 93).<sup>5</sup>

A su vez, la escritura de este diálogo está signada por el cataclismo que significó, en los territorios americanos, la expulsión de los jesuitas. Al momento en que el *Nuevo Luciano* comenzó a circular en forma manuscrita –lo repetimos: 1779– los jesuitas habían sido expulsados de España y de los territorios americanos. Resulta significativo en relación con esto, que el libro esté dedicado a Don José Diguja, quien había sido Presidente, Gobernador y Comandante General de la Real Audiencia y Provincia de Quito, entre otros cargos políticos, militares y honoríficos.<sup>6</sup> De este personaje se destacan su “beneficencia, virtud, piedad y religión” (Espejo: 4) y el ejercicio prudente del gobierno, que había conseguido asegurar al rey “la fidelidad de los vasallos” de Quito (Espejo: 6). A este mismo presidente de la Real Audiencia de Quito le había tocado en suerte, en 1767, es decir, doce años antes de la aparición del *Nuevo Luciano*, ejecutar la orden real de expulsión de los jesuitas del territorio a su cargo, muy a pesar de su “piedad y religión”.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Traducción del editor: aborrezco al vulgo profano y lo aparto de mí. Horacio, *Odas*, III, 1, 1 (en Espejo: 169).

<sup>3</sup> Aunque el *Nuevo Luciano* se presenta como un texto derivado del *Sermón de Dolores*, este último no se encuentra transcrito en el diálogo de Espejo.

<sup>4</sup> De hecho, hay otros escritos en la misma línea ideológica que se han señalado como antecedentes del *Nuevo Luciano*, como el *Verdadeiro método de estudar para ser útil a la república* (1746) de Luis Antonio Verney.

<sup>5</sup> Para la situación de la educación en el Quito colonial, véase Astuto 1969: 36 – ss.

<sup>6</sup> Nombrado presidente de la Real Audiencia de Quito en 1764, cargo del que tomó posesión en 1767 y que concluyó en 1778.

<sup>7</sup> Los jesuitas fueron expulsados de Portugal en 1759, de Francia en 1762, de los territorios hispánicos en 1767 y el papa Clemente XIV suprimió la Compañía en 1773, atendiendo a las presiones diplomáticas de España, que sería restaurada por Pío VII en 1814. Se estima que los jesuitas expulsados del continente americano fueron 2.606. Las acusaciones contra los jesuitas tenían que ver con su doctrina moral, que algunos consideraban laxista y que tropezaba con el rigorismo jansenista, propio de los sectores eclesiásticos reformistas, así como con su teoría política, reticente al fundamento y a la práctica del absolutismo y opuesta al regalismo, como

Por ello, también es posible leer el *Nuevo Luciano* como un texto nacido al calor de los procesos de reforma internos al pensamiento católico, y promovidos por el papado, particularmente, en ese mismo siglo, por Benedicto XIV. Es decir, un texto vinculado tangencialmente con la producción teológica de carácter ilustrado que cobró vigor luego de la expulsión de los jesuitas y que derivó, en muchos casos, en propuestas de reformas en los planes de estudio, propuestas que tuvieron entre sus agentes más destacados a José Pérez Calama,<sup>8</sup> Pablo Antonio José de Olavide, Mariano Rivero, Toribio Rodríguez de Mendoza y el mismo Eugenio Espejo (Saranyana: 39 – 41; Contreras Gutiérrez: 80). En ese sentido, la exégesis de un texto como el *Nuevo Luciano* requiere aquilatar una serie de variables que son peculiares de las modalidades que adoptó el pensamiento ilustrado en los territorios bajo dominio hispánico y católico, sin caer en simplificaciones tajantes que muchas veces no hacen más que oscurecer las complejas aristas de este momento del pensamiento americano. Hablando de la historia de la ciencia y de los saberes en la América colonial, Antonio Lafuente y José Sala Catalá señalaron oportunamente que una rígida diferenciación entre tradición y modernidad había dificultado abordar seriamente las dinámicas internas coloniales y/o pos coloniales (15). Lo mismo puede señalarse acerca de los modos de indagar en el pensamiento ilustrado en la época colonial, porque analizarlo a la luz de ditotomías como antiguo / moderno, jesuita / antijesuita, catolicismo / ateísmo, regalismo / republicanismismo u otras similares, no explica satisfactoriamente la complejidad del objeto textual abordado. Haciendo referencia a la ilustración en España, Carlos Martínez Shaw ha señalado, por ejemplo, que la Ilustración cristiana fue una creación original del Setecientos español, donde no primaron las ideas deístas o antirreligiosas sino que

...la práctica totalidad de los pensadores españoles del momento mantuvo su fidelidad a la Iglesia católica y su convencimiento de que la razón no podía contradecir la verdad revelada. Los intelectuales ilustrados tuvieron la conciencia de que el reformismo de las Luces no minaba los cimientos de la religión, sino que contribuía a reforzarlos mediante su depuración, es decir, creyeron posible la conciliación entre el catolicismo y los tiempos modernos (Martínez Shaw: 391).

Esta misma complejidad es perceptible en el *Nuevo Luciano*, y a las cuestiones educacionales y religiosas – inevitablemente ligadas en esa época– se agrega la situación de un letrado como Eugenio Espejo en la sociedad quiteña colonial. Por un lado, no se puede desestimar su condición étnica, la del mestizo –hijo de madre mulata y de padre indio–, insoslayable en una sociedad rigurosamente estratificada; por otro, el hecho de que se trataba de un médico formado y titulado en el mismo sistema educacional español implementado en América, a la sombra de los dominicos y en el contexto del reformismo borbónico (Carrasco: 35; Hachim Lara: 25). En efecto, el propio Espejo fue alumno de los jesuitas en el colegio de San Luis, pero cuando la orden fue expulsada, fue transferido al colegio de los dominicos de San Fernando, donde se graduó en medicina (Beerman: 12). También desde el punto de vista histórico–ideológico, es difícil encasillar la producción de Eugenio Espejo: mientras algunos de sus escritos, como la publicación periódica *Primicias de la cultura de Quito*, las *Reflexiones acerca de las viruelas* o la *Defensa de los curas de Riobamba* se acercan a las tensiones ideológicas que serían centrales en el ideario independentista, sus textos educativos, como el que nos ocupa, todavía estaban signados por un espíritu de colaboración entre los intelectuales criollos y el despotismo ilustrado de los Borbones (Tedeschi: 454 – 455). Una prueba de ello es que, en una carta escrita por Espejo a don Juan José de Villalengua, Presidente de Quito, en 1787, le aseguraba que, al corregir el *Nuevo Luciano*, lo había dedicado al Conde de Campomanes,<sup>9</sup> el célebre ministro de hacienda del gobierno reformista de Carlos III.

---

consecuencia de su voto de obediencia al papa. Se ha dicho que la expulsión de la Compañía de Jesús fue la consecuencia más relevante del llamado *motín de Esquilache*, que tuvo lugar en 1766 y cuyo propósito era frenar el proceso de reformas, objetivo que no logró (Saranyana: 35; Martínez Shaw 1998: 377 – 378). Sobre el jansenismo, puede agregarse que fue una corriente partidaria de introducir elementos de racionalización en las estructuras eclesiales y de promover una depuración del sentimiento y de la práctica religiosa en el seno del catolicismo español. Al contrario de la posición jesuita, la de los jansenistas era proclive al regalismo que, “aunque hundía sus raíces en la tradición española, encontró ahora una nueva formulación teórica que defendía no sólo el derecho sino la conveniencia de la intervención del Estado para el perfeccionamiento de la Iglesia” (Martínez Shaw: 390).

<sup>8</sup> El caso de José Pérez Calama es emblemático de la circulación de las ideas ilustradas en ciertos sectores eclesiales. Este sacerdote español llegó, desde México, a tomar posesión del obispado en la diócesis de Quito, donde promovió una osada reforma universitaria que incluía saberes como la economía política. Difundió las ideas ilustradas, sobre todo en la vertiente hispánica tributaria del padre Feijóo, y apoyó los trabajos periodísticos y los planes de innovación cultural de Espejo. Sin embargo, la hostilidad del medio a sus planes de reforma lo llevó a renunciar a su cargo y regresar a España. Se estima que murió en el transcurso de ese viaje, porque la nave que lo trasladaba desapareció en el mar (Lara: 288).

<sup>9</sup> Philip Astuto, “Criterio de esta edición” en Espejo 1981: XXX – ss. En la época en que comenzó a circular el *Nuevo Luciano*, el gobierno del conde de Aranda (1767 – 1773), erosionado por la presión de los funcionarios, llamados los *golillas*, había dejado paso al último equipo del reinado de Carlos III, el que estuvo presidido por la figura del conde de Floridablanca, sujeto de ascendencia hidalga y ennoblecimiento posterior. Floridablanca contó con la colaboración de ilustres personalidades, como Pedro Rodríguez de Campomanes, primer conde de Campomanes, quien ya desde 1760 ejercía cargos públicos, Miguel de Múzquiz, el conde de Lerena, Antonio de Valdés (en Marina) y José de Gálvez en la secretaría de Indias. Floridablanca se mantuvo en el poder durante quince años (1777 – 1792), incluso después de la muerte del rey en 1788, hasta que la nueva situación creada por el desencadenamiento de la Revolución Francesa provocó su caída. Cabe aclarar que Campomanes era cercano al pensamiento de ilustrados españoles como Feijóo y que estuvo a favor de la expulsión de los jesuitas (Martínez Shaw: 378).

## II. Sobre la forma del diálogo

En esos tiempos, previos a la Revolución Francesa, la monarquía borbónica todavía era solidaria con las ideas ilustradas de reforma económica y educacional.<sup>10</sup> Es desde un lugar de enunciación ideológicamente afín a esas reformas que tiene lugar la operación crítica, retórica y epistemológica, del *Nuevo Luciano*. Esa operación encuentra su modo de expresión en la forma del diálogo, y más particularmente del diálogo lucianesco, modalidad discursiva óptima para el debate de ideas. Recordemos que Luciano de Samósata, quien vivió en Siria en el siglo II d. C., fue un escritor de lengua griega destacado por sus diálogos satíricos, marcados por un profundo escepticismo. En la antigüedad fue recuperado por los autores bizantinos y a través de ellos llegó a los helenistas italianos del Quattrocento. El satírico griego se convirtió en un texto traducido y editado con bastante frecuencia durante el Renacimiento, al punto de que entre sus traductores al latín se encontraron humanistas como Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro, quienes se inspiraron, a su vez, en su espíritu crítico. En el siglo XVI también se lo tradujo a las lenguas vulgares, como el italiano, el alemán, el inglés, el francés y el español. Por su estilo ático, claro y preciso, fue con frecuencia incluido en las *rationes studiorum* del siglo XVI, época en que el estudio del griego se vio más favorecido en las universidades hispánicas que en los siglos siguientes, el XVII y el XVIII. Los diálogos que compuso el samosatense, sobre distintos temas, compartían una mirada irónica y desmitificadora sobre distintos sectores y conductas sociales y por ello, más que por algún tema en particular, podría pensarse que la invocación a Luciano en el título del texto que analizamos aquí se debe principalmente al objetivo de insertarse en la tradición satírica y de la “literatura de debate”.<sup>11</sup> No en vano hubo quienes vieron en Luciano de Samósata un crítico ilustrado *avant la lettre*: Engels dijo del autor siríaco que había sido “el Voltaire de la antigüedad clásica” (Engels: 129).

A su vez, considerando que el *Nuevo Luciano* es un escrito argumentativo que procura exhibir determinados conocimientos en favor de una tesis, podría pensarse que otra forma posible hubiese sido la del tratado. Pero parece razonable suponer que la posibilidad que brinda el diálogo de establecer distancia entre el autor y los interlocutores ficticios, resulta ventajosa a la hora de defender tesis problemáticas, aun en el caso de que se represente a personajes de existencia histórica y de que se procure mimetizar una conversación real. Esto ya había sido percibido por un tratadista del renacimiento español cuando afirmaba que “esta manera de plática [el diálogo] tira la piedra y esconde la mano”.<sup>12</sup> Estudiando los diálogos científicos renacentistas, Baranda Leturio ha hecho algunas observaciones que son útiles aquí: mientras que en los tratados existe un cuerpo de conocimiento ordenado que se busca transmitir del modo más sistemático posible y que se evidencia en la organización de la materia tratada en los índices de contenido –divisiones y subdivisiones en libros, capítulos, artículos, párrafos, etc.–, en el diálogo, el conocimiento a transmitir se presenta *in fieri*, asociado al proceso de argumentación, que avanza hacia un consenso final en torno a la materia que desarrolla, alcanzado acuerdos parciales, mientras no puede descuidar el diseño de personajes y el contexto ficcional. En ambos casos, por otro lado, estamos ante textos polifónicos y no monológicos, porque tanto en el diálogo como en el tratado se desarrolla un discurso en competencia con otros (Baranda Leturio: 6 – 7). Por su parte, Ana Vian Herrero ha establecido una tipología de diálogos que es pertinente reseñar aquí. Esta estudiosa discrimina entre diálogos *pedagógicos* –que se proponen enseñar o aconsejar y en los cuales la relación funcional entre interlocutores es la de maestro y discípulo–, *erísticos o polémicos* –que se proponen debatir dos opiniones enfrentadas y cuyos interlocutores adoptan la dimensión agonística de oponente u adversario– y el diálogo *dialéctico* –que se propone hacer nacer una nueva verdad colectiva en el acto dialógico y cuyos protagonistas actúan como colaboradores. Por supuesto, en todos los diálogos pueden convivir secciones orientadas por estas diferentes funciones e incluso secuencias conversacionales puramente fácticas, es decir, tendientes a asegurar la vigencia del canal comunicativo (Vian Herrero: 171, nota 61). El *Nuevo Luciano* es, entonces, un diálogo que suscribe la modalidad *erística o polémica* y que se nutre de estrategias de la sátira, que estaba a la orden del día en el siglo XVIII, lo cual fue simultáneo al auge del arbitrista y al pensamiento crítico fundado en el ideario ilustrado.<sup>13</sup> Mediante la forma del diálogo, en *El Nuevo Luciano*, la crítica al estilo de la oratoria sagrada se proyecta en el cuestionamiento a la escolástica y a la formación retórica que se impartía en los colegios y universidades de origen religioso en Quito –especialmente los que habían sido conducidos por la Compañía de Jesús–, pero esta crítica al sistema educacional no deriva en un rechazo de plano a la religión católica.

## III. Ars predicandi y salud pública

La crítica a la forma en que se impartían algunos saberes en los colegios regenteados por religiosos en la sociedad colonial, tiene uno de sus puntos medulares en el cuestionamiento al estilo oratorio y a los métodos de enseñanza de la retórica. La escolástica, en el *Nuevo Luciano*, es presentada como un sistema de pensamiento solidario de un modo de expresión: el gongorismo o culteranismo, tan del gusto barroco y por ello, el intento de erradicar la primacía de la escolástica y sus modalidades de aprendizaje asociadas, entre las que se destacaban distintos recursos

---

<sup>10</sup> En palabras de Carlos Martínez Shaw, “si la Ilustración había sido un eficaz instrumento a favor del reformismo, el clima ideológico alterado por la Revolución Francesa convierte en sospechosos a los colaboradores de la víspera, al mismo tiempo que se produce una radicalización de signo opuesto que genera la aparición del movimiento liberal en España y del movimiento independentista en la América española” (352).

<sup>11</sup> Para la información sobre Luciano y el concepto de “literatura de debate”, nos ha resultado de utilidad Grigoriadu 2003, especialmente 239 – 243.

<sup>12</sup> Francisco Mexía (1555): *Diálogo del soldado*. Valencia: Juan Navarro (citado en Baranda Leturio: 6).

<sup>13</sup> Sobre el auge de la sátira en el siglo XVIII, véase Almarza 1990: 38 – ss.

mnemotécnicos, se complementa con una crítica al estilo culterano, que había derivado en formas ampulosas, producto de citas repetidas una y otra vez y ya carentes de innovación. La forma de atacar este culteranismo hueco en *El Nuevo Luciano* se sostiene básicamente en la parodia. Un ejemplo que ilustra lo que decimos se encuentra en el pasaje en que uno de los interlocutores, dispuesto a escuchar el sermón de Sancho de Escobar, anuncia que se propone “abrir las sensitivas ostras del oído y que ellas reciban el celestial rocío desperdiciado de la áurea boca de mi Señor Doctor Don Sancho” (Espejo: 7) o bien en otra sección, en la que el mismo personaje, disponiéndose a leer, anuncia que no necesita anteojos: “No he menester las cristalinas muletas de mis claudicantes ojos” (Espejo: 29).

La primera de las nueve conversaciones ficcionaliza los momentos previos al sermón y ya aparecen en ella las líneas centrales de la argumentación que se desenvolverá en las ocho restantes, como la crítica de estilo a la oratoria religiosa al uso, considerada poco racional y vulgar por el Dr. Mera, la voz que funciona como el alter ego del autor. Encontramos un ejemplo de lo antedicho en el pasaje en que el Dr. Murillo, en su altisonante estilo, elogia las virtudes declamatorias del predicador Don Sancho de Escobar, a lo que Mera responde:

... Mucho se ha menester para ser buen orador, y los estudios de Don Sancho no han sido para formarle perfecto, como Vm. le pondera. Hablemos seriamente. Vm. sabe que el vulgo (para hablar con el sabio beneditino, a quien Vm. aunque le ha leído, no gusta mucho ni poco) “juez inicuo del mérito de los sujetos, da autoridad contra sí propio a hombres iliteratos, y constituyéndoles en crédito, hace su engaño poderoso. Las tinieblas de la popular rudeza cambian el tenue resplandor de cualquiera pequeña luz en lucidísima antorcha.” He aquí todo el mérito de nuestro expectable orador, en cuyo examen no ha tenido parte alguna la sana razón, sino solamente el vulgo de los sentidos [...] (Espejo: 8).

Es evidente el encadenamiento de argumentos: Don Sancho no es buen orador porque no estudió adecuadamente y su fama se debe al vulgo que, al decir de la cita tomada de fray Jerónimo Feijóo, es un juez que opina a partir de los sentidos y no de la “sana razón”, lo cual deriva en una apreciación engañosa. Más adelante, se explica que las falencias de su formación son atribuidas a su educación jesuita: “Basta decir que es exjesuita, para decir que sabe todo lo que debe”, replica Murillo, a lo cual Mera responderá ofreciéndose como prueba viviente de lo que está cuestionando: “debe Vm. tener presente que yo también he sido alumno, aunque indigno, del mismo cuerpo [la Compañía de Jesús]; por lo que debo decir que el método jesuítico de enseñar Humanidades y las ciencias mayores, no era muy bueno y propio para formar un orador” (Espejo: 9).

La crítica a la educación jesuítica se centra, en varios pasajes del diálogo, en una crítica a la metodología de enseñanza de las lenguas clásicas, particularmente el latín. En la segunda de las conversaciones del *Nuevo Luciano*, que versa sobre la “latinidad”, Mera denuncia el escaso conocimiento práctico del latín de los padres jesuitas en las colonias americanas –más precisamente, su baja competencia en las habilidades de producción oral y escrita en esa lengua. Así, menciona la vergonzosa situación que se produjo cuando el padre Vallejo, ex-jesuita, encargado de elaborar un informe para el Papa Benedicto XIV, no había logrado redactar la carta en latín, u otro episodio, en el cual ningún sacerdote jesuita local se había animado a escribir al Papa Clemente XIII solicitando una indulgencia para establecer una cofradía, ocasión que fue salvada por la presencia de un sacerdote veneciano, más versado en la prosa latina (Espejo: 11 – 12). El argumento se profundiza cuando, avanzado el diálogo, y a pesar de los esfuerzos de Murillo por citar algún ejemplo de jesuitas americanos doctos en la lengua latina, Mera cita en su apoyo las críticas de Gaspar Scioppio –Scioppius o Shopp<sup>14</sup>–, dirigidas contra los jesuitas europeos y la decadencia de su sistema educativo, sobre todo en lo que hace al “método de enseñar Humanidades” (Espejo: 12).

Como puede apreciarse en el pasaje de Feijóo citado por Mera, uno de los criterios de desacreditación tanto de la oratoria de Don Sancho como de la educación recibida, es la calificación de “vulgar”. Este criterio de *lo vulgar* opera constantemente en los dos polemistas, porque en otro pasaje en que Mera reformula la expresión de Murillo, por considerarla confusa, este último se niega a hablar en un registro más simplificado, que homologa, a su vez, a un estilo vulgar.<sup>15</sup> Veamos el diálogo, que se produce en el momento en que se acerca el orador esperado, que avanza hacia la sacristía:

Dr. Murillo: Y bien, dejemos toda la confabulación para después del orático sermón. Allá va, entra ya al aparador simbólico de los paramentos sacros.

Dr. Mera: A la sacristía, dirá Vm., Dr. Murillo.

<sup>14</sup> Erudito alemán, que vivió entre 1576 – 1649, convertido al catolicismo. Participó en polémicas diversas, varias de ellas contra los jesuitas.

<sup>15</sup> El difícil equilibrio entre el empleo de latinismos (no recomendado) y la complejización de la sintaxis a imitación de la latina (meritoria en la poesía), como modos de alejarse del lenguaje vulgar, son el eje de un apartado del *Apologético en favor de Don Luis de Góngora* (1662), de Luis de Espinosa Medrano, texto que mencionamos en nuestros párrafos introductorios. La adopción del modelo latino no debía, según el Lunarejo, derivar en el uso de un léxico latinizante, sino en la imitación del orden de la frase: “cuando digo que es grandeza el imitar la [frase] de los latinos, no apruebo la introducción de sus vocablos, que eso es ignorancia de muchos que piensan que no hay elocuencia donde no salpican de Calepino sus planas; que puede elevarse la frase sobre la plática vulgar, pero no hablando en Moscobio, y el lenguaje castellano se ha de *desviar mucho* (como dice Ambrosio de Morales) *del común uso, no en los vocablos (que sería gran vicio) sino en escogerlos, apropiarlos*, etc.” (Espinosa Medrano: 51. Bastardillas del autor).

Dr. Murillo: O yo no me dejo inteligenciar, o Vm., impulsado de su cacoético laconismo, quiere que me difunda en locuciones vulgarizadas.

Dr. Mera: No, Señor, lo que yo quería era que Vm. hablase sin rodeos y dando su propia significación a cada cosa. Mas esto no es posible... [...] (Espejo: 9).

Observamos cómo la claridad de la expresión se interpreta como el equivalente de un adecuado raciocinio y cómo las apreciaciones divergentes de estilo se apoyan en conceptos contrapuestos de lo que sea lo vulgar y lo saludable. Repasemos: la retórica de don Sancho de Escobar no está apoyada, según Mera, en “la sana razón” y su oratoria gerundina seduce al *vulgo* en las dos acepciones que se le confiere en esa cita: el sujeto colectivo que para Feijóo se caracterizaba por su “popular rudeza” así como por su condición de “juez inicuo” y, por otro lado, los sentidos, en tanto que facultades engañosas y jerárquicamente inferiores a la razón: “el vulgo de los sentidos”.<sup>16</sup> Más adelante, una cita de Bouhours vendrá en apoyo de este argumento, cuando el jesuita francés dice que los “verdaderos espíritus bellos [...] Huyen los aplausos populares [...]” (Espejo: 33).

La concepción de Murillo es exactamente la inversa; considera que hablar lisa y llanamente es síntoma de un discurso enfermo –habla del “cacoético laconismo” de Mera, empleando un término, *cacoético*, de connotaciones médicas– y entiende que la forma de hablar de su contrincante cae en “locuciones vulgarizadas”. Para ambos personajes, está claro, el discurso del oponente es tan *enfermo* como *vulgar*, por lo cual la discusión sobre el estilo de la oratoria sagrada se convierte en una cuestión de *salud pública*, por el impacto masivo de esta clase de discursos y por el criterio de lo saludable que cada uno de los polemistas procura establecer como indiscutible. El lenguaje médico también se filtrará en otros pasajes del diálogo, como cuando Murillo acusa a Mera de adherir al pensamiento ilustrado francés, diciendo que su interlocutor padece “mal francés” –nombre que, recordemos, se le daba a la sífilis (Espejo: 20). En este punto, no podemos menos que recordar que si hubo una preocupación netamente ilustrada fue la concerniente a las cuestiones de salud pública (Stolley: 355), un aspecto central en los intereses del mismo Espejo. Al respecto, afirma Arturo Roig: “No se hizo célebre, como tantos de su época, por ser galeno de los sectores dirigentes, médico de corte, sino por sus agudos planteos respecto de la salud de la población en general, lo que ha hecho de él uno de los fundadores de la medicina social en Hispanoamérica” (1995: 4340). Parece verosímil, en consecuencia, que este médico y letrado quiteño analice el impacto de discursos públicos, como los sermones, en términos de la salubridad de la población.

Sin embargo, no es ésta una cuestión que exclusivamente pueda entenderse a partir del reformismo ilustrado. El debate que protagonizan Mera y Murillo en torno a los criterios para evaluar la calidad de la oratoria sagrada, reproduce, en líneas generales, las principales posiciones ya existentes sobre la materia entre los tratadistas de oratoria del siglo XVII. A pesar de que el sermón, como género, prevé una instancia de oralidad, para un hombre de esa época,

...la valoración de cualquier discurso no podía hacerse sino tomando como norma de base la frase bella y pulida, vaciada en un molde artístico, o sea, la *frase escrita*. Un orador, profano o sagrado, para ostentar su talento retórico y llegar a una lograda elocuencia, tenía que hablar *como un libro*, según la consabida fórmula [...] (Cerdan: 60).

Sobre la base de esta premisa existió, a lo largo de todo el Siglo de Oro, una contraposición que oponía, en la práctica de la oratoria sagrada, un estilo sencillo y *natural*, depurado y sobrio, estilo que según sus partidarios era el más idóneo a la predicación evangélica, a otro estilo más florido, adornado, más preciosista y culto.<sup>17</sup> Incluso se han señalado tres grandes corrientes en la oratoria sagrada del Siglo de Oro: (1) los predicadores que se mantienen en una línea de contención clásica, en la línea de Fray Luis de Granada y de la *Doctrina Cristiana* de San Agustín. De esta primera corriente se diferenciaban netamente otras dos, (2) la de los predicadores influenciados por el cultismo y por lo que se producía en la literatura profana coetánea, cuyo exponente máximo fue Fray Hortensio Paravicino. Aun con escuelas internas, este vasto sector de la práctica de la oratoria sagrada intentaba apropiarse de la herencia gracianesca y ponderaba la concreción de discursos *ingeniosos*; (3) los predicadores en extremo extravagantes, que en muchos casos partían de la improvisación y cuyos sermones no siempre se imprimían. Esta corriente terminó imponiéndose y es la ridiculizada en el libro *Fray Gerundio de Campazas*, del Padre Isla.

Por otro lado, cabe tener en cuenta que el *ars predicandi* tenía muchos puntos de vinculación con el teatro coetáneo, y que como consecuencia del gusto colectivo creado por ese mismo teatro, la oratoria sagrada, para concitar la atención de los oyentes, tenía que integrar fórmulas y recursos propios de la dramaturgia que, a su vez, en el siglo XVII tenía múltiples vasos comunicantes con la poesía. Por ello, el afán de novedad en los sermones barrocos hacía que, en la instancia de la *inventio*, se recurriese a procedimientos retóricos como el *exemplum*, la *comparación* y el *concepto predicable*.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Agreguemos a esto que en el Prefacio antes citado, el narrador presentaba a Murillo como un sujeto cuya cabeza estaba llena de “especies” tan “eruditas” como “vulgares”.

<sup>17</sup> Seguimos a Francis Cerdan en las líneas siguientes, 60 – ss.

<sup>18</sup> Sobre las transferencias, aceptables o no, de modos de la poesía a la oratoria sagrada, encontramos una reflexión interesante en el ya mencionado *Apologético*. Si bien su autor defiende ostensiblemente el uso de figuras retóricas como el hipébaton en la poesía

En el *Nuevo Luciano* se suman, a estas tendencias, las reflexiones dieciochescas de autores como el ya mencionado Feijóo o Gregorio Mayans, quien escribió sobre los abusos de la oratoria religiosa en *El orador cristiano*, de 1733. En opinión de Mera, lo que había producido tal distorsión en el estilo que juzga como el más deseable, no era otra cosa que el alejamiento de los principios que habían regido la confección de la *Ratio studiorum* jesuita, plan de estudios según el cual el *juicio* debía gobernar a la *imaginación*:

...nuestro *Ratio studiorum*, que todo lo prevenía echando los cimientos para formar la imaginación y despertar el juicio; de suerte que éste mirase a aquélla como a su sierva, y se portara en todos los asuntos y composiciones, siempre señor y árbitro absoluto de la verdadera elocuencia. Pero la desgracia ha sido que se olvidó en esta Provincia este nobilísimo plan de estudios. (Espejo: 39)

Es indudable que Mera prefiera la primera de las tres tendencias reseñadas arriba, pues elogia al padre Feijóo, quien tuvo, “con un entendimiento bien claro, una imaginativa hermosa, pero moderada y ajustada a la regularidad del juicio” (Espejo: 39). Y es por esa preferencia que se esfuerza en presentar argumentos que desacrediten los que Murillo ve como méritos en la oratoria de Sancho de Escobar y de todos los oradores del mismo tenor. En la retórica jesuita se sumaban, según Mera, “las cansadas descripciones de los italianos”, con que se *viciaba* la elocuencia de los sacerdotes americanos, a las “agudezas y conceptos a la española”. A pesar del llamado de atención que había significado el libro del jesuita español Francisco de Isla y Rojo, la novela *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes* (1758 – 1768), no se habían encauzado, en opinión de Mera, los hábitos de los oradores jesuitas. Por eso dice que, a pesar del intento de reforma del padre Isla y de sus esfuerzos para imponer “la sana doctrina de la oratoria, quedaron aún muchos vicios en nuestro modo de predicar” (Espejo: 38).

Recordemos en este punto que el personaje de Mera, el defensor de “la sana razón” y el discurso claro y llano, es un ex-jesuita, que critica el estilo de otro sacerdote de formación jesuítica, don Sancho de Escobar, siempre afirmando que su interés es “promover [...] una oratoria edificativa al cristianismo” (Espejo: 9). El hecho de que sea el personaje formado en el método jesuita el que puede discernir y expresarse con claridad, podría resultar una paradoja, porque señala cómo, a pesar del método que el mismo Mera considera inadecuado, pudo abrirse paso la “sana razón” que le permite cuestionar no sólo el estilo de Escobar sino su propia formación. Tanto el ejemplo de Mera como los del español Isla o el francés Bouhours –ambos jesuitas– parecen querer decir que el acceso a la formación intelectual, por cuestionables o inadecuados que sean sus métodos, posibilita la autocrítica y favorece que se abra paso, naturalmente, esa “sana razón”.

#### IV. Buen gusto, buen juicio

Vemos la emergencia, entonces, de un nuevo sujeto en el *Nuevo Luciano*, que se enfrenta a los saberes de la escolástica colonial. Es razonable que aparezca también la exigencia de una *lengua* apropiada para concretar sus propuestas de reforma (Hachim Lara: 31). Y es allí que cobra protagonismo la cuestión del *buen gusto*, un concepto que aúna la precisión y equilibrio del estilo con la racionalidad del espíritu. Precisamente en la conversación cuarta del libro, Murillo lee un “libelo” que había encontrado en la calle y que Mera reconoce como una traducción al español de las *Conversaciones de Eugenio y Aristo*, sobre el tema del *buen gusto*, que había escrito un jesuita francés, el padre Dominique Bouhours, en 1671. A partir de la lectura de la traducción de este “libelo” de Bouhours, se explica lo que se entiende por *bello espíritu* y su asociación con una serie de valores, como el *buen gusto* y el *sano juicio*:

He aquí el símbolo del bello espíritu, tal como me imagino. Él tiene de sólido y de brillante en un grado igual; y para definirle mejor, el buen juicio es el que brilla [...] El buen juicio, del cual hablo [...] procede de una inteligencia recta y luminosa [...] Este justo temperamento de la vivacidad y del buen juicio, hace que [...] conciba prontamente todo, y que de todo juzgue sanamente.

Cuando se posee esta suerte de espíritu, se piensan bien las cosas y se explican tan bien como se han pensado. Recógese mucho sentido en pocas palabras; dicese todo lo que es menester decir, y se dice con precisión. [...] (Espejo: 30).

En la misma conversación cuarta, otros pasajes profundizan el pensamiento de Bouhours y esclarecen aún más lo que se entiende por *buen juicio*, *buen genio*, *buen gusto*:

---

gongorina, marca una distinción entre la escritura poética y la concerniente a temas teológicos, es decir, entre “la escritura humana y poesía secular” y “la revelada y teológica”. Mientras la segunda, “empezando misterios, descoge humildes las cláusulas y llano el estilo”, la primera, “toda adorno de dicciones, toda pompa de palabras, toda alíño de elocuencia yace vana, hueca, vacía, y sin corazón de misterio alguno” (Espinosa Medrano: 25). Si la oscuridad debía recaer en la forma (poesía secular) o en el contenido (escritura sagrada) era un parámetro que diferenciaba, a juicio de este autor, las letras divinas de las humanas. Sobre este punto, véase también Hopkins (113 – 114). A esto se suma, en el mismo texto, la distinción entre poesía y prosa: en la primera, el hipébaton sería algo natural, puesto que el mismo nombre de verso, según dice Espinosa Medrano siguiendo a Gregorio Sabino, “se derivó de este revolver los términos, invertir el estilo y entreverar las voces”. En la prosa castellana, el hipébaton sería un procedimiento menos natural, aunque no dejaba de ser una “proeza ilustre” el “habilitar el idioma castellano a entrar en parte en los adornos de la grandeza latina” (Espinosa Medrano: 42). Esta hazaña tenía un ejemplo notable, precisamente, en un autor sagrado, fray Hortensio Félix Paravicino, cuyos sermones ilustraban, siempre al decir del Lunarejo, cómo la colocación gongorina “se ve introducida aun a lo sagrado de los púlpitos. Los mayores oradores de España y América imitaron la trasposición” (Espinosa Medrano: 73).

... Debe, pues, no haber obscuridad ni embarazo en todo lo que sale de un bello espíritu. Sus pensamientos, sus expresiones deben ser tan nobles y tan claras, que los más entendidos le admiren, y que los más simples le entiendan. Malherbe, que, sin duda, era un bello genio, trataba sobre todo de dar este carácter de claridad a todo lo que hacía... De suerte que, cuando había compuesto una obra, la leía a su criada antes de mostrarla a las gentes de la Corte, para conocer si había acertado, creyendo que las piezas de espíritu no tenían su entera perfección, si no estaban llenas de una cierta belleza, que se deja conocer de las personas más groseras. Bien se ve que esta belleza ha de ser simple y pura, sin afeite y sin artificio para obrar su efecto; y de aquí debéis juzgar de esos espíritus que no son naturales, que están siempre volando, y que nunca quieren decir algo que no admire y que no deslumbré... (Espejo: 33).

O, en palabras de Mera: “El bello espíritu es el fondo del buen gusto [...]” (Espejo: 35). De ahí la oposición entre el *ingenio*, facultad celebrada en la oratoria al uso, y el *juicio*. Para Mera, el buen gusto y el buen juicio, que según explicó, van siempre asociados, tienen efectos en el orden de la sociabilidad, porque favorecen “el amigable trato de todas las gentes”: “verá Vm., que el buen gusto se difunde a toda literatura, a toda comunicación y aun a la elección del modo con que se ha de cultivar la amistad o benevolencia común” (Espejo: 36).

Estas cuestiones se enlazan con el tema de la tercera conversación, titulada “La retórica y la poesía”, en la que Murillo y Mera defienden instituciones, saberes y modos retóricos solidarios entre sí. Murillo invita a Mera a escuchar otro sermón, que tendrá lugar al día siguiente en que se produce esta conversación. La invitación de Murillo es motivo, nuevamente, para que Mera cuestione el *buen gusto* que considera ausente de la enseñanza en los colegios que habían sido dependientes de la Compañía. La crítica sustancial de Mera se apoya, en parte, en la cuestión de la elección de textos modélicos, pues dice que apenas si usaban un “compendio muy breve latino” en lugar de las obras de Quintiliano, Cicerón o Longino (Espejo: 15). Esta situación de los colegios jesuitas empeora a la luz de un comentario que aparece en nota al pie, según el cual, en todo Quito no había ejemplares disponibles de los autores citados:

...El autor de estos diálogos, que ha registrado las librerías de casi todos los particulares de esta ciudad y también casi todas las de las comunidades religiosas, no ha hallado más que un solo ejemplar de Quintiliano, y de Longino ninguno, sino dos de la traducción francesa de Boileau, en librerías de fuera de la ciudad, entre sujetos de buen gusto (Espejo: 16, nota al pie).<sup>19</sup>

Asimismo, Mera se lamenta por el tiempo de ejercitación destinado, en sus tiempos de estudiante con los jesuitas, a formar un estilo en la senda de la agudeza barroca, alejándose de los modelos antiguos: “Todo conspiraba a corromper el seso con conceptos vivos, nuevos y no conocidos de la sabia antigüedad [...] todo era producir agudezas, hablar al aire hiperbólicamente” (Espejo: 16). En la conversación cuarta, Mera se lamentará nuevamente porque

...el estilo afectado que se me pegó en la Compañía fue para mí un aceite que manchó lo terso de la pureza castellana, que alguna vez pude adquirir. Dependió del gusto viciado que reinó entre nosotros [...] En un siglo corrompido, o en una comunidad viciada por lo que mira al buen gusto del lenguaje, alguno que tal vez le tiene más estragado y estafalario, se vuelve el árbitro soberano del buen gusto, y es regularmente el modelo sobre el cual se forman los perezosos o los incapaces. (Espejo: 37)

La asignación de carácter modélico a una antigüedad “sabia” es inaceptable por Murillo, quien dice no entender la “moderna parola” del ex-jesuita Mera. También en otra conversación, la cuarta, Mera considera un “defecto” de su admirado Feijóo su escasa formación en los clásicos. Dice que “hubiera sido [un verdadero maestro] con toda la plenitud del mérito, si este sabio se hubiera versado en la lectura de la sabia antigüedad. Él suplió esta falta con la lectura vasta de los modernos, pero se deja traslucir en todas sus obras este defecto [...]” (Espejo: 39 – 40). Estamos, evidentemente, ante una nueva inflexión de la polémica entre antiguos y modernos, heredera de esa emergencia periódica, desatada en el Renacimiento, de lo *moderno* opuesto a lo *antiguo*. Según Jacques Le Goff, fue sólo entonces que *antigüedad* cobró el sentido de cultura grecorromana pagana, positivamente connotada y, en esa línea, lo *moderno* tenía derecho a la preferencia sólo si imitaba lo *antiguo* (Le Goff: 153).<sup>20</sup>

Por otro lado, el rango modélico asignado a los autores antiguos se suma a otro *valor* en la concepción poética y retórica de Mera: es el de la *naturalidad* opuesta a la *afectación*. Mera afirma que todavía le cuesta desprenderse de “ese modo de hablar culto” que aprendió con los jesuitas, pero lo que él ve como un defecto, Murillo lo celebra como

<sup>19</sup> Según el editor Philip Astuto, las setenta y cinco notas que aparecen al margen en las copias manuscritas del *Nuevo Luciano* fueron, casi con seguridad, insertas por el mismo autor (Astuto en Espejo: XXXI, nota 2).

<sup>20</sup> Textos centrales de esa querrela fueron la *Digresssion sur les Anciens et les Modernes* de Fontenelle (1688) y *Paralleles des anciens et des modernes* de Perrault (1688 – 97). Siempre al decir de Le Goff, hubo que esperar a la víspera de la revolución francesa para que el siglo de las luces adoptara sin restricciones la idea de progreso, que tendría una formulación clásica en el libro de Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progres de l'esprit humain* (1793 – 4). Sólo entonces los hombres de las luces reemplazarán la idea de un tiempo cíclico, que torna recurrente la superioridad de los antiguos sobre los modernos, con la idea de un progreso lineal, que privilegia constantemente lo moderno (Le Goff: 155).

un evento afortunado que le impide caer en un “lenguaje ramplonazo” que lo llevaría a “revolcarse en el cieno de su naturalidad” (Espejo: 17). Veamos un ejemplo de la forma en que el estilo culterano es empleado por Murillo:

... Despido las auras volátiles del aliento, pierdo las pulsáticas oscilaciones de la vida, cuando oigo estas fulgurosas incomprensibilidades de los retóricos conceptos. ¡Qué deliciosa fruición no es oír a los cisnes canoros de la oradora concionante palabra, gorgoreando con gutural sonoridad, trinar endechas en sus dulces sílabas! ¡Qué intervalos sápidos de gloriado contento no percibe el alma a los ecos armónicos de sus fatídicas descripciones! (Espejo: 17).

Esta parodia de las metáforas, agudezas, hipérbolos, alegorías, conceptos y juegos etimológicos tan propios del gusto barroco, no sólo sirve como ejemplo extremo del estilo que Mera cuestiona, sino como paradójica evidencia de la capacidad del autor de estos diálogos para optar por uno u otro estilo. Parece que esto no era un tema menor, puesto que en una de las notas marginales, atribuidas al mismo Espejo, se aclara la necesidad de demostrar el dominio de ese registro del idioma: “Dijose que el autor de estas conversaciones no podría escribir con aquel estilo florido, y que por eso lo censuraba” (Espejo: 17). Para Mera, el sistema de enseñanza de la oratoria es el causante de que “ignorásemos verdaderamente el alma de la poesía, que consiste en la naturalidad, moderación y hermosura de imágenes vivas y afectos bien explicados [...]” (Espejo: 19). Por supuesto Murillo no acuerda con esa valoración y en consecuencia dedica algunas líneas a elogiar a una serie de poetas menores en la tradición gongorina, ante lo cual Mera contraargumenta:

Eso que llama Vm. subir al cielo, llamo yo apartarse de la imitación de la naturaleza, huir del alma de la poesía y elevarse a la esfera del fuego, que para estos poetas, no dudo, se halla colocado aun más arriba de los espacios imaginarios. Hipérbolos desmesuradas, distantes de toda verosimilitud, son el hechizo y mérito de su poética [...] (Espejo: 20).

En la misma línea, en la cuarta conversación sintetizará otra definición del “verdadero buen gusto” diciendo que “no es más que un carácter de la razón natural perfeccionada en el estudio” (Espejo: 38). Apoyándose no sólo en Bouhours sino en la *Razón del gusto* de Rollin,<sup>21</sup> Mera agregará que “el bello espíritu [...] es un discernimiento fino y exquisito, no solamente para las lenguas, elocuencia y retórica, sino para todo género de composición y para el conocimiento de todas las ciencias.” (Espejo: 40).

A esta altura, resulta pertinente detenerse un momento en los nudos de significación de un término como *razón*, que no sólo aparece como una facultad cognoscitiva y orientadora de la conducta, sino como un atributo natural de la condición humana que es deber del hombre culto proteger y hacer prosperar: la *razón natural* que puede perfeccionarse mediante el estudio. Una rápida revisión de algunos sentidos listados bajo esta entrada en el *Diccionario de Autoridades* (tomo V, 1737), nos ayudará a tomar noticia de todas las implicaciones derivadas de convertir a la razón en la facultad rectora del *gusto*:

RAZÓN. Significa también el acto del entendimiento o discurso. Latín. *Ratio. Ratiocinatio*. PINC. Philos. Epist. 1. Fragm. 3. Fadrique dixo, hablando con el Pinciano: Razón se dice el discurso que esta potencia intelectual vá haciendo de unas cosas en otras. [...]

RAZÓN. Se toma también por orden y método de alguna cosa. Latín. *Ordo. Modus*. OCAMP. Chron. lib. 1. cap. 2. Los Sabios antiguos, que con las excelencias de su juicio, pusieron en arte y en razón la substancia y ser de las cosas, para que se pudiesen conocer más fácilmente, repartieron la tierra del mundo en tres partes principales.

RAZÓN. Se usa también por la misma expresión, voz o palabra que explica el concepto. Latín. *Verbum*. INC. GARCIL. Coment. part. 2. lib. 2. cap. 11. Todo esto dixo el Inca con gran magestad: sus Capitanes y Curacas se enternecieron de oír sus últimas razones. [...]

RAZÓN. Se llama también el argumento o prueba de alguna proposición, o el motivo de ejecutar alguna acción. Latín. *Ratio. Argumentum. Fundamentum*. MARIAN. Hist. Esp. lib. 11. cap. 12. Hai grandes razones para entender, que aquel altar estuvo donde al presente se vé la Capilla de Santiago. SAAV. Empr. 66. Estas y otras razones persuaden la extirpación de las ciencias, según las reglas políticas, que solamente atienden a la aclamación, y no al beneficio de los súbditos.

RAZÓN NATURAL. La potencia discursiva del hombre, desnuda de toda otra especie que la ilustre. Latín. *Ratio naturalis*. ANT. PER. Cart. a un Señor grande y Consejero. Es un arte divina: está fundada en la verdad y en la razón *natural*, que se deben anteponer a quantos Platones hai.<sup>22</sup>

La *razón*, entonces, en sus sentidos derivados de o asimilables a *ratio, ratiocinatio, ordo, modus, verbum, argumentum* o *fundamentum*, equivale a la potencia generatriz del discurso y del entendimiento, el orden y el método de un modo de pensar y de su expresión asociada, el argumento o fundamento de un encadenamiento de proposiciones con finalidad persuasiva o de un curso de acción. Es, además, una *potencia discursiva* propia y diferencial de la condición

<sup>21</sup> Pueden cotejarse los puntos de contacto entre el pensamiento de Mera y el de Charles Rollin, tratadista e historiador que llegó a ser rector de la Universidad de París, en Rollin 1780.

<sup>22</sup> En las citas del diccionario, modernizamos la grafía.

humana y, en ese sentido, *natural*. No es de extrañar, en consecuencia, que las cuestiones de *método* adquieran un peso tan significativo en un texto cuya idea rectora es ajustar la educación y la oratoria a los principios de la razón y que el estilo –no sólo de la oratoria sagrada, aunque ése sea el disparador del debate– esté reglado por sus normas: la sujeción a la “regularidad del juicio” era lo que Mera ponderaba en Feijóo, tal como citamos arriba, en una valoración que asocia la idea de lo racional con la de contención o moderación.<sup>23</sup> El campo semántico de lo racional y del juicio queda, a su vez, entramado en el encadenamiento de ideas que avanza en las páginas del *Nuevo Luciano* y la claridad y naturalidad que se consideran atributos del pensamiento en un “bello espíritu” exigen tener su correlato en la expresión, también clara y natural, de una oratoria signada por el “buen gusto”. Como acertadamente señaló Raymond Williams, el concepto del *buen gusto* implicaba no sólo una capacidad de discernimiento sino un conjunto de reglas, aplicables a dominios de distintos órdenes (Williams: 157).

Como es fácil advertir, el debate sobre los estilos oratorios excede la inmanencia de una discusión retórica y adquiere dimensiones epistémicas, pues lo que está en juego es la selección de saberes, el modo de transmitirlos y lo que podríamos denominar su función social o, en lenguaje de época, su *utilidad para la república*. Por eso adquiere gravedad la pérdida de tiempo, en los años de escolarización, que los alumnos de los colegios coloniales destinaban a aprender en forma escasa o nula el latín o el griego. El mal sistema era el responsable, asimismo, de que tampoco aprendiesen otras lenguas modernas, como el francés, pues al decir de Mera, solamente aprendían de modo informal algo de italiano, y eso se debía más a la cantidad de jesuitas italianos con los cuales convivían que a un mérito del sistema escolar. En la conversación centrada en el tema del *buen gusto*, a Murillo le parece inverosímil que la traducción al español del “libelo” de Dominique Bouhours que había encontrado en la calle, hubiese sido realizada en Quito: “¿podrá haber en Quito quien pueda traducir francés?” (Espejo: 33). Mera responderá afirmativamente, aprovechando la ocasión para enarbolar una defensa de la capacidad intelectual de los americanos que, como es sabido, era el eje de un debate agudizado en el siglo XVIII a partir de las ideas de Cornelius de Pauw y sus refutadores, como el padre Clavijero.

La relación entre el acceso a la lengua francesa, el buen gusto y el pensamiento moderno, queda claramente ejemplificada en un pasaje en que entran en juego cuestiones como la importación de libros extranjeros, la circulación de las ideas, la crítica moderna y el control ideológico y comercial de las colonias americanas. Citamos el pasaje:

*Dr. Murillo.* [...] ahora hemos de ser más doctos que antes, y hemos de tener el gusto más refinado, porque han de estar los libros franceses más baratos, viniendo sin su pasta, que los hacía más costosos. Pero me temo mucho que los *Monsieures* o levanten el precio a sus obras, o no las quieran vender sino encuadernadas a su modo. Aunque el mandato de tomarlos así está, a mi ver, útil, cómodo, ahorrativo a las letras y al erario.

*Dr. Mera.* ¿Quién le mete a Vm. en eso? ¿Puede Vm. acaso pesar con exactitud y equidad, utilidades ni intereses, que conciernen al bien del Estado y de la Corona? Esto no es para nosotros, que habitamos los bárbaros países de las Indias.

*Dr. Murillo.* Doyme por convicto [...]

*Dr. Mera.* Si sucediera que no viniesen, sentirían los literatos este embarazo a su aplicación, y sería de temer que esto sólo bastase a radicar la ignorancia, que se iba, aunque con lentitud, queriendo desterrar de nuestras cabezas. Porque ¿quién duda que de Francia nos vienen criticadas y revistadas las obras de los Santos Padres, las colecciones de los Concilios, las Historias eclesiásticas, las nuevas observaciones sobre todas las partes de las matemáticas y de la física y todas las buenas obras de buen gusto para las ciencias y artes todas? (Espejo: 41).

La situación a la que Murillo hace alusión está explicada en nota al pie por el mismo autor: un auto publicado en Quito prohibía comprar libros franceses con forro de pasta. El objetivo, evitar “el que saliese dinero de las Américas y de España”. La conclusión que saca Murillo es que los libros franceses o no se venderán, o se venderán más caros aun sin forro de pasta o, en el mejor de los casos, circularán en ediciones menos costosas, lo cual tendría como consecuencia inmediata la elevación del buen gusto en la región. Obsérvese con cuanta claridad funciona aquí la estrategia propia del diálogo que Francisco Mexía tildaba de *tirar la piedra y esconder la mano*: es Murillo, no Mera – que funciona como un alter ego del autor– el que se atreve a evaluar la política real, considerando que es una medida favorable a las arcas públicas. Rápidamente, el ex–jesuita y defensor de la posición ilustrada, Mera, lo reprende por animarse a juzgar las decisiones de la corona, y no resulta trivial que el mismo personaje que había defendido la capacidad intelectual de los quiteños se autoinculpe ahora diciendo que es un habitante de los “bárbaros países de las Indias”. Cumplida esta reprensión a Murillo, políticamente correcta, Mera suscribe lo que había señalado su interlocutor: que el acceso a los libros franceses es una puerta para combatir la ignorancia, en diversas áreas del conocimiento, citando en primer lugar los beneficios para el estudio de la teología y la historia sagrada. No obstante,

---

<sup>23</sup> Raymond Williams encuentra en la perspectiva teológica medieval y su comprensión de la condición humana los orígenes de la idea de razón asociada a las de moderación y contención (Williams: 267).

ambos personajes acuerdan en el peligro de frivolidad que es conexo a la entrada de las letras francesas: la excesiva atención que algunos afrancesados prestan a la moda en el vestir.

En igual desventaja que las lenguas modernas, se hallaba, según el *Nuevo Luciano*, la enseñanza de la historia o la geografía, conocidas de a retazos, sin sistema. El pasaje en que ambos personajes discuten sobre la utilidad de la enseñanza de la historia y de la geografía es altamente ilustrativo de las funciones que cada uno asigna a esos saberes: para Murillo, la única función de la historia es la de un ejemplario moral, una suerte de anecdotario útil para sacar ejemplos a la hora de escribir un sermón o componer un poema. Por ello, da lo mismo conocer los hechos históricos verdaderos o sustituirlos por una buena fábula que ilustre claramente la conducta moral que se quiere ponderar. Algo similar afirma de la geografía, que sólo sirve, a su juicio, para insertar nombres de ríos o regiones emblemáticas en los poemas. Sus razonamientos son tan circulares como redundantes en relación con sus argumentos anteriores, porque afirma que si los jesuitas lo enseñaban así, seguramente era lo correcto, puesto que ellos eran “los árbitros soberanos del buen gusto” (Espejo: 28).

Al igual que ocurre en el *Nuevo Luciano*, la cuestión del *buen gusto* era central en el programa ilustrado, como lo evidencia el discurso que Francisco Antonio Zea publicaría en 1791 bajo el título de *Avisos de Hebephilo*, en el *Papel periódico de Santa Fe*. En este discurso, ciencia utilitaria y buen gusto eran dos principios fundamentales tanto de la educación literaria como de la política o civil (Arboleda: 294). Recordemos que ese discurso también fue compuesto para defender la reforma de la enseñanza en el Nuevo Reino de Granada –actual Colombia– como parte de un movimiento renovador más amplio en cuyas filas participaron personajes como el afamado José Celestino Mutis. No es difícil, en consecuencia, suscribir la opinión de Karen Stolley cuando afirma que la elección de la retórica religiosa como objeto de la crítica en el *Nuevo Luciano*, responde a la “convicción de que el sermón, como género, encarna la naturaleza inamovible y estática de las instituciones coloniales” (Stolley: 389), una situación que estos diálogos satíricos se proponen reformar, a partir de un llamamiento a la racionalidad, al “sano juicio” y al “buen gusto”.

#### **Bibliografía:**

Almarza, Sara (1990). “Sociedad y cultura en la época colonial. Nueva España y Perú”. En: *Pensamiento crítico hispanoamericano. Arbitristas del siglo XVIII*. Madrid: Pliegos, 33 – 50.

Arboleda, Luis Carlos (1992). “La ciencia y el ideal de ascenso social de los criollos en el virreinato de Nueva Granada”. En: Antonio Lafuente y José Sala Catalá (ed.). *Ciencia colonial en América*. Madrid: Alianza, 285 – 318.

----- y Diana Soto Arango (1998). “Introducción de una cultura newtoniana en las universidades del virreinato de la Nueva Granada”. En: Jean – Louis Guereña et Eve – Marie Fell (édition et introduction). *L'Université en Espagne et en Amérique Latine du Moyen Âge à Nos Jours. II. Enjeux, contenus, images. Actes du colloque de Tours, 10 – 12 avril 1992*. Tours: Publications de l'Université de Tours, 347 – 361.

Astuto, Philip (1969). *Eugenio Espejo (1747-1795): reformador ecuatoriano de la Ilustración*. México: FCE.

Baranda Leturio, Consolación (2011). “Formas del discurso científico en el Renacimiento: tratados y diálogos”. *Studia Aurea*, 5, 1 – 21.

Basterra, Ramón de (1925). *Una empresa del siglo XVIII. Los navíos de la Ilustración. Real Compañía Guipuzcoana de Caracas y su influencia en los destinos de América*. Caracas: Imprenta Bolívar.

Beerman, Eric (1992): “Eugenio Espejo y la Sociedad Económica de Amigos del País, de Quito”. En: Jorge Núñez Sánchez (ed.). *Eugenio Espejo y el pensamiento precursor de la Independencia*. Quito: ADHILAC, 11-27.

Büschges, Christian (1997): “Eugenio Espejo, la ilustración y las élites”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 34, 259-275.

Carrasco, Rolando (2008): “La Audiencia de Quito y las fronteras de la modernidad ilustrada en Eugenio de Santa Cruz y Espejo”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXXIV, 67, 29 – 46.

Cerdan, Francis (1988). “El sermón barroco: un caso de literatura oral”. *Edad de Oro*, VII, 59-68.

Contreras Gutiérrez, Alejandra (2008): “La crítica al sistema educativo en Quito colonial y la influencia de Luis Antonio Verney en el *Nuevo Luciano de Quito* de Eugenio de Santa Cruz y Espejo”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXXIV, 67, 67- 84.

Espinosa Medrano, Juan de (1982). “Apologético en favor de don Luis de Góngora”. En: *Apologético*. Selección, prólogo y cronología de Augusto Tamayo Vargas. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1 – 109.

- González Bueno, Antonio y Raúl Rodríguez Nozal (1995). "Conocimiento científico y poder en la España ilustrada: hacia la supremacía comercial a través de la botánica medicinal". *Antilia. Revista Española de Historia de las Ciencias de la Naturaleza y de la Tecnología. Spanish Journal of History of Natural Sciences and Technology*, I, 2 [en línea] <http://www.ucm.es/info/antilia/index.htm> [consulta efectuada el 16-08-2004].
- Engels, Friedrich (2011). "Sobre la historia del cristianismo originario" [1894]. *Revista Teórica de la LIT – CI – Marxismo vivo*, II, 2, 127 - 149 [en línea] Archivo León Trotsky: [www.archivoleontrotsky.org](http://www.archivoleontrotsky.org) [consulta efectuada el 01-02-2014].
- Espejo, Eugenio de Santa Cruz y (1981). *Obra educativa*. Edición, prólogo, notas y cronología de Philip L. Astuto. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Fernández, Cristina Beatriz (2014). "El *Nuevo Luciano* de Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Un diálogo americano sobre el estilo oratorio y la educación", *Estudios de teoría literaria*, III, 5, 77 – 90 [en línea]: <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/838>
- Grigoriadu, Teodora (2003): "Situación actual de Luciano de Samósata en las bibliotecas españolas". *Cuadernos de Filología Clásica: estudios griegos e indoeuropeos*, 13, 239 – 272.
- Hachim Lara, Luis (2000). "La Ilustración en Eugenio de Santa Cruz y Espejo". En: *Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana*. Prólogo de Nelson Osorio. Murcia: Universidad de Alicante / Universidad de Santiago de Chile, 23 – 44.
- Hopkins, Eduardo (1978). "Poética de Juan de Espinosa Medrano en el *Apologético en favor de D. Luis de Góngora*", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IV, 7/8, 105 – 118.
- Lafuente, Antonio y José Sala Catalá (1992). "Ciencia y mundo colonial: el contexto iberoamericano". En: Antonio Lafuente y José Sala Catalá (ed.). *Ciencia colonial en América*. Madrid: Alianza, 13 – 25.
- Lara, José Salvador (1997): "El Dr. Eugenio Espejo, la Revolución francesa de 1789 y la Revolución de Quito de 1809". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 34, 285-306.
- Le Goff, Jacques (1991). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona / Bs. As. / México, Paidós [1977], 145 – 173.
- Osorio Tejada, Nelson (1999). "Formación del pensamiento crítico literario en la colonia", *Actual*, 41, 41 – 61.
- Ponce Leiva, Pilar (1992). "El Ecuador de Eugenio Espejo: tradición y modernidad". En: Jorge Núñez Sánchez (ed.). *Eugenio Espejo y el pensamiento precursor de la Independencia*. Quito: ADHILAC, 169 – 196.
- Real Academia Española (1737, 1739). *Diccionario de Autoridades*. Madrid [en línea] [www.rae.es](http://www.rae.es) [consulta efectuada el 24/2/2014].
- Rodríguez Garrido, José A. (2010). "Poesía y ortodoxia en el *Apologético* (1662) de Espinosa Medrano", *Calíope*, XVI, 1, 9 – 25.
- Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- (1995). "Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Eugenio de" en *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina*. DELAL. Tomo III. Caracas, Biblioteca Ayacucho / Monte Avila Editores / CONAC, 4338 – 4345.
- Rollin, Charles (1780). "Sur le Goût, par rapport aux Belles – Lettres". En: *Pensées recueillies de l'Histoire Ancienne et du Traité des Études de M. Rollin*. Paris, Freres Estienne: 403 – 413 [disponible en línea] *Gallica. Biblioteque numérique*, <http://gallica.bnf.fr> [consulta efectuada el 26/2/2014].
- Rotker, Susana (2001). "Calibanes y atlantes en los albores de la independencia". En: Javier Lasarte Valcárcel (coordinador). *Territorios intelectuales. Pensamiento y cultura en América Latina*. Homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas: La nave va, 185 – 191.

- Saranyana, Josep-Ignasi (director) y Carmen-José Alejos Grau (coordinador) (2005). *Teología en América Latina. Volumen II/I. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665 – 1810)*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.
- Shaw, Carlos Martínez (1998). "El reformismo del siglo XVIII". En: Javier Tusell (director). *Historia de España*. Madrid: Taurus, 351 – 401.
- Stolley, Karen (2006). "El siglo XVIII: formas narrativas, erudición y saber" en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo – Walker (editores). *Historia de la literatura hispanoamericana I. Del descubrimiento al modernismo*. Madrid, Gredos, 354 – 390.
- Tedeschi, Stefano (2010). "Una literatura entre dilaciones, incertidumbres y ansia de modernidad". En: Darío Puccini y Saúl Yurkievich (ed.). *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*. Traducción de Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenave y Beatriz González Casanova. México: FCE, 419-504.
- Vian Herrero, Ana (2001). "Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género". *Criticón*, 81-82, 157 – 190.
- Weinberg, Gregorio (1995). "La Ilustración". En: *Modelos educativos en la historia de América Latina*. Buenos Aires: UNESCO / CEPAL / PNUD / AZ editora, 83 – 98.
- Williams, Raymond (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Bs. As., Nueva Visión.