

## ABSTRACT

Title of Document: VIOLENCIA, RETÓRICA Y PERSUACIÓN:  
REVISIÓN DEL DEBATE EN TORNO A LA  
EVANGELIZACIÓN INDÍGENA

Maggy Lizette Rodríguez, Doctor of Philosophy,  
2014

Directed by: Professor Eyda M. Merediz  
Department of Spanish and Portuguese

During the sixteenth century, true piety and virtue became issues of primary importance for the emergent Spanish imperial design which sought to define Catholic Orthodoxy and to evangelize the people of the newly discovered regions of America. The antagonists of the famous Contienda de Valladolid (1550), Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda, were involved in responding to the emperor's inquiry about the legality of the war that Spaniards were waging against the indigenous people of the New World. The legal and political implications of their opposing arguments have been thoroughly studied by numerous scholars. Nevertheless, the main focus of this study is to

explore the ways in which the implicit script of their work contributed to the religious debates of the century.

The ultimate question debated in Valladolid, I argue, was to inquire into and develop the methods and rules on how to preach and promote the Holy Catholic Faith in the New World, which was concerned, above all, with perfecting the life of the spirit. These evangelizing ideas appear in Sepúlveda's *Demócrates Segundo* as well as the summarized content of Las Casas' *De unico modo*, whose doctrine served as the basis for his legal arguments during the dispute. Such emphasis reveals that, although Sepúlveda and Las Casas had differing interpretations of Aristotle's ideas and opposing views on the legitimacy of the conquest and colonization of America, the authors agreed on the need to readdress evangelization, given the new challenges posed by the *cuarta terrae*. This dissertation recovers the missionary plan outlined in the Valladolid Debate and examines the nuanced differences of the methods proposed by Las Casas and Sepúlveda. It suggests that Sepúlveda proposes a *quasi-natural* way of Christianizing Amerindians that requires their submission to the Spanish government so that, by imitating a superior model, the naturally inferior beings would rise to the excellence prescribed by the law of nature and become Christians. On the other hand, Las Casas advocates a more *natural way* of arriving to the truth through a cognitive model that relies on their reasoning rather than on emotions, as was recommended by the ecclesiastical rhetoric of Fray Luis de Granada.

VIOLENCIA, RETÓRICA Y PERSUACIÓN: REVISIÓN DEL DEBATE EN TORNO  
A LA EVANGELIZACIÓN INDÍGENA

By

Maggy Lizette Rodríguez

Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the  
University of Maryland, College Park, in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor in Philosophy  
2014

Advisory Committee:  
Professor Eyda M. Merediz, Chair  
Professor Carmen Benito-Vessels  
Professor Judith Hallett  
Professor Regina Harrison  
Professor Hernán Sánchez Martínez de Pinillos

© Copyright by  
Maggy Lizette Rodríguez  
2014

## **Agradecimientos**

A Dios primeramente, porque si tuviera que contar todas sus consideraciones hacia mí, su amor y su fidelidad, no podría.

A mi profesora Eyda M. Merediz, por haberme dado más que apoyo a lo largo de este trayecto. Su paciencia, sabios consejos y guía hasta el final, me han permitido llevar a término este proyecto. Le agradezco su compromiso y su generosidad.

A mis profesores Regina Harrison, Carmen Benito-Vessels y Hernán Sánchez, por haberme formado a través de sus seminarios; su ayuda constante y dedicación las agradezco de corazón. A la profesora Judith Hallett, por haber aceptado formar parte de este comité y por su gentileza.

A mis amigas Alejandra y Elena, porque a través de este viaje solitario que ha sido la escritura, me han acompañado con su cariño y su alegría, y porque su entrañable amistad la considero un regalo del cielo.

A mis queridos y maravillosos padres, porque su entusiasmo por verme llegar a la meta ha sido invariable a través de los años y porque su amor y consideración han sido motivo para seguir adelante. A ellos les estimo como el don más grande con que me ha premiado la Vida.

A mis hermanas Jenny, Nancy y Leslie, porque su vida ha inspirado siempre la mía y porque su cariño es irremplazable. A sus esposos Miguel, Wilbert y Moisés, por haber sido sostén y auxilio en tiempo de necesidad.

A mis sobrinos Yayo, Moisesito, Jayden, Willito y Raulito, porque sus sonrisas más de una vez han iluminado mis tardes de trabajo y porque sus vidas han sido incesantes efluvios de energía.

A mi familia extendida, por haberme ayudado en tantas y varias maneras a través de los años.

## Índice

Agradecimientos .....	ii
Índice .....	iv
Introducción .....	1
Capítulo I. La dignidad del hombre descubierta en el siglo XVI .....	14
I.1. El concepto de naturaleza en el Renacimiento .....	35
I.2. El alma y sus potencias.....	41
I.3. La virtud.....	49
I.4. La <i>Retórica eclesiástica</i> de fray Luis de Granada, la retórica de la virtud.....	67
Capítulo II. Humanistas y religiosos ante la in/certidumbre de la perfección indiana .....	80
II.1. Juan Ginés de Sepúlveda: defensor de la causa evangélica .....	95
II.2. La vía de la conversión.....	98
II.3. La violencia: el método <i>cuasinatural</i> favorecido por Sepúlveda.....	111
II.4. La eficacia del método natural confrontada: La controversia Las Casas-Sepúlveda.....	128
II.5. La faceta humanizadora: la copia de la imagen.....	149
II.6. Sepúlveda: entre el dilema de la vida activa y la contemplativa.....	166
II.7. Entre textos y subtextos: las raíces naturalistas del pensamiento de Sepúlveda .....	178
Capítulo III. Espíritu o ingenio: dialécticas del Nuevo y del Viejo Mundo .....	188
III.1. Las Casas y el principio de <i>finalidad</i> de las cosas .....	203
III.2. El sumo <i>Bien</i> , medido, “cognoscido”, numerado .....	224
III.3. El aprendiz y el maestro: grandeza de palabras o luz del entendimiento .....	236
Conclusión .....	280
Obras citadas .....	289

## Introducción

“Te diré llana y simplemente lo que pienso: Tales personas ganarían mejor fama si se preocupasen de que tu libro se imprimiese con las letras más gruesas posibles y recomendasen su lectura desde los púlpitos y cátedras para bien del pueblo cristiano.”<sup>1</sup>

Estas palabras pronunciadas por Fernando de Valdés, Inquisidor General de España, en una conversación con Juan Ginés de Sepúlveda acerca del *Demócrates Segundo*, revelan la animosidad con que el nacimiento del libro del cordobés fue recibido en 1545.

Sepúlveda, alentado por sus amigos y por el presidente del Consejo de Indias, el propio Valdés, había escrito una obra que para algunos era digna de ser predicada por sus altos valores cristianos y para otros, servía como espaldarazo a la injusticia y la maldad contra los indígenas. A través del *Demócrates Segundo* el escritor no había hecho más que manifestar su opinión respecto a un tema que había dividido a España en dos bandos, el cual él resume en la dedicatoria al conde de Tendilla: si era “justa o injusta la guerra con que los Reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominio aquellos pueblos bárbaros que viven en la región occidental y austral, . . . y en qué razón de derecho puede fundarse el imperio sobre estas gentes” (citado en Losada, *Juan Ginés* 196). La obra, sin embargo, incrementó la contienda de tal manera que fue motivo y preámbulo a la junta más importante del siglo XVI: la Junta de Valladolid que tuvo lugar entre agosto y septiembre de 1550 y entre abril y mayo de 1551.

Por qué un libro que era una especie de segundo volumen al ya publicado *Demócrates Primero* (1533) suscita un debate tan importante, es una pregunta que

---

<sup>1</sup> La conversación a la que hace referencia Ginés de Sepúlveda aparece en el *Epistolario*. Es la carta 41 que dirige a Martín de Oliva, Inquisidor Apostólico. Pág. 153.



requiere un debido contexto. En realidad, el hecho de que el autor hubiese querido arrojar luz sobre un tema que había generado polémica no era razón suficiente para el Debate, pero el no poder “permanecer callado” ante un asunto de interés público había enardecido los ánimos de quienes defendían en ese tiempo las Nuevas Leyes promulgadas en 1542; las cuales prohibían la esclavitud y la encomienda. Bartolomé de Las Casas, su opositor más acérrimo, auxiliado por frailes simpatizantes a la causa de los indios, entre ellos Rodrigo de Andrada, había acumulado un número de reportes en el Archivo del Consejo de Indias sobre las crueldades cometidas contra los amerindios. Asimismo, Las Casas había exigido que toda licencia a los conquistadores fuese revocada y que no se permitiese que los indígenas llevaran cargas para los españoles (Hanke, *All Mankind* 61). Por desgracia, el texto de Sepúlveda había venido a amenazar el progreso en dirección a restituirles la libertad a los habitantes del Nuevo Mundo; la obra claramente defendía el derecho de los príncipes a hacerles la guerra. Era de entenderse por qué el *Demócrates Segundo* hacía un horrible contrapeso a la iniciativa de los frailes quienes habían encontrado resistencia en México y Perú debido a las Nuevas Leyes y, además, habían visto con pesadumbre la ineffectividad del cumplimiento de estas.

Dado el peligro que presuponía el *Demócrates Segundo*, Las Casas se propuso que no se publicase. Condenó la obra delante de los jueces de España aduciendo que el cordobés, pretextando justificar el señorío universal de los reyes, había tratado de “encubrir la doctrina que quería derramar por estos reinos y por aquellos de las mismas Indias” (“Aquí se contiene” 219). A saber, la doctrina de la guerra injusta. Aunque posteriormente Sepúlveda pidió el permiso del Consejo de Indias y del Consejo Real de Castilla para que se imprimiera su libro, este no se le concedió. La decisión se remitió

luego a las Universidades de Alcalá y Salamanca. Pese a que el texto inicialmente tuvo buena acogida, se denegó su publicación. La oposición a la obra que a ojos de Sepúlveda fue injustamente recibida con “chismes, artificios y maquinaciones de que se ha servido este astuto y hábil charlatán [Las Casas] para quitarme la razón y oscurecer la verdad”,<sup>2</sup> llevó al escritor de Pozoblanco a publicar un resumen del manuscrito en Roma en 1550 con el título de *Apología*. Su intención era justificar la difusión del *Demócrates Segundo*; no obstante, la obra corrió la misma suerte que el original ya que por influencia de Las Casas se prohibió su impresión en toda España.

La insistencia entre las dos partes rivales que no cejaban de esgrimir afilados argumentos contra sus oponentes (Sepúlveda seguía abogando por la publicación del *Demócrates Segundo* y por una guerra que de acuerdo a él velaba por el bien del otro y Las Casas continuaba rechazando la autoridad papal mencionando que las bulas de donación permitían únicamente la evangelización de los indios, no su sujeción puesto que los indios eran soberanos y sólo por consentimiento podían ser colocados bajo el gobierno español (Adorno, *Polemics* 121), llevó a que el emperador Carlos V convocara una Junta para tratar estos asuntos. La Junta de Valladolid se llevó a cabo en 1550 en dos sesiones. Se permitió que Ginés de Sepúlveda expusiera el primer día un resumen de sus principales puntos, lo cual él hizo entrando en la “congregación no en calidad de juez, como dijo, sino ‘a decir lo que sentía’ . . . en dos o tres horas . . .” (Losada, *Juan Ginés* 209). El segundo día, se le dio lugar a Las Casas, y este leyó palabra por palabra un manuscrito lo suficientemente largo como para tomarle cinco días finalizarlo. De acuerdo a Sepúlveda, los jueces se cansaron de oír al dominico y “mandaron que no leyese más” (Losada, *Juan Ginés* 209). La Junta se realizó de forma separada, es decir, los oponentes

---

<sup>2</sup> La cita aparece en la carta 42 del *Epistolario* que dirige a Martín de Oliva. Pág. 156.

no tuvieron oportunidad de verse, aunque sí de dialogar con los jueces acerca de sus argumentos.

Es importante resaltar que el enfoque que se vislumbraba para la Junta en un comienzo era puramente religioso, como lo recalcó Domingo de Soto, miembro de la Junta que a petición hizo un resumen de los argumentos expuestos en la Contienda para facilitar la revisión de las premisas y el trabajo de los jueces. El propósito original era

inquerir e constituir la forma y leyes cómo nuestra sancta fe católica se pueda predicar e promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto, como más sea a su sancto servicio, y examinar qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes subjectas a la Majestad del Emperador nuestro señor, sin lesión de su real conciencia, conforme a la bulla de Alejandro. (Las Casas, “Este es un traslado” 227-229)

Puesto que Las Casas y Sepúlveda habían concordado en que el asunto a discutir era de orden teológico (Losada, *Juan Ginés* 206), los jueces asignados a la Junta de Valladolid fueron hombres versados en teología. Según la documentación, hubo cuatro teólogos: Melchor Cano, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza y Bernardino de Arévalo; tres de ellos eran dominicos y habían escrito en contra de la guerra, y el último era franciscano (aunque no asistió). También estaban algunos miembros del Consejo Real de Castilla y del Consejo de Indias, y Gregorio López, quien fue el insigne comentador de las *Siete Partidas*.

El tema del Debate, no obstante, se modificó después, ya que Soto comenta que los rivales terminaron disputando si era “lícito a Su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para subjectallos a su Imperio, y que después de

subjectados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana” (“Este es un traslado” 229). Discutir la cuestión de la guerra pareció crucial en un momento en que se exigía una justificación jurídica para las campañas españolas. La obligación religiosa y la predicación cristiana eran cosas que interesaban a los contendientes, pero el interés por resolver el asunto del derecho a las expediciones en las Indias parecía que debía tomar preeminencia.

De acuerdo a Rolena Adorno, el punto en torno al cual giró la discusión en la primera sesión fue si los indios debían someterse al Papa y al Rey. Asimismo, si debían entrar en el orden político, ético y judicial si fuese necesario por la fuerza o la guerra (*Polemics* 121). Sepúlveda, apoyándose en las bulas papales que favorecían los intereses, deberes y poderes de gobierno (121), defendió decididamente la subyugación de los indígenas, mientras Las Casas le negó total autoridad al Pontífice en asuntos temporales aunque se la concedió en materia de evangelización. El *Demócrates Segundo* da cuenta de que Sepúlveda encontró apoyo para su argumentación en los escritos de Aristóteles. Insistió en que la teoría del orden jerárquico descrita en el quinto capítulo del libro primero de la *Política*, donde el filósofo argumenta que la naturaleza ha designado que unos hombres sean siervos y otros sean amos, era pertinente al caso indígena. Lo que decía la *Política* irradiaba luz sobre el tipo de gobierno y dominio bajo el cual deberían estar. Se trataba de un gobierno que insistiera en la relación de mando.

Por otra parte, la guerra era absolutamente necesaria si se pensaba que no había forma de sujetar a los habitantes de las Indias y de predicarles el cristianismo sin el empleo de la fuerza. Cuatro premisas parecían justificarla a los ojos de Sepúlveda: a) que

la condición de las gentes fuese tal que por la obediencia tuviesen que acatar órdenes, b) que por sus horribles crímenes y sacrificios humanos hubiese necesidad de someterles, c) que las inmolaciones bárbaras hicieran imperativo rescatar a los inocentes y, d) que la obligación cristiana de propagar la fe en el mundo fuera motivo para que los cristianos la llevaran a cabo. Para el escritor de Pozoblanco, la prudencia humana en ejercer dominio con fundamento, no atenuaba la aversión a la violencia. De hecho, de acuerdo a los argumentos uno y tres de la licitud de la guerra, era “natural” que los hombres incultos y bárbaros se negaran a estar bajo el dominio de los más prudentes y perfectos pese al beneficio que obtuvieran de ello. Sin embargo, la ley de derecho natural evidenciaba la necesidad de que la materia obedeciera a la forma, la mujer al hombre, lo perfecto a lo imperfecto. Los argumentos dos y cuatro, referían a un orden religioso mientras el uno y tres al civil. No obstante, lo que tenía base en la palabra divina debía ser observado. Los españoles, tenían el *deber* de imponer el reino del bien aun por la fuerza.

Si los razonamientos de Ginés de Sepúlveda versaban en torno al pensamiento de Aristóteles, el contraste que logra Las Casas en Valladolid al matizar la relevancia del filósofo en la discusión, es interesante. En su *Apología* dice:

Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo.’ [...] Aristóteles, [...] aunque en verdad fue un gran filósofo, no fue digno de llegar mediante sus elucubraciones a Dios a través del conocimiento de la verdadera fe. (citado en Todorov 173).

Las Casas desdeña cualquier argumento que proceda de alguna fuente que contradiga la cristiana y se opone abiertamente a la jerarquía social de superioridad/inferioridad

presentada en la argumentación sepulvediana. Cree definitivamente en la capacidad de los indios para legislar sobre sus territorios. Condesciende en que los amerindios son de alguna forma ingenuos, pero niega que la vía de la esclavitud o el dominio por la violencia de la guerra sea la salida; “no por ello, en verdad, está obligado a someterse a un pueblo más civilizado que él y adoptar su manera de vida, de tal manera que si rehusa hacer esto, pueda ser obligado a hacerlo mediante la Guerra y sometido a esclavitud, o que en realidad hoy ocurre” (citado en Adorno, *Polemics* 122).

En la *Apología*, documento extenso de 560 folios que lee ante los miembros de la Junta, Las Casas no sólo contesta a los argumentos de Sepúlveda sobre la licitud de la guerra añadiendo uno más (habla contra las razones de autoridad de su oponente), sino que concluye con un llamado a la evangelización pacífica, con una apelación a persuadir la razón. “Y la pelea contra ellos ha de ser con los testimonios de la Escritura; y el herirlos, con el cuchillo del Evangelio en la predicación benigna, dulce, con mansedumbre y con humildad” (Las Casas, “Éstas son las réplicas” 345).

Como explica Ángel Losada, la Contienda no terminó con una decisión definitiva. Los jueces al parecer, debían enviarle al Emperador su fallo por escrito, sin embargo, uno de los teólogos no quiso enviar su informe, otro se fue antes de que terminara la Junta (Cano) y el último dio su parecer en contra del cordobés. Si bien los informes muestran que los jueces canonistas emitieron su fallo a favor de Ginés Sepúlveda, lo cierto es que el Emperador por estar ocupado en otras guerras, permitió al fin el dominio de los españoles en las Indias aunque no extendió su plena aprobación a ello (Losada, *Juan Ginés* 211).

El Debate de Valladolid manifestó sin duda cuán lejos ideológicamente estaban los oponentes de la Contienda; no obstante, no reveló en profundidad su sentir sobre la evangelización. Al leer los documentos que se han podido imprimir sobre lo discutido en la Junta, no podemos más que preguntarnos cuál podría haber sido la postura de cada oponente en materia de religión. Sabemos cómo se sentían respecto a la guerra como refuerzo de la obra misionera pero, ¿qué estrategias habrían podido proponer para “constituir la forma y leyes” en que el mensaje pudiese ser predicado a los indígenas? ¿Cómo podría sujetarse a las gentes del Nuevo Mundo “sin lesión de su real conciencia” a la religión? ¿Lo creían posible?

Un estudio profundo de la obra de Sepúlveda y de Las Casas podría revelar que los dos estaban más cerca en lo referente al tema de la cristianización de lo que se piensa. En un momento en que se ponía en duda la posibilidad de que fueran evangelizados, tanto Sepúlveda como Las Casas coincidieron en que una meta como esta era asequible y debía alcanzarse. “Desde el comienzo . . . de la conquista, la opinión estuvo hondamente dividida respecto a la naturaleza de los indios, en particular sobre su capacidad para vivir según las costumbres de los españoles y para recibir la fe cristiana” (Hanke, *La lucha* 96), pero ambos religiosos defendieron el derecho de la Corona a evangelizar a los nativos. No hace falta más que familiarizarse con las cartas de Ginés de Sepúlveda para darse cuenta que lo que lamenta de la Contienda es que se hayan tergiversado sus declaraciones sobre la guerra; “[I]legaron incluso a afirmar que yo no defendía la causa de nuestra nación sino mis intereses puramente personales.”<sup>3</sup> Pero declara que el propósito que subyace bajo su disputa es la siguiente:

---

<sup>3</sup> La cita proviene de la misma carta 42. Pág. 157.

poder convertirlos [a los indios] al Cristianismo; no con el fin precisamente de privarles de sus bienes y libertad –lo cual sería a todas luces injusto–, sino para liberarlos de sus bárbaras costumbres, vencer su resistencia a la predicación del Evangelio y conseguir así que adquirieran una mejor preparación para recibir la Religión cristiana.<sup>4</sup>

Al igual que Las Casas, el cordobés defiende un tipo concreto de religiosidad. No tiene que ver en absoluto con la confesión de fe que se produce cuando se obliga a alguien a creer, sino con un acto voluntario que es muestra palpable de certidumbre de verdad. A razón de favorecer esta conversión Sepúlveda señala que después de poner en sujeción a los indios “no debe emplearse ninguna otra fuerza o miedo para que se hagan cristianos. Así . . . preparados deben ser adoctrinados y llevados a la predicación de la fe para que voluntariamente reciban el Cristianismo . . .” (*Apología* 67).

El Debate de Valladolid deja sólo vislumbrar el celo misionero sepulvediano aunque nos permite captar mucho más del celo lascasiano. En la Contienda si bien se orienta a los miembros de la Junta respecto al tema a discutir reiterándose su carácter teológico (“inquerir e constituir la forma y leyes cómo nuestra sancta fe católica se pueda predicar”), sabemos que por influencia de Las Casas se desvió su enfoque. Fue a razón de la *Apología* lascasiana que se lidió sobre la injusticia de los medios coercitivos en la misión evangelizadora y en el establecimiento de la soberanía imperial (Jáuregui y Restrepo 108). El marco referencial de la guerra, no dio lugar a explicar las intersecciones de pensamiento entre Sepúlveda y Las Casas en relación a la evangelización; ni los documentos recopilados y leídos en la defensa permiten

---

<sup>4</sup> Reproducimos el contenido de la carta 63 del Epistolario que dirige a Pedro Serrano, Doctor en teología. Págs. 240-241.



aproximarse adecuadamente al tema que debió consumir las energías de los oponentes y el tiempo de preparación.

A razón de esta desafortunada omisión, nos interesa rescatar el aspecto religioso de la Contienda en esta tesis. A fin de encontrar el sustrato ideológico que subyace a la postura adoptada, nos parece ideal recuperar la obra de Sepúlveda, el *Demócrates Segundo*. Si se puede concluir que el documento que leyó el escritor cordobés ante la Junta (la *Apología*), pretendía ser un resumen del texto original porque contenía la tesis y el ideario misionero, es prudente pensar que el análisis del *Demócrates Segundo* nos da una idea bastante clara de su metodología de evangelización. La obra era verdaderamente un resumen, “ampliación y aplicación al caso concreto de las guerras indianas, de la doctrina general expuesta en el *Demócrates Primero* (Losada, *Juan Ginés* 196); como en esa obra, se defendía la compatibilidad entre la milicia y la religión. Por otro lado, el *De unico modo* es ideal para estudiar a Las Casas.<sup>5</sup> Representa el tratado misionero por excelencia del autor y, como comenta Hanke, contiene la doctrina que iba a servir de base para los argumentos a ser utilizados en el Debate de Valladolid (*All Mankind* 58).

Como la conversión íntegra es el ideal al que apuestan los escritores, según sostenemos en esta investigación, el primer capítulo lo dedicamos al estudio de algunos conceptos que irradian sentido a la búsqueda del ideal espiritual. La perfección es uno de ellos. Dicho tema no es ajeno al hombre del siglo XVI, surge junto a la idea de que el ser humano ocupa un lugar privilegiado en el universo; por esta causa, debe desarrollar sus facultades al máximo, especialmente la *razón*, tal y como lo exige la naturaleza. Lo que es indicativo del logro de la perfección es la *virtud* (“ser bueno”). Así, se observa en el ambiente secular europeo un anhelo por alcanzarla a modo de favorecer la república. En

---

<sup>5</sup> El bosquejo del tratado Las Casas lo completó en 1534.

la España católica, no obstante, el ideal de perfección se diverge a objetivos netamente espirituales debido a la amenaza del protestantismo; el énfasis se coloca en nutrir la vida del espíritu y en lograr una reforma. Analizamos aquí, cómo el discurso retórico clásico, que fue modificado por fray Luis de Granada a propósito de contribuir a la Contrarreforma, se utiliza en el Viejo y en el Nuevo Mundo para intentar perfeccionar a las gentes para que se aparten del vicio y adopten la virtud.

En el segundo capítulo se contraponen los métodos de evangelización de Las Casas y Sepúlveda. Se plantea que mientras el primero es proponente de una vía *natural*, Sepúlveda lo es de un modo *cuasinatural* que, a diferencia del lascasiano, evita apelar a la razón de los no creyentes para persuadirles a aceptar la religión. La vía *cuasinatural* sepulvediana está signada por tres etapas: pacificación, humanización y cristianización (Alvira y Cruz 99). En el Renacimiento el adoctrinamiento espiritual va de la mano con el arte retórico, pero Sepúlveda considera que la inferioridad intelectual de los indígenas y el desconocimiento de la ley natural, les impide ser instruidos como los otros hombres. A consecuencia, insiste en que deben someterse, ya sea de modo voluntario o por la fuerza, a los que observan los preceptos de la ley infusa en la mente. Propone en la segunda etapa de evangelización que los indios imiten a los europeos para aprender los estatutos de la ley. Una vez los comprendan, se les podrá predicar el evangelio de forma pacífica. El capítulo II concluye con una reflexión en torno al método natural del escritor y su posible relación con las teorías aristotélicas y el concepto de “perfección.”

El tercer y último capítulo presenta un análisis de la retórica argumentativa de Bartolomé de Las Casas. El análisis apunta a contrastar su discurso con el de fray Luis de Granada para confrontarlo luego con el del cordobés. La práctica retórica que sirve de

modelo para la conversión de las gentes, prescribe la fuerza de la emotividad pues persigue la actualización de la virtud moral, pero la oratoria lascasiana que se ejerce a beneficio de los habitantes del Nuevo Mundo, privilegia primordialmente los argumentos. Se discute que este énfasis en la racionalidad, sirve el propósito de conferirle al ingenio o entendimiento un valor especial. Con ello se pretende exaltar la virtud humana que propende naturalmente descubrir las verdades espirituales y desencadena todo el proceso del conocimiento de la verdad. La lógica de los argumentos de Las Casas, tiene por fin señalar la incompetencia de los métodos que, como el de Sepúlveda, no dan fe de la veracidad de la razón como único recurso en la captación de la fe.

Esta tesis propone dar una segunda mirada a los contrincantes del Debate de Valladolid para recuperar una temática (religiosa) que, al no ser tratada en el XVI, ha permanecido soterrada bajo réplicas, objeciones, apologías y un número de documentos que en su lugar han sido investigados con perjuicio del asunto originalmente acordado en la Junta. Se plantea por medio del estudio de los textos de los autores que los oponentes defendían el derecho de los amerindios a la cristianización y proponían métodos que tomaran en cuenta su naturaleza para poder enseñarles la fe a cabalidad. Sostenemos que mientras Las Casas proponía un modo *natural* esencialmente racional y pacífico para convertirlos debido a que reconocía en los habitantes del Nuevo Mundo una naturaleza idéntica a la europea, Sepúlveda abogaba por uno *cuasinatural*, compulsivo, ya que les creía inferiores a causa de su desconocimiento de la ley natural. Mientras el aspecto religioso del Debate generó una contienda en que se peleó por el justo método para cristianizar a los amerindios, la tesis explora además la posibilidad de que el modo

natural de Sepúlveda por el cual privilegia el perfeccionamiento de la naturaleza humana sobre la espiritual, haya sido el mayor punto de discordancia con Las Casas.

## **Chapter 1:** La dignidad del hombre descubierta en el siglo XVI

Los libros de historia general que hablan sobre el Renacimiento arrojan poca luz sobre lo que significó la época en España, la cual comprende la centuria del Quinientos. Quizás esto se deba a los pocos materiales y monografías que se tienen y que se consideran indispensables para analizar debidamente el periodo que, en comparación a otros países, no cuenta con documentación a gran escala, como explica Aubrey F. G. Bell (3). La falta de rigurosidad en la investigación del Renacimiento español, ha ocasionado que muchas figuras ilustres de la época hayan permanecido en el anonimato, al menos para gran parte del mundo, y más aún, ha significado que el Renacimiento de la nación ibérica sea malentendido y cuestionado. España, para algunos historiadores, careció de Renacimiento; se estancó mientras otros países del viejo continente se abrieron a los nuevos horizontes disponibles a la experiencia humana.

Lo que no comprenden aquellos que niegan la existencia del periodo en España, es que hay suficiente evidencia para concluir que esta sí tuvo un Renacimiento. En el campo literario, como indica José Luis Abellán, se reconoce claramente a Cervantes, Garcilaso, Boscán y Quevedo como grandes luminarias (los mismos fueron ampliamente influidos por el renacimiento italiano); la arquitectura con su estilo plateresco y la pintura española del XVI y XVII, también hablan de lo que fue este periodo para el país (21). España, como otras naciones, no dejó de abrazar el estudio del griego. Ya para el XVI lo estudiaban no sólo los eruditos y profesores en las universidades, sino aquellos que se constituían en sus alumnos en las villas y las ciudades a donde estos iban a enseñar, por lo que España abrazó, como las otras naciones, esa vuelta a la filosofía greco-latina y el interés por el estudio de la lengua en un marco amplio.

Se recordará también que Portugal y España fueron en su tiempo las naciones al centro de la civilización europea y, por ello, numerosas mercancías eran recibidas de muchas partes del mundo. Sin duda, los españoles se vieron afectados con las invenciones del momento: la imprenta, la brújula y la pólvora, las cuales revolucionaron la forma en que se diseminaba el pensamiento escrito, revolucionaron el conocimiento geográfico y consolidaron la fuerza militar (Abellán 16), y también por las ideas que definitivamente representaban el vivo palpitar del espíritu renacentista en Europa. Se decía de los castellanos que eran aficionadísimos a “novedades y últimas invenciones” (Bell 11). Sin embargo, tal vez lo que constituye mayor prueba del Renacimiento español sea el mismo descubrimiento de América ya que, como dice Abellán, este representó una verdadera “ampliación del horizonte geográfico del Globo” y de los “horizontes literarios y culturales”; los cronistas e historiadores se plantearon nuevos problemas antropológicos, físicos y naturales y hubo una vuelta a la Mitología clásica por el evidente nexos con el mito de la Edad de Oro, de la Atlántida, el Paraíso Perdido, etc. (21).

Los que aseveran que España no tuvo Renacimiento lo afirman principalmente, porque no concilian el Renacimiento y la Contrarreforma, las ideas innovadoras con las antiguas (Bell 4). Aducen que no pudo darse un renacer junto a ese fervor religioso que prevalecía, y que no hay conexión entre el cambio y la tradición. Sin embargo, si se piensa que España se aferró a la religión porque las ocho centurias de guerra contra los moros les habían enseñado a los españoles a luchar por ella; si se piensa que los peninsulares veían que la religión, como menciona Bell, “en su visible esplendor, en su capacidad para presentar las grandes y abstractas verdades en una forma concreta, en su

poder unificador, era . . . representativa de la nación” (225-226), y que además era una herramienta clave para lidiar con la asimilación de las gentes del nuevo continente que debían abrazar la civilización europea; se entiende que no hay discordancia entre el Renacimiento y la Contrarreforma.

En realidad, no hubo un modelo ejemplar de Renacimiento pues cada nación creó su propio molde (Abellán 22); mientras en las naciones europeas el Renacimiento anduvo de la mano con la Reforma, en España hubo una “auténtica reforma, que [tuvo] el objetivo de remozar el espíritu dormido del catolicismo en los últimos años de la Edad Media, incorporando valores nuevos y renovando actitudes fecundas, que en muchos casos tienen carácter revolucionario” (25); a esto se le llamó Contrarreforma. Sin embargo, España, al igual que las otras naciones innovó. Se mantuvo ligada a los cauces de la religión aun cuando sufrió una transformación cultural, social, mental, científica y espiritual. Indagar en la Contrarreforma, así como en otras manifestaciones positivas del periodo español, si por un lado nos permite disipar las lagunas de la historia de la nación e incluso, como dice Abellán, de la historia universal, porque la originalidad española es clave para comprender las peculiaridades del Renacimiento en las diferentes naciones europeas (22), y asimismo permite interpretar correctamente todo lo que “no es coincidente con lo europeo” y que se ve como negativo, no siéndolo (22), nos permite en el marco de esta investigación, comprender claramente el fenómeno espiritualizante que se dio en América. El anhelo de evangelizar a los indios cabalmente y de enseñarles el mensaje a través del método de Cristo a fin de lograr una conversión genuina, son importantes para comprender el alcance del espíritu renacentista más allá de la península. Importa rescatar ese aspecto contrarreformista del Renacimiento español, y asimismo las

ideas y los conceptos que prevalecieron, que en muchos casos son similares a los del Renacimiento europeo, para comprender mejor cómo se va afianzando el pensamiento renovador, religioso, hasta manifestarse en la evangelización de América.

Antes de pasar a analizar los métodos misionales de Las Casas y Sepúlveda, nos detendremos a explorar en este capítulo algunos temas del Renacimiento que se relacionan con la aspiración de perfeccionar la vida del espíritu. Comenzaremos analizando la idea de dignidad con motivo de presentar algunos criterios generales que sirven de contexto al afán de cristianizar íntegramente a los indios que ocurre en este periodo.

El tema de la dignidad del hombre, *dignitas hominis*, resurge con fuerza durante el Renacimiento en Europa. Si bien el pensamiento filosófico de la Antigüedad nunca dejó de ocuparse de su estudio, no es sino entre los siglos XV y XVI que el tema se convierte en motivo recurrente de indagación entre los eruditos, al adquirir el hombre, como indica Antonio Millán-Puelles, “preeminencia o excelencia por la cual . . . resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio” (citado en García, *Una lectura* 7). Quizá la obra más paradigmática sobre este tema fue el manifiesto del filósofo italiano Giovanni Pico della Mirandola<sup>6</sup> (1463-1494), *Oratio de hominis dignitate* o *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486), que constituye la matriz del humanismo y que muestra la renovada concepción del hombre, de su naturaleza y destino. En él, el autor exalta la excelencia del ser humano por encima de los demás seres de la creación y

---

<sup>6</sup> Pico della Mirandola fue considerado por sus contemporáneos el fénix, la maravilla de la era, y por los críticos, el representante de los tiempos en que vivía (Craven 1). Ya sea por sus ideas sobre el hombre, su inquietud por la religión que le llevó a discrepar con la Iglesia y a ser visto por algunos como pionero del libre pensamiento, y por su defensa de la dignidad y libertad humanas la cual es patente en su ataque a la astrología, Pico della Mirandola puede considerarse un importante exponente del pensar del Renacimiento.



destaca su capacidad para adoptar una variedad de formas; es decir, de sufrir una suerte de metamorfosis que le permite posicionarse en el plano de lo sublime o de lo innoble según su elección, dado que posee una naturaleza diferente a la de las demás creaturas por la cual elige regenerarse o degenerarse.

La obsesión con el tema de la dignidad abarca todos los espacios posibles de discusión. Como indica Francisco Rico, “en la España (y en la Europa) del Emperador, los tópicos del expediente de la *dignitas hominis* aparecen en distintos géneros literarios, en el púlpito, en el derecho de gentes, en los comentarios a Aristóteles, en los debates teológicos . . . en las *laudes litterarum*” (*El sueño* 172). En todos los ámbitos del panorama intelectual se discute el asunto ya que se piensa la posición del hombre en el cosmos es destacada y superior.

De acuerdo a Pico della Mirandola, la dignidad no es otra cosa que un regalo de Dios. En la creación, él puso en el centro del mundo al hombre y le dijo:

no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. (48)

Para el pensador italiano, como para muchos eruditos, la Providencia concedió un valor inherente y singular al ser humano. Le dignificó, además, a tal grado que le hizo imagen auténtica de Dios por lo que el hombre tiene el privilegio de gobernar sobre los otros

seres creados. Pero este honor, para cuyo apoyo hay que ir a la Biblia, al relato de la creación del Génesis y a los doctores de la Iglesia, radica en haberle prescrito absoluta libertad de autoedificación, no en haberle dado una forma de ser específica.

Al retomarse este tema durante el Renacimiento, la dignidad se convierte en un valor re-descubierto y aparece laudada no sólo en el libro de Pico della Mirandola, sino en una serie de obras renacentistas en las que la pecaminosidad, miseria y debilidad humanas, tópicos propios de la concepción del Medioevo, han sido reemplazados por el ingenio y la superioridad del hombre. No es extraño encontrar así afirmaciones entre los pensadores de la época que posicionan al ser humano casi a la altura de Dios, o le colocan al menos entre los seres más beneficiados de la naturaleza.

El pensamiento de Pico della Mirandola, admirativo como era del hombre por su puesto en la jerarquía del cosmos y de su libertad, no contrasta con la del médico, filósofo y rector de la universidad de Tolosa, Raimundo Sabunde o Sibiuda (1385-1436), más bien el último sigue su misma línea al alentar al lector de su libro *Las Criaturas: grandioso tratado del hombre* (1487), a vivir en armonía con la nobleza y dignidad que le han sido dadas. El gran erudito catalán, cuya línea de pensamiento siguieron nada menos que Cusa, Bovelles y Montaigne, y cuya obra tuvo una amplia difusión en la primera mitad del XVI siendo considerada fuente esencial de investigación de la Teología natural aún en el XVIII español, registra lo que ya muchos escritores han subrayado con respecto al lugar que le corresponde al hombre en la escala de la creación, a saber, que es la obra cumbre de la misma, pero agrega otras aptitudes que sobresalen en el ser humano:

El hombre se distingue de los demás seres, no por defecto de sus cualidades y dotes, sino por una superioridad de prerogativas, que le dan

distincion y privilegio. Su razon y perfectibilidad, la elevacion de sus deseos, y su libre voluntad lo levantan á gran altura, y hacen de él el soberano de la tierra. (*Las Criaturas 22-23*)

Sabunde estima que la misión del ser humano en esta vida es muy excelsa por cuanto sobresale en dignidad y un sin número de gracias con respecto a otras creaturas, pero tiene en sus manos la libertad de escoger lo que debe hacer mientras los animales están sujetos a una conducta señalada o fija.

Los diferentes aspectos de la naturaleza excelsa del hombre fueron alabados en las obras de la época. No podemos dejar de contar entre ellas a la de Fernán Pérez de Oliva (1492-1531), quien aunque no vivió muchos años y no pudo ver impresa gran parte de su obra, escribió tantos textos literarios, científicos, históricos y filosóficos, que el crítico José Ángel García Cuadrado le catalogó del “ideal de humanista característico de la corte de Carlos V” (10).<sup>7</sup> Importa reflexionar sobre lo que este notorio pensador y hombre de gran influencia en España tuvo que decir respecto a la nobleza del ser humano porque escribió una texto sobre el tema que intituló “Diálogo de la dignidad del hombre” (1546). En él ratifica lo que han dicho los otros escritores; con la particularidad que destaca la similitud que hay entre el ente y Dios. En su libro, el ser humano es la más admirable obra de cuantas Dios ha creado porque exhibe “el mismo sér de Dios” (390):

Dios fué el artifice del hombre; y por eso, si en la fábrica de nuestro sér hubiese alguna falta, en él redundaría más señaladamente que de otra obra alguna, pues nos hizo á su imágen, para presentarlo á él . . . ninguna cosa

---

<sup>7</sup> Un dato interesante es que Fernán Pérez de Oliva fue historiador de las Indias y biógrafo. No solamente su obra fue diversa sino su erudición amplia. Estudió física, aritmética, geometría, cosmografía y arquitectura; además de tener amplia instrucción en retórica y oratoria clásica.

hay que tan bien represente á otra, como á Dios representa el hombre.

(390)

De acuerdo a la concepción de Pérez de Oliva, la dignidad del ser humano es real y se fundamenta en la facticidad de ser de alguna manera afín al Creador. No obstante, en general para el hombre renacentista Dios es la óptica a través de la cual adquiere su identidad. Dios no es una idea casual de la imagen que él tiene de sí mismo. Con todo, no hay que olvidar que en el Renacimiento ocurre un cambio, el objeto fundamental de estudio no es Dios sino el hombre, al haberse reconfigurado la relación entre los componentes claves de la cosmovisión de estos siglos: Dios, el mundo y el hombre.

Dichas consideraciones, no obstante, llevan a muchos a formular la pregunta retórica: “¿Dónde hay un ser mas favorecido y amado de Dios, que el hombre?” (Sabunde 68), ya que no es plausible la posibilidad de que otro ser, exceptuando al ser humano, pueda ser más privilegiado en el universo. Si bien el teocentrismo de la época medieval fue desplazado en los siglos XV y XVI y junto con él la idea de Dios como centro del pensamiento, el Creador sigue impartiendo, continúan creyendo los eruditos, inteligencia y sabiduría al ser humano, y poniendo a su disposición los bienes creados para que el hombre los lleve a plenitud, colocándole en el lugar más elevado de la escala de los seres y con ello otorgándole dignidad.

La certidumbre del lugar del ente en el mundo se afianza aún más con la doctrina del microcosmos por la que se aseveraba que el ser humano es un organismo dinámicamente equivalente al macrocosmos ya que conjuga en su *scala naturae* los tres reinos: el vegetal, animal y angélico, y, por ende, es capaz de relacionarse con todas las esferas llegando a comprender así el cosmos. Conviene decir que esta teoría que

retomaron los renacentistas del *Asclepius* de Hermes Trimegisto quien vivió en el siglo I, llevó a muchos a pensar que el hombre tenía incluso un lugar más privilegiado en el universo que el ángel (Beuchot, *En el camino* 179). Mientras el ser humano podía conjuntar todas las cosas del cosmos y entenderlas, el ángel estaba limitado, dada su incompreensión del mundo material, a lo espiritual.

Sin embargo, si el tópico del “pequeño mundo del hombre” alcanzó tal auge en el Renacimiento fue porque sustentó de una forma particular y definida el tema de la dignidad. Aquellos que sostenían que el ser humano era verdadera síntesis del universo afirmaron, del mismo modo, que el hombre poseía un don inigualable que era el don de la perfección. Si bien el hombre era el punto de encuentro de todos los modos del ser: vegetal, animal y espiritual, porque participaba de todos ellos, por esta causa tenía ocasión de pulirse y alcanzar las máximas alturas de la perfección. Puesto que el ser humano “se eleva hasta el Altísimo en su dirección ascensional y baja hasta las ínfimas criaturas en su dirección ascendente” (Green 167), en otras palabras, puede hacerse a sí mismo, tiene la potencialidad de volverse cualquier cosa. Raimundo Sabunde, autor a quien nos hemos referido ya, lo expresó bien cuando dijo:

El Criador universal despues de haber encerrado en ciertos límites, y metido dentro un círculo de cosas perenne y uniforme á los demás seres inferiores, quiso dejar al hombre el poder de perfeccionarse, y que, perfeccionándose á sí mismo, cooperase en algun modo al estupendo trabajo de la creacion misma. (57)

De acuerdo con esta cita, el ser humano poseía una característica que ni aún los ángeles ostentaban: la capacidad de crear. Él, y solamente él, podía igualarse a Dios infundiendo

nueva vida en la propia naturaleza, modificándola. Los seres celestes no podían alterar un ápice su estado pero el hombre había adquirido privilegios bastante únicos.

No obstante, conviene señalar que si en la época el ente tiene en su mano el potencial de perfeccionarse y dignificarse, es porque es dueño de una facultad que le permite pensar y discurrir: la razón. El hombre del Renacimiento entiende que la naturaleza humana es la más excelsa, que ostenta un lugar privilegiado en el universo por ser imagen de Dios y que encierra en sí mismo los principios de todas las clases de seres por lo cual es compendio del universo. El ser humano entiende también que su grandeza no existiría si no poseyera la razón. La razón humana, como explica Francisco Garrote Pérez, “es la clave que explica todas las excelencias y dignidad del hombre” y por eso es que el tema se vuelve tan importante en los siglos que nos competen y, a la vez, materia de estudio de todas las ciencias (64).

Se considera que mientras las bestias tienen limitado discernimiento y este se supedita a los sentidos y al conocimiento propio de los brutos, como asevera Juan Luis Vives en su “Tratado del alma” (2: 1180), la excelencia del hombre es su razón. Esto definitivamente le separa del resto de las criaturas, tanto vegetales como animales. La reiterada comparación que en estos siglos colman los libros que hablan sobre la naturaleza y que apuntan a las diferencias entre los animales y los hombres, explica la notada conmoción que causa el “descubrimiento” de la dimensión racional y el entusiasmo con que se recibe. Raimundo Sabunde en *Las criaturas*, enfatiza que de los cuatro grados generales que hay en la naturaleza “todas las cosas del universo quedan . . . comprendidas en los grados de ser, vivir, sentir, comprender, entender ó percibir, raciocinar y querer con libertad” (10). Pero mientras algunos seres sólo cumplen con los

primeros tres grados, el hombre sin duda parece ocupar la más eminente jerarquía puesto que ostenta los grados más elevados y no se le puede añadir ninguna otra prerrogativa natural adicional (Sabunde 11). La superioridad del hombre se halla en su razón.

Sin embargo, si el ser humano es la obra cumbre de la creación y su valor radica principalmente en esta facultad, era natural que el hombre de los siglos XV y XVI se abocara a entender la profunda y compleja naturaleza de su entendimiento, que se esforzara por conocerse a sí mismo por medio del conocimiento de su razón. Conocerse a sí mismo, dice Juan Luis Vives en “Introducción a la sabiduría”, es el camino a la sabiduría. “Este es el curso de la Sabiduría absoluta, cuyo primer grado es: *Conocerse a sí mismo*” (1: 1257). Lo reiteraba Doña Oliva Sabuco de Nantes Barrera (1562-1629). La médica y filósofa que junto a Gomez Pereyra y Juan Huarte de San Juan conformaba el grupo de nuevos y reconocidos filósofos que partían de la ciencia médica para crear una audaz filosofía de la naturaleza humana, insistía en su “Coloquio del conocimiento de sí mismo” (1587), que la ciencia del propio ser importaba más que cualquier otro saber. Sabuco de Nantes Barrera quien en su tiempo llegó a asombrar a los eruditos por su perspicacia en el campo de la psicología y la medicina, y cuyo trabajo se comparó repetidamente al de Huarte de San Juan, ponía a dialogar en su libro a tres pastores filósofos. Uno de los pastores, Veronio, expresaba que le era preciso saber qué significaba la inscripción en el templo de Apolo “conócete a ti mismo” porque la doctrina detrás de la inscripción no se había especificado y era necesario desentrañar el enigma a modo de guiar la vida. El esfuerzo en la obra va dirigido a entender todos los aspectos que incumben a la vida y desarrollo del ser humano en el Renacimiento. Se dice que esto es ineludible (lo dice Veronio), para poder alcanzar la felicidad. Evidentemente, el

conocimiento de sí era tan fundamental que en la primera parte de la obra se tocan las tres grandes manifestaciones de la naturaleza humana: la moral, la intelectual y la física. Con ello se pretende mantener la buena salud de todo el ser.

El tema del conocimiento de sí mismo, ostensible en los escritos de la época, tiene amplias resonancias desde el Medioevo porque como declara el crítico Étienne Gilson, historiador de filosofía medieval y conocedor de sus conceptos fundamentales, el autoconocimiento se convierte en la Edad Media en una necesidad absoluta, siendo todavía más imprescindible que el saber de la naturaleza (217).<sup>8</sup> Según Gilson:

. . . se puede decir que es a la vez el comienzo de todo conocimiento, el único objeto del conocimiento, el objeto último del conocimiento. No porque todo lo demás sea inútil, lejos de eso; pero lo es si no se funda sobre la ciencia del hombre. ‘No es ser sabio –dice San Bernardo– no serlo para sí. El hombre será sabio si lo es para sí. Sea, pues, el primero en beber el agua de su propio pozo. Comienza por considerarte a ti mismo; aún más: acaba por ahí . . . tú eres el primero; eres también el último.’  
(218)

No obstante, en el Renacimiento ese saber se torna aún más imperioso pues el propósito de ahondar en el problema del individuo (Cassirer 55), se vuelve una constante que parcialmente explica la teoría del historiador de arte y cultura Jacob Burckhardt, cuando explica que hay un “despertar que principia con la consideración y el tratamiento objetivos del estado y, a la postre, de todas las cosas de este mundo; pero junto a esa

---

<sup>8</sup> Puntualmente, Étienne Gilson señala que “hay un elemento común al socratismo de Sócrates y al que de él han sacado los Padres de la Iglesia o los filósofos de la Edad Media: su antifisicismo. Ni unos ni otros repudian el estudio de la naturaleza como tal, pero todos concuerdan en admitir que el conocimiento de sí mismo es mucho más importante para el hombre que el del mundo exterior” (217).



actitud objetiva se yergue con violento ímpetu lo subjetivo; el hombre se torna individuo espiritual y se reconoce plenamente como tal” (citado en Cassirer 55). El comprender que todo conocimiento empieza con un análisis del ser, da paso a un creciente interés que desemboca en un gran número de textos donde se intenta entender la anatomía humana, la cual, de paso, adquiere en la época una importancia suprema en muchos autores como fray Luis de Granada (1504-1588), según lo explica Pedro Laín Entralgo en *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada* (138), y se intentará comprender al hombre: quién es, cuál es su rol en el mundo, cuál es su destino.

Doña Oliva Sabuco de Nantes Barrera trabaja estos temas en la obra antes mencionada, “Coloquio del conocimiento de sí mismo.” Como dijimos, la obra abre con un estudio integral del ser humano analizando su naturaleza intelectual, moral y física, y notando cómo la naturaleza del hombre es una especie de microcosmos. Sin embargo, al concentrar sus estudios en la visión antropológica, enfatiza de forma vehemente que es importante comprender a profundidad la facultad que le concede al hombre su más alta dignidad: la razón. Al usar la metáfora del “árbol del revés”, subraya que el cerebro, el alma racional, es aquello que propiamente constituye lo que es una persona.<sup>9</sup> El cerebro interviene en la vida del hombre de forma tan definida que causa la salud física o la enfermedad por lo que existe, según ella, una relación estrecha entre la mente y el cuerpo. Cualquier desorden afectivo puede llevar a una muerte prematura o a un estado patológico. De allí que ciertas reglas sanitarias y espirituales deben observarse para

---

<sup>9</sup> Sabuco explica de esta manera el significado de la metáfora: “Porque, como el origen y nacimiento del ánima del hombre fué del cielo, quedóse así casi colgando dél, y tomó su principal asiento y silla en la cabeza y cerebro del hombre (como la raíz de las plantas quedó asida, al reves, en la tierra), y allí en el alcázar real, donde habia de estar el ánima divina, le fabricó el Hacedor de la naturaleza tres salas (que son tres celdas de la médula del cerebro), en las cuales hiciese sus acciones y oficios espirituales” (367). Como se observa, es posible notar el encumbrado puesto que le concede la autora a la facultad racional, aludiendo un suceso celestial a su origen.

mantener la razón sana, ya que esta es la parte más importante del cuerpo. Por otro lado, los afectos dañinos como la tristeza, el odio, el temor, deben desalentarse, mientras la alegría y la esperanza promoverse.

Como explica Francisco Garrote Pérez en *Pensamiento y Naturaleza en España durante los siglos XVI y XVII*, la razón destaca dentro del pensamiento de la cultura española por ser una idea que da consistencia a la sociedad; aparece continuamente junto a la voluntad.

Racionalismo y voluntarismo, sólo[sic] o en simbiosis, impregnan y llenan [la] cultura. La época que nos ocupa es partidaria de la unión de ambos conceptos, pero ligeramente destacada en principio la razón, la cual, a medida que avanza el siglo XVI, va adquiriendo dimensiones más amplias. (63)

Los humanistas ensalzan la racionalidad porque ella es clave para escrutar todos los asuntos humanos y divinos. La racionalidad se piensa que es una de las cualidades que más promueven la dignidad del hombre, junto con la creatividad, y por eso debe ocupar la atención y el estudio de las gentes (Simon 137).

Pero estudiar la razón permite comprender el principio de la dignidad, también las posibilidades de perfectibilidad del hombre. Se expuso ya el pensamiento de Pico della Mirandola que sostiene que el hombre tiene la capacidad de ser lo que desea. Para el humanista, el hombre es un “camaleón” que posee infinitas posibilidades de cambio, metamorfosis y superación según lo expresa en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*: “No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que

prefirieses” (48). En la obra de Mirandola, el hombre se compara al mítico Proteo quien se creía era un dios del mar y pastor de las manadas de focas de Poseidón porque el personaje mitológico podía predecir el futuro y transformarse cada vez que huía de aquellos que procuraban su sapiencia. En un estudio analógico, el hombre podía no vaticinar el futuro ya que éste no se encuentra dentro de los márgenes de su dominio, sino creárselo mediante su propio empeño y autotransformación. Puesto que la naturaleza humana se encuentra a caballo entre lo animal y lo divino, podía evocar el aspecto de todo ser, desde el más bajo hasta el más elevado, y de la misma manera desarrollarse indefinidamente hasta alcanzar el verdadero bien del hombre.

Hay que entender que la comprensión que se tiene de la vida en el Renacimiento permite ver la cristalización de la perfectibilidad del ser como algo asequible, debido a su naturaleza varia, múltiple y fortuita.<sup>10</sup> El tiempo de maduración de lo perfectible puede significar años, producirse cabalmente en el porvenir porque involucra un proceso, pero debe impactar la forma de conducta del individuo de forma inmediata porque la naturaleza exige el bien vivir social en el presente.

En el *Quijote* de Cervantes, Sancho dice “bien predica quien bien vive” (687) y con ello expresa con claridad el propósito que persigue el humanista interesado en desarrollar las dotes que le han sido otorgadas por la Providencia y que le colocan por debajo de las cosas superiores y por encima de las inferiores. El dicho del personaje designa una ética o moral que sirve para desempeñarse exitosamente en el entorno social.

---

<sup>10</sup> El libro de Elliott M. Simon, *The Myth of Sisyphus: Renaissance Theories of Human Perfectibility*, ofrece un excelente estudio sobre el tema de la perfectibilidad humana durante el Renacimiento. Simon logra un recuento de las diversas teorías que surgieron en el periodo e incluso mucho antes, durante la era de los patriarcas y la Edad Media. El libro es una excelente fuente de consulta en cuanto al tema.

Revela un conformismo de costumbres que está más allá de aspirar a convertirse en un buen católico cristiano. Sancho no ambiciona *ser* en el sentido religioso. Añade al anterior dicho “bien predica quien bien vive”, “y yo no sé otras tologías”, lo que indica su falta de interés por la teología y por el cielo, y sí una inclinación por una ética autónoma, como lo ha expresado José C. Nieto (628). Por medio de ella se intenta mejorar la vida cívica o comunal del hombre a fin de que viva aceptablemente entre sus coetáneos; si bien la única manera de asegurar la perfección son las letras.

El ejercicio de la razón es precondition para la perfección del hombre y, así, parece evidente al hombre del siglo XVI y XVII alcanzarla a través de la disciplina de la mente por medio del estudio de los clásicos, de las materias del *trivium* y de la formación literaria tanto teórica como práctica. Señala Elliot M. Simon en su estudio de las teorías renacentistas sobre la perfectibilidad humana que:

The idealized process of becoming the ‘greater human being’ through education without the ultimate achievement of divine salvation is the hallmark of the . . . humanist.

El proceso idealizado de convertirse en el ‘gran ser humano’ a través de la educación sin el logro de la salvación divina, es el sello distintivo del . . . humanista. (136)<sup>11</sup>

Francisco Rico en *El sueño del humanismo*, ratifica de igual forma que el esquema teórico que subyace en los escritos de los humanistas españoles, entre ellos Fox Morcillo y Juan Luis Vives por mencionar algunas de las más importantes figuras que siguen la línea de los humanistas europeos como Manetti y Pico della Mirandola, es el mismo: la formación, que el filólogo español resume diciendo:

---

<sup>11</sup> Todas las traducciones del presente trabajo son más, a menos que lo especifique de otra manera.

*El hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra. Con la palabra se adquieren las letras y las bonae artes, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia misma de la humanitas. La humanitas, por tanto, mejor que cualidad recibida pasivamente, es una doctrina que ha de conquistarse. No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y ser, así, todas las cosas (un microcosmos), realizar verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios. (172-173)<sup>12</sup>*

La educación concuerda perfectamente con los valores a los que se aspira. De esta manera, la formación se reconoce como la única arma conductora hacia el ideal. Se exige que se la tenga para complementar las aptitudes que ya se poseen pero que deben ser desarrolladas.

Los filósofos, que han llegado a entender que el bien vivir es la meta de todo desarrollo, creen que el bien vivir debe ser entendido como una especie de “arte”, puesto que la vida debe ser pulida y trabajada por medio de la instrucción a fin de “edificar la sociedad” (Rico, *El sueño* 173). La razón juega un papel crucial si nos ponemos a pensar que dentro del aprendizaje su función es, como menciona Walter Terence Stace, “interpretar y ordenar lógicamente las experiencias” (citado en Green197); descubrir la verdad; lo que es “real” (con todo lo que ello comporta), para asegurar el bienestar del

---

<sup>12</sup> No se ha modificado el original por medio de la letra cursiva. Tampoco se han alterado las citas subsiguientes donde se usa este estilo de escritura y que aparecen en los próximos capítulos.

individuo y de la sociedad. En la época, tanto la educación como la razón son aliadas porque, advierte María Eugenia Venegas Renault, “la educabilidad entendida como una condición de la persona de docilidad y propensión, está enraizada en la condición humana, por cuanto la naturaleza humana es susceptible de un ordenamiento racional y es un elemento de operatividad . . .” (29). Como leímos en la anterior cita de Francisco Rico, “*la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas*”, y por eso la razón posibilita el verdadero conocimiento que le permite al individuo moverse dentro del campo marcado por lo aceptable en términos de lo que la *humanitas* entiende por ello (Rico, *El sueño* 173). Recordemos que aunque la recién descubierta dignidad humana rompe con los antiguos esquemas medievales, no por ello deja sin efecto las nociones de lo adecuado o apropiado del comportamiento del ser.

Ahora bien, lo apropiado es lo que está acorde con la naturaleza. Todo lo que no está acorde con ella degrada la alta vocación del ser humano e interrumpe el proceso de perfectibilidad porque desde la mirada monosémica del siglo XVI y XVII en España, la naturaleza es pilar que mantiene el concierto del mundo. Teólogos y filósofos de la época concuerdan en que el hombre es una pieza en el orden de las cosas, tal como afirmaba Raimundo Sabunde. La misma idea del hombre como microcosmos ratifica la noción de que representa un vínculo entre los diversos reinos del ser y se encuentra en el entrecruce de todos por lo cual es impensable que se halle fuera del orden de la creación. Él mismo fue puesto en el centro del mundo para gobernarlo. Por lo tanto, su obligación es entender el orden del universo a fin de vivir una vida racional y perfecta.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Pierre Charron, el filósofo y teólogo católico francés (1541-1603), indicaba que “the good, goal, and end of man, in which lies his tranquility, freedom, contentment, in one word, his perfection in this world, is to live and act according to nature” (“la bondad, la meta, y el fin del hombre en que radica su tranquilidad, libertad y alegría, en resumen, su perfección en este mundo, es vivir y actuar de acuerdo a la naturaleza”;

Theodore Spencer indica que la creencia prevaleciente en la época es que

[n]ature rules over three domains, each of which is a reflection of the others, since they are all parts of the same ordered unity. She rules over the cosmos—the universal world; she rules over the world of created objects on earth; and she rules over the world of human government, of man in society.

[l]a naturaleza gobierna sobre tres dominios, cada uno de los cuales es el reflejo de los otros dos, ya que forman parte de la misma unidad ordenada. Ella gobierna sobre el cosmos—el mundo universal; gobierna sobre el mundo de las cosas creadas en la tierra; y gobierna sobre el mundo del gobierno humano, del hombre en sociedad. (6-7)

Por ser así, el hombre debe entender su posición, que se encuentra entre el mundo terrestre y el espiritual, entre el del intelecto y el de los sentidos, pero debe aspirar a elevarse a las alturas a las que su raciocinio le permite: más encumbrado que los animales y menos elevado que los ángeles. Podría decirse que para el hombre del Renacimiento uno es el peligro que encara el ser humano a pesar de su magnificencia: *hacerse* a sí mismo (García, *Una lectura* 38). El riesgo está en caer en el extremo más bajo que es reproducirse en bestia, lo cual es factible por su naturaleza, y no dignificar su esencia asemejándose al ángel.

---

citado en Rice 191). Desde Cicerón a Seneca, los filósofos siempre pensaron que la naturaleza era una especie de guía para vivir dichosamente en el mundo. Las ideas de infalibilidad, universalidad y soberanía que se le adjudicaban al mundo físico, hacían que todos procuraran vivir en armonía con su ley. Por esto, menciona Rice, se pensaba que si se obedecía a la naturaleza, no sería posible no alcanzar el bien o aun errar (Rice 191).

Las tradiciones sobre la *dignitas humanae* y la miseria del hombre nos ayudan a entender que desde los siglos XII en adelante, el hombre siempre pensó que requería del conocimiento de la naturaleza para autogobernarse. Aunque las dos tradiciones se han tenido por creencias excluyentes, ambas están arraigadas en el pensamiento del Medioevo y son complementarias. Muestran que el cometido de perfección renacentista, no fue sino la labor que tenía ya el hombre del siglo XII; así lo han visto algunos estudiosos, entre ellos José A. García Cuadrado (20).

El Cardenal Lotario de Segni, más tarde conocido como Papa Inocencio III, fue quien escribió *De miseria humanae conditionis* (ca. 1195), e inauguró con ello una tradición que desconoció, de muchas formas, la dignidad humana al resaltar la flaqueza del entendimiento y la voluntad a consecuencia del pecado original. Aunque inició con ello el género de la miseria humana y a partir de la difusión de su obra se escribieron numerosos libros más sobre el tema en los siglos XV, XVI y XVII (entre ellos el *Liber de vanitate et miseria humanae vitae* (1495) de Tritemio, *el Théâtre du monde, où il est fait un ample discours des misères humaines* (1561) de Pierre Boaistuau, el *Tratado que muestra la vida miserable que padece el hombre* (1561) de Miguel de Alonsótegui y *La cuna y la sepultura para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas* (1634) de Quevedo, entre otros), Lotario de Segni aludió a una gran verdad en su obra. Esta era que el conocimiento de la naturaleza humana es el único “medio para reformar las costumbres del cristiano y, sobre todo, como instrumento contra la soberbia del hombre, que es la raíz de todos los pecados” (Vega).

En el prólogo de su tratado subrayaba que podía hablar con gran convicción de la dignidad humana pero también de su miseria, porque indiscutiblemente esta última estaba



manifiesta en los diferentes estadios del desarrollo del ente: su nacimiento, vida y muerte. A través del Nuevo Testamento, y específicamente en los Evangelios, resultaba claro que Cristo había venido al mundo a exaltar al ser humano, es decir, a restablecer su dignidad, pero al mismo tiempo había venido a humillar a aquellos que arrogantemente reclamaban una honra que no poseían. Por un lado, Cristo humillaba a los que se ensoberbecían y por otro, exaltaba a los que se retractaban de su mal proceder y de su vida de pecado, lo que quería decir que la miseria y la dignidad eran temas del programa divino (Vega). El cardenal resaltaba que parte de la misión de Cristo había sido restablecer el estatus del hombre caído.

Como puede observarse, el conocimiento de la naturaleza fue un tópico de estudio constante entre los que buscaban rescatar al ser humano de su envilecimiento moral, debido al pecado, y los que le otorgaban una dignidad connatural y originaria; si bien es cierto que existían claras diferencias entre los dos grupos que defendían estas tradiciones pues mientras la tradición que propugnaba la miseria del hombre buscaba revelar en qué consistía el problema de la naturaleza caída para que por medio del arrepentimiento se buscara la gracia divina, la tradición humanista iba tras la verdad de la naturaleza humana a fin de engrandecerla y llevarla a su máxima expresión. Su meta era la perfección.

Sin embargo, ¿cuál era el significado de la naturaleza en el desarrollo de la aptitud humana de acuerdo a los humanistas? ¿Por qué era necesario arribar a una comprensión esencial para llegar a la excelencia intelectual? Se ha visto que el hombre del Renacimiento posee una comprensión particular de lo que es tener dignidad y de lo que significa ocupar un lugar privilegiado en el universo. Todo esto tenía que ver con las ideas que se tenían de la naturaleza. Es necesario examinar la idea que prevalecía de lo

natural para contestar entonces las preguntas antes formuladas, y para apreciar la relación del concepto *dignidad y naturaleza*, ya que el primer término se nutría de la savia y de los elementos vivificadores que componían el segundo.

### **El concepto de naturaleza en el Renacimiento**

En el Renacimiento la idea de naturaleza no fue aquella entendida y laudada en el Medioevo y que en términos generales englobaba todo lo que existía: el mundo, el cosmos.<sup>14</sup> La concepción de naturaleza, como es sabido, cambió radicalmente en el Renacimiento europeo y por ello hubo una nueva valoración de la misma. Si en la Edad Media se creía que el soporte de la naturaleza era el orden sobrenatural, en el Renacimiento, se erigió un saber científico en que se favoreció el mecanicismo. La antigua “ciencia natural” decía que el mundo físico dependía de Dios para llevar a cabo sus fines tanto como para dar origen a las creaturas. El creador de todas las cosas, utilizaba a la naturaleza como agente, a fin de engrandecer y magnificar su gloria, y el mundo físico trabajado “desde adentro por una suerte de amor ciego que lo [movía] hacia su autor” (Gilson 333), atestiguaba de la presencia de una voluntad todopoderosa por la cual subsistían y se mantenían las cosas.

Afín a tal concepción estaba la idea de que la naturaleza extraía su fuerza productiva de Dios mismo; era un organismo vivo. El mundo físico no obraba

---

<sup>14</sup> Según Francisco Garrote Pérez, tal vez la idea de naturaleza más persistente a través de la historia sea esta, la que refiere a todas las cosas creadas en su conjunto. Para Garrote esta concepción no permite ver los elementos particulares. Por el contrario, aun las “naturalezas individuales o pertenecientes a una especie se polarizan en el concepto universal de naturaleza, el cual sirve de aglutinador entre todas las partes. Este aglutinador, que es la fuerza productora de la naturaleza que ha pasado por todas partes y existe en ellas antes de verificarse la unión, hace posible que el conjunto no aparezca compuesto de partes contiguas, sino que sea verdadera unidad” (60). Los escolásticos aseveraban que la «natura naturata», otro nombre para este tipo de naturaleza englobadora, era producto de la fuerza dinámica e invisible de Dios quien obraba o había obrado originalmente en los seres pensantes y no pensantes.

independientemente de la causa trascendente. El Renacimiento, sin embargo, atestigua un cambio en el imaginario del mundo natural tal como cuenta Teresa Kwiatkowska.

A partir del Renacimiento, la imagen viva del universo natural, paulatinamente, deja de ser un espacio para la admiración espiritual, que fue la actitud característica hacia la obra amorosa de Dios; se desvanece la simpatía por las cosas naturales, la convicción de que tuviesen alma; las cosas se convierten en unos objetos fríos, carentes de vida, que se pueden utilizar a la voluntad del hombre. (145-146)

La confianza en la capacidad de la razón crea la ficción de que el hombre tiene poder sobre el mundo físico, que puede utilizar sistemáticamente el conocimiento para dominarlo. La naturaleza pasa a ser vista como objeto, y así, hay una tendencia a investigar las leyes que las formas naturales poseen y que las hacen moverse mecánicamente. Por lo mismo, se descarta que una fuerza exterior o divina las guíe.

Esta nueva concepción de lo natural le permite al hombre renacentista moldear su pensamiento de una manera particular y comprender la naturaleza en una forma única. Se entendía que como la Providencia no dirigía la vida hacia un rumbo prefijado sino que por la libre voluntad y el ejercicio de las capacidades podía llegarse a donde se quisiera, la perfección vendría de la emancipación de la figura de Dios como fuerza rectora del universo. Dicha emancipación le permitiría al hombre tomar las riendas de su propia vida, forjar su destino. Podría explorar libremente, desde allí en adelante, el mundo de las cosas. Se comprendía que la valoración de la inteligencia humana dependía de su apreciación del mundo natural.

Sin embargo, la naturaleza, la “fuerza” o principio que daba origen a los seres animados como inanimados, debía conocerse a fondo. En un momento en que el conocimiento se comienza a especificar, resultaba indispensable que se comprendiera cabalmente el dominio de lo natural si se deseaba dominarlo. En una cita anterior notamos que tres eran las esferas sobre las cuales tenía dominio la naturaleza, dominaba sobre el cosmos, el mundo de las cosas creadas y el gobierno humano (Spencer 7). La primera esfera, la cual se creía era considerablemente grande, conformaba todo el universo. Según Raimundo Sabunde, esta reunía

multitud de seres, que se [semejaban] entre sí en cuanto solo [disfrutaban] de existencia, como la tierra, el aire, el agua, el fuego, los minerales, los mismos cielos, las estrellas, los planetas, cualquier artefacto, y todo cuanto . . . solo existe, y no vive, como haria si fuese vegetal ó animal. (10-11)

En este ámbito, como en los subsiguientes, cada cosa cumplía una función definida pudiéndose decir que nada estaba fuera del orden armónico del mundo físico.

La segunda esfera comprendía, al decir del autor de *Las criaturas*, “todos los seres que existen y viven, pero ni sienten, ni entienden, ni racionan, ni tienen voluntad . . .” (11). Entre ellos colocaba a los árboles, las yerbas y las plantas, y además los animales, el hombre, los ángeles y Dios. Por la agrupación de estos seres se observa que en el ámbito del que estamos hablando coincidían los organismos de la escala jerárquica aristotélica que se hallaban divididos en base a su función y operatividad dada la heterogeneidad de sus acciones.

Finalmente, la naturaleza gobernaba aún la esfera de la jurisdicción humana. Vale la pena citar la extensa declaración que sobre la última esfera hace Sir John Hayward (c.

1564–1627), abogado, político e historiador inglés quien en una conferencia de 1603 respondía una pregunta referente a un asunto de sucesión:

God in the creation of man, imprinted certain rules within his soul, to direct him in all the actions of his life; which rules, because we took them when we took our being, are commonly called the primary law of Nature: of which sort the canons account these precepts following. To worship God: to obey parents and governors, and thereby to conserve common society: lawful conjunction of man and woman: succession of children: education of children: acquisition of things which pertain to no man: equal liberty of all: to communicate commodities: to repel force: to hurt no man: and generally, to do to another as he would be done unto. . . . Out of these precepts are formed certain customs, generally observed in all parts of the world; which, because they were not from the beginning, but brought in afterward . . . are called the secondary law of nature, and by many also the law of nations.

Al crear al hombre, Dios imprimió en su alma ciertas normas a fin de dirigirlo en los actos varios de la vida; a tales normas, por ser adquiridas en el momento de nacer, se les denomina comúnmente ley primaria de la Naturaleza. De tal tipo son los preceptos de los cánones presentados a continuación. Adorar a Dios: obedecer a padres y gobernadores, y por consiguiente, conservar la sociedad común: la unión legítima del hombre y la mujer: la sucesión de los niños: la educación de los niños: la adquisición de las cosas que pertenecen a todo hombre: la libertad común: difundir los

bienes de uso: repeler la fuerza: no hacer daño a hombre, y en general, hacer a los otros como quisiéramos. . . . De estos preceptos surgen algunas costumbres observables comúnmente en las diferentes partes del mundo, las cuales, por no haber existido desde el principio y por haber sido introducidas después . . . se denominan ley secundaria de la naturaleza; aunque para algunos son las leyes de las naciones. (citado en Spencer 15)<sup>15</sup>

Sin lugar a dudas, el hombre tenía la obligación de conocer el dominio de la naturaleza porque si en verdad deseaba tener dominio sobre lo natural debía conocer primeramente todo lo relacionado a ese ámbito. El propósito del estudio de la ciencia era extender el imperio de la raza humana hacia los confines de la tierra. Era en este sentido que hallaba justificación la investigación científica en el Renacimiento, el estudio de las disciplinas, la función de las diversas ramas del saber así como la utilización de las capacidades humanas; lo más importante: el uso de la razón.

Sin embargo, de todas las esferas de la naturaleza el ser humano tenía que abocarse a entender principalmente la segunda esfera, por competerle a su naturaleza inherente. Gobernar su propia vida sería posible gracias al conocimiento de este campo; podría influir directamente en la vida política y social que estaban asociadas con la tercera esfera natural. En el Renacimiento, evidentemente, no se concibe la perfectibilidad sin el conocimiento de la naturaleza del hombre. En realidad, el valor y la justificación del cúmulo de cosas que se aprenden están en proporción a la utilidad que aporten al conocimiento de uno mismo como individuo y, a la adaptabilidad de estas cosas para el mejoramiento del ser, de la sociedad.

---

<sup>15</sup> Las elipsis aparecen en el texto original de Theodore Spencer.

Si tomamos como ejemplo la enseñanza de las humanidades: la retórica, la gramática, historia, filosofía, etc., en fin lo que comprende las *studia humanitatis*, podremos notar que lo que se busca mediante ellas es hacer florecer la personalidad no tan sólo afinar las facultades del ser. Asimismo, a través del conocimiento de la naturaleza se intenta alcanzar la perfectibilidad del hombre. Sin embargo, alguien podría preguntarse al respecto, siendo el hombre tan complejo, ¿cómo exactamente se perfecciona? Es decir, ¿qué áreas, qué facultades depura en esta búsqueda de perfección y qué le dice que la ha alcanzado?

Evidentemente, las plantas y los animales comparten la vida con el hombre por lo que la especificidad humana se halla más allá de los aspectos nutritivos y sensitivos que le son característicos a los seres de la segunda esfera natural. Lo que es específico a la naturaleza humana es lo que verdaderamente le eleva y por lo tanto tenemos que decir que en el ejercicio de las labores que al ser humano le son inherentes o propias, halla él su más noble perfección. Puesto que el hombre posee facultades físicas, intelectuales y espirituales esas son las aptitudes que debe fomentar para ser un individuo equilibrado, armónico. Cabría preguntarse, no obstante, si existe la posibilidad de que una de ellas deba desarrollarse aún más que las otras. De ser así, ¿a cuál de ellas debería darle preferencia?

Sin temor a equivocarnos podemos decir que para los renacentistas la facultad que debe adiestrarse entre todas las facultades humanas, es la de la razón pues el “intelecto es la potencia que constituye al alma humana en su grado de perfección” (Araya 254). Tal como había dicho Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (siglo IV a. C.), de todas las vidas, nutritiva, de crecimiento y sensitiva, que el hombre comparte con las criaturas, la que es

específica a él y le es imprescindible es “la vida activa del elemento que *posee razón*” (59). La razón separa a los animales del hombre. Para que esa facultad sea productiva, para que exista la posibilidad de perfección, pensaban los hombres del XVI, la razón debía ser dinámica, activa. Una cosa, advertía Aristóteles, era ser “obediente a la razón”, que era en resumen la cualidad intrínseca a la constitución del hombre; otra muy distinta era poseer la razón y *razonar*; y aún otra (más propia a su naturaleza), tenerla siempre en actividad de modo que alcanzara su propósito o excelencia (*Ética* 59).

Los pensadores españoles promovieron la productividad de la razón. Por ello, se interesaron en dilucidar todo lo concerniente a ella pues el fin que perseguían era profundizar en la relación del hombre con el universo, en cómo la facultad podía captar mejor una realidad que le era hasta cierto punto nueva. Evidentemente, mientras más optimistas se volvieron los renacentistas respecto al poder del entendimiento humano, más importancia le dieron al estudio de las potencias, siendo que la razón era parte de ellas. También al estudio del alma. La razón en el siglo XVI es ampliamente investigada aun cuando sus límites no se conocen plenamente y aun cuando su campo de estudio se ha ensanchado debido a las metas propuestas a una facultad (el entendimiento) que promete transformar el mundo.

### **El alma y sus potencias**

Así como el tema de la dignidad del hombre se relaciona con el tema de la razón, el tema de la razón se relaciona con el del alma; en el Renacimiento, la razón no ejerce su función estando desligada de ella. No obstante, la concepción del alma que tiene el hombre del XVI ha sido claramente reelaborada a partir de las ideas clásicas y medievales. De acuerdo a los eruditos de la Edad Media, el alma era una entidad



inseparable del cuerpo, aunque el principio vital radicaba indefectiblemente en ella y no en él. Para los hombres del Medioevo, el hombre era un compuesto de cuerpo y alma y por ello, se aludía al *corpus* y *anima* ampliamente en los textos del periodo; el alma no tenía ningún sentido separado del cuerpo, ni el cuerpo separado del alma ya que ambos eran constituyentes del ser y, sin embargo, es interesante notar que en ocasiones se los contraponía, se cuestionaba la preponderancia del *anima* o se fundía a los dos en una entidad (Pineda 15). Es posible encontrar en los escritos del Medioevo, un sin número de ideas dispares en torno a esta relación alma-cuerpo. Pero en la generalidad se creyó que el alma, como principio vital, estaba muy relacionada a él; su función era grandemente esencial porque a través de ella, el cuerpo adquiriría significado.

Para la Edad Media, es evidente que las ideas sobre el alma ya se han refinado grandemente, pero se sustentaban sobre la tradición clásica que se reelaboraba en la patrística cristiana. Si estudiamos la época clásica notaremos que Platón mantenía un dualismo casi radical del cuerpo y del alma. Sostenía en el *Fedón* que el alma era prácticamente inmortal y separable; el alma estaba enfrascada en la labor de liberarse del cuerpo, su propósito era alcanzar el origen divino al cual había accedido originalmente y conseguir permanecer en el mundo de las Ideas (Ferrater 75). En gran parte, el pensamiento de Platón había sido influido por las ideas chamanísticas que se habían originado en Tacia y Escitia en el siglo IX antes de Cristo, y que recalcan que en cada hombre había una realidad de orden divino. Esta realidad por ser anterior al cuerpo, podía entrar y salir de él a su antojo sin identificarse plenamente con este (Ferrater 75). Así, se veía al cuerpo como la cárcel o el sepulcro del alma y en consecuencia, se alentaba la liberación de ella mediante la purificación.

En Aristóteles, este dualismo en gran medida se supera ya que el *De anima* revela que el alma y el cuerpo se piensan como compuestos de una misma realidad. Si bien el alma es principio de vida para el animal, también es verdad que tiene unidad con el cuerpo. El alma es la forma y el cuerpo es la materia. Esto quiere decir que “es la forma del cuerpo en tanto que constituye el conjunto de posibles operaciones del cuerpo. Así como lo propio del martillo es dar martillazos, lo propio del alma es hacer que el cuerpo tenga la forma que le corresponde como cuerpo y, por lo tanto, hacer que el cuerpo *sea* realmente cuerpo” (Ferrater 76-77). De acuerdo a Ferrater Mora, Aristóteles afirma que el alma “es la causa o fuente del cuerpo viviente” (77).

Años más tarde, Tomás de Aquino (1225-1274) se hizo eco del pensamiento aristotélico y afirmó en la *Suma Teológica* que el alma “es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros” (I, q. 75, ar. 1, 1: 672), pero agregó que ella no es simple *forma* del cuerpo, sino la que le provee el ser y la individualidad (Moreno 495). Si bien esta no podía ser totalmente independiente, podía sobrevivir aun a la muerte (Robles 199), dado que tenía una naturaleza indestructible frente al cuerpo que por naturaleza era frágil y proclive a la corrupción. Debía tenerse presente que mientras el cuerpo o materia se degeneraba una vez faltaba la forma, el alma no podía ser afectada por la separación siendo que ella misma la encarnaba.

Además, Tomás de Aquino señalaba que todos los seres vivos tenían un alma; no sólo el hombre. Esto les permitía el que llevaran a cabo sus *actividades*. De acuerdo a Aquino, las plantas poseían un “alma vegetativa” la cual les permitía realizar las actividades de nutrición y reproducción. Los animales poseían un “alma sensitiva” que Aquino vinculaba con el desarrollo de otras funciones peculiares a estos seres (Robles

200). A diferencia de las otras criaturas, el ser humano poseía un alma para realizar, aparte de funciones sensitivas y vegetativas, funciones intelectuales. La actividad propia del hombre era *racional* y el principio vital posibilitaba que el ser humano “pensara.”

Si se indagaba en lo concerniente a este principio, se notaría que el accionar vital involucraba las actividades de conocer y moverse, según se afirmaba en la *Suma Teológica* (Araya 253). El ser humano era el único que captaba a través de la vía sensible el movimiento de los seres animados y que podía analizarlo cognoscitivamente. Por esta razón, el estudio de lo que era el alma parecía imprescindible. Sin embargo, para Aquino como para otros pensadores, era forzoso recalcar que el alma no era la que realizaba propiamente la acción de conocer. El estudio del alma era fundamental más bien porque llevaba a reflexionar sobre la actividad de sus potencias superiores, las cuales realizaban concretamente todas las operaciones que el hombre necesitaba llevar a cabo.

Es preciso recalcar al reflexionar sobre el alma, que aunque se la considera “primer principio vital”, aquello que le permite al cuerpo ser perfecto o a los seres ser plenos al capacitarlos para sus operaciones, no es ella la que lleva a cabo las acciones propias del ser humano. A las facultades del entendimiento, la memoria y la voluntad se las acredita con eso. Las facultades del alma poseen la capacidad de obrar, ellas son el “*principio* a través del cual obra [el] sujeto”, aunque, como menciona Juan Fernando Sellés, no es “la facultad la que opera, sino el sujeto a través de la facultad” (*Antropología* 250). Así como el ojo no es el que observa, tampoco estas potencias operan directamente y, sin embargo, son ellas los “instrumentos naturales” que tiene cada ser para desempeñarse cognoscitivamente (251).

Michael Maher, reconocido teólogo y profesor de filosofía mental en Stonyhurst College, transcribió lo que la escolástica definía como facultad en su valioso libro *Psicología*. Mencionó allí que las potencias no eran una parte del alma o un miembro que difería de ella. En cambio, una facultad era

un modo especial de actuación de la mente misma... Una facultad no es una fuerza distinta o independiente de la esencia del alma, sino el alma misma, que opera en y a través de esta facultad. Una facultad es, realmente, *la base aproximada de alguna forma específica de actividad de la que la mente es capaz*. (citado en Kelly 27)

Como cada facultad tiene una actividad específica, para el entendimiento su actividad propia es conocer ya que trabajando a partir de la información provista por los sentidos interpreta la realidad que han recogido las así llamadas potencias corporales o potencias sensitivas. Su función es juzgar el cúmulo de conocimiento que ha resultado del paso del mundo sensible al mundo inteligible y arrojar luz sobre la verdad que hay en ello.

Mientras el entendimiento clarifica, también es verdad que ilumina. Así lo expresa Fernán Pérez de Oliva quien menciona que el entendimiento es como una lumbre. Él, “rodeando el universo, como quien hace gran fuego de alguna centella, él hace muy gran lumbre del pequeño conocimiento, que por los sentidos hubo, en la qual todas las cosas muy claras resplandecen” (“Discurso” 75). La comparación con la luz alude puntualmente a la iluminación o revelación que propicia el entendimiento en los objetos presentes en el mundo físico y que permite conocerlos en su esencia particular, pero también, a la iluminación que hace posible percibir el mundo sobrenatural. El

*Diccionario de autoridades* (1732),<sup>16</sup> incorpora este rasgo característico de la facultad al mencionar que “una de las tres potencias del alma, que (segun San Agustin) es aquella virtud que entiende las cosas que no vé”, es el entendimiento (3: 501). Este “es una potencia espiritual y cognoscitiva del alma racional, con la qual se entienden y conocen los objetos, assi sensibles como no sensibles, y que están fuera de la esfera de los sentidos” (3: 501). Ya lo había mencionado Fernán Pérez de Oliva cuando decía que el entendimiento se ensalza a conocer “el soberano Señor y Gobernador del mundo Dios perdurable”, además del Cielo y sus movimientos (“Discurso” 75). Y San Juan de la Cruz, siguiendo la misma línea de pensamiento, refería a que era preciso pasar por tres fases para llegar a este conocimiento, aunque no le parecía posible que con las solas fuerzas del entendimiento natural pudiera alguna persona penetrar la luz celestial tan refulgente para la sabiduría humana.

El entendimiento es la facultad que posibilita la actividad de las potencias subsiguientes y está directamente ligado con la voluntad, facultad que, según señala el *Diccionario de autoridades* (1739) “tiene por objeto el bien conocido, cuyos actos son el querer, y no querer” y que además, “admite, ó huye alguna cosa, queriendola, ú aborreciendola, ó repugnandola” (6: 518). La voluntad mantiene una conexión directa con el entendimiento. En el lapso de la concepción del deseo o inclinación por una cosa, él primero conoce y capta y luego le presenta su deliberación a la voluntad quien decide luego aficionarse o no a ello.

---

<sup>16</sup> Aunque he utilizado el título con que es más conocido el *Diccionario*, en la bibliografía aparece bajo el título en que originalmente se publicó, *Diccionario de la lengua castellana*. En ocasiones doy preferencia a esta obra sobre el diccionario *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Cobarrubias, si considero que sus definiciones son más amplias que la del diccionario más antiguo.

El entendimiento juzga; la voluntad quiere o rechaza. Hay una dialéctica armoniosa entre ambos porque mientras el primero analiza, la voluntad pondera sobre el provecho o ventaja de obtener el objeto o de rechazarlo porque representa algo desfavorable para el ser. No obstante, aunque la “voluntad con la lumbre del entendimiento anda por todas las cosas que él descubre, dándose á algunas dellas, y á otras negándose, segun que le placen, ó descontentan” (Pérez de Oliva, “Discurso” 76-77), la voluntad siempre se inclina hacia el bien universal. Es necesario aclarar que en esto difiere claramente del apetito sensitivo. Este último, que pertenece a una potencia apetitiva inferior, desea únicamente los objetos particulares. La facultad de la voluntad, en cambio, por ser de un orden superior desea siempre el Bien; el Bien que Tomás de Aquino relaciona con Dios y que por ello dice que es causada por él.

Ahora, así como al entendimiento y a la voluntad les corresponde conocer los objetos y desearlos, a la memoria, que es la tercera facultad, le corresponde traer al presente el conocimiento de lo vivido y de lo experimentado. Esta potencia posibilita en el ser humano que se proyecte hacia el futuro, ya que al guardar en el recuerdo los fantasmas aprehendidos por los sentidos (que son las semejanzas de los objetos observables en el mundo físico), el entendimiento y la voluntad pueden recordar todo lo que ha sido motivo de reflexión y de abstracción. Hace posible recordar lo que ha sido percibido por los sentidos. De esta manera, la memoria funciona como una suerte de almacén del saber, y todo lo que ha sido en ella depositado sirve a los propósitos del entendimiento que está siempre tratando de “entender” la realidad.

San Agustín mencionaba en el libro X y el capítulo VIII de sus *Confesiones* que la memoria permite construir el futuro porque abre la ventana de la esperanza. El hecho de

que se hallen en este depósito todas las cosas que se recuerdan, tanto “las que he sabido por experiencia propia, ya las que he creído por relación ajena”, y “todas estas imágenes [que] añadió yo mismo . . . innumerable multitud de otras, que formo sobre las cosas que he experimentado, o que fundado sobre éstas he creído por diversos modos, y son las semejanzas y respectos que todas ellas dicen entre sí y esas otras” (par. 207), todo ello propicia el aprendizaje venidero y, por ende, trae optimismo al corazón humano. Las “ilaciones” que se hacen en el presente, ya son de alguna manera las “acciones futuras, los sucesos venideros y las esperanzas” materializadas (par. 207).

San Agustín agrega que la actividad de la memoria es trascendental porque es ella la que guarda la imagen de Dios. Siguiendo la doctrina platónica de la reminiscencia, asevera que la potencia nos recuerda la verdad soterrada, aunque presente de Dios, y que si profundizamos en el conocimiento de nuestra propia alma podremos encontrarla. Hallar la evidencia de un conocimiento que ya existía y que sólo debíamos recordar, es la prueba que tenemos de que nuestro más digno destino es el Bien, es decir, Dios.

El hecho de que los escritos de San Agustín revelen una fascinación con la memoria es indicativo del interés que los hombres de la Edad Media y el Renacimiento manifiestan por las facultades del alma. Según Celina Sabor de Cortázar, los escritores ostentan una especie de embeleso al punto que escriben de ellas en sus obras doctrinales, didácticas y filosóficas (975). Sin duda alguna, esto se debió a la relación directa que tenían con la vida espiritual y con la vida de la virtud, no por nada San Juan de la Cruz las llama las “potencias espirituales”, omitiendo llamarlas potencias superiores del alma o potencias de la parte superior del alma. Calderón también las utilizó como sus personajes

en los teatros religiosos, aunque como explica Sabor de Cortázar, no con el suficiente esmero con que trató otros temas.

Evidentemente, los filósofos renacentistas españoles al adentrarse en el estudio de las potencias para promover la productividad de la razón, se adentraron en aquello que era indicativo de la realización de la perfección: el logro de la *virtud*, como veremos a continuación. Aunque su enfoque fue estudiar y desarrollar la función más perfecta del hombre, a la vez se volcaron a aquello que mostraba la dinámica de un intelecto trabajado concluyendo que el hombre que podía decir que era perfecto era el que se designaba virtuoso porque “en sentido general, la virtud significa una perfección de una facultad operativa para el bien” (Tejada 7).

En la siguiente parte analizaremos cómo la práctica de la virtud llega a constituirse en el principal indicador de la perfección entre los pensadores renacentistas. Asimismo, examinamos las concepciones que circularon y demarcaron lo que el término “virtud” llegó a significar, un término que para algunos vino a ser sinónimo de espiritualidad y para otros, de civismo.

### **La virtud**

Una sentencia de Diógenes Laercio (siglo III a. C.) dice que “á los racionales les ha sido dada la razon como principado mas perfecto, á fin de que viviendo segun ella, sea rectamente conforme á la naturaleza . . .” (115).<sup>17</sup> En la misma cita agrega que como afirma Zenón, el fin supremo del hombre es vivir en conformidad a la naturaleza ya que esto es lo mismo que vivir según la virtud.

En el Renacimiento existe una estrecha correspondencia entre los términos “razón”, “naturaleza” y “virtud.” Indagar en el concepto “virtud”, es indagar en el

---

<sup>17</sup> La cita ha sido extraída del libro séptimo de Los diez libros de Diógenes Laercio.



concepto “razón” y viceversa. Pero inspeccionar este primer término es adentrarse a la vez en un laberinto de encrucijadas; tan difícil resulta su definición. En realidad, la variedad de líneas de interpretación se traducen en registros diversos, deducciones que develan nuevas formas de pensamiento con respecto al hombre y a su lugar en el mundo. La virtud comienza a ser pensada de un modo distinto al de la antigüedad porque la relación entre su esencia como marcador de perfección y las acepciones que surgen le confieren nuevos sentidos. Si entre los griegos el *arete* delimita el campo de la excelencia moral, la defensa de ciertos principios y valores tanto como la fuerza de carácter, entre lo entendido ayer y el modo actual de entender lo que es superior media un abismo tan grande que es preciso reinventar el concepto prácticamente.

Por supuesto, hablar de virtud es hablar del ideal al que aspira el hombre del Renacimiento. No existe pretensión mayor en los siglos XV y XVI que poseer la virtud. En términos generales, la noción de virtud no cambia, continúa siendo “excelencia”, “perfección”, aunque haya una revisión en el significado de los vocablos. De esta manera, los nuevos planteamientos no se dan en un vacío histórico, sino en el contexto de lo que los antiguos consideraron la más excelente clase de vida. Qué era para ellos construir en el más alto de los estándares y qué es para los hombres del Renacimiento vivir de acuerdo al patrón preferencial, es lo que entra en discusión.

La ética aristotélica, en cuyo corpus se trata precisamente de la Eudaimonía o “bien vivir”, no sucumbe del todo ante los embates de los descubrimientos de la nueva filosofía; en parte por la adopción de los modelos clásicos, en parte por la actualidad de sus principios, sino que queda para iluminar la senda a través de la cual el hombre ha de intentar realizar su noble vocación: la perfección. Los postulados de la *Ética a Nicómaco*

se toman como base para las proposiciones nuevas debido a que parten de un criterio formulado por todos. El Filósofo decía que el fin último del ser es la felicidad (o el “bien vivir”), y que a fin de captarla debía realizarse un análisis exhaustivo de la naturaleza humana para determinar qué actividades son peculiares al hombre y cómo pueden estas hacerle auténticamente feliz. Enfatizaba el bien humano como “actividad del alma conforme a la virtud” (*Ética* 60), porque el “Bien supremo consiste en su posesión o en su uso” (*Ética* 62). Propiamente, “la virtud del hombre [es] el estado gracias al cual el hombre llega a ser bueno y gracias al cual realiza bien su propia actividad” (*Ética* 83).

Se puede decir que en el Renacimiento hay un consenso básico con respecto a que la virtud es “el mejor don del ser humano” (Ávila 234). Es este el postulado del Humanismo. Pero se diverge sobre lo que significa que llegar a *ser bueno* es llegar a ser virtuoso. La “propia actividad” del hombre, naturalmente, es el uso de la razón pero la finalidad de esta facultad, que algunos vinculan con la prosecución de la Bondad, entra en cuestionamiento. En definitiva, ¿cuál es el fin de la virtud? ¿Coincide lo bueno en lo virtuoso? ¿Con qué objeto? Estas son algunas de las preguntas que parece forzoso responder.

El finalismo es el principio de la conducta y de cualquier acción que pueda considerarse netamente humana, es la manera de razonar de los hombres renacentistas. Porque se cree que el fin del ser es el “bien vivir” se busca con ahínco la meta, la intención de la acción. ¿Cuál es la finalidad de la virtud? ¿Para qué hay que alcanzarla? ¿A quién o a qué beneficia? ¿En qué manera? Algunos razonan que el “bien vivir” satisface las demandas de la naturaleza humana. Cancelar la cuota exigida por los *apetitos* equivale a lograr la virtud, lo que quiere decir que la naturaleza está

condicionada por los deseos que palpitan en el corazón del hombre y no por un providencialismo que dirige las cosas a un fin externo. Naturalmente, el razonamiento libera al individuo de la virtud moral en la cual la felicidad auténtica se encuentra más allá de la esfera del individuo, en el terreno de lo trascendente, y el bienestar ligado a principios que no tienen el propósito de satisfacer al hombre primordialmente. A través de la priorización de los deseos humanos, de colocar al centro las exigencias de lo natural, se recupera el sitio privilegiado del hombre en el cosmos y se da precedencia a sus intereses.

Esta es la razón por la cual en las ciudades europeas del Renacimiento donde se consolida “el estado administrativo y una sociedad urbana y aburguesada que [necesita] para su desarrollo recurrir a los intelectuales laicos”, prospera una conducta de atención al hombre que toma del patrimonio de la antigüedad clásica las referencias y valores que necesita para responder a las cuestiones éticas y políticas que le plantea la sociedad (Rivero). Puesto que nada puede construirse negando la satisfacción de la naturaleza humana ya que ella representa el verdadero bien del hombre, y sus intereses son centrales a esa satisfacción, las inclinaciones mundanas toman prioridad.

Partiendo de esta concepción es que se entiende por qué los humanistas europeos dan

carta de naturaleza a los valores en los que [cree] la sociedad humana y aburguesada y las ciudades-estado italianas tales como: la importancia de la vida activa en contraposición con la vida contemplativa de la edad media; la legitimidad de la reputación . . . y el honor terrenal –de ahí precisamente el éxito del retrato–; el desarrollo de las virtudes cívicas y

políticas; afirmación de lo natural, lo humano y lo mundano como valores dignos de respeto—este último aspecto recoge los otros tres anteriores—legitimación en definitiva (en el sentido sociológico de Weber)—. (Rivero)

Como a la base de lo que se considera natural se halla la propensión del hombre a comunicarse y a vivir en sociedad, la virtud termina asociándose con el bien de la polis porque si la necesidad del diálogo equivale a decir que los individuos se identifican entre sí como miembros de una misma unidad o entidad política, central a la naturaleza es lograr la armonía común mediante la política.

En resumen, podemos definir esta virtud como *cívica*, encaminada a cooperar más con el bienestar político que con el bienestar espiritual de los individuos. La finalidad de “ser bueno” tiene que ver con la utilización del potencial humano para provecho de la república y no para fines morales. Si bien se fomenta la maximización de las facultades individuales por sí mismas o por el beneplácito que puedan traer a las personas, el objetivo principal es engrosar la fuerza de la república.

Uno de los grandes exponentes de esta virtud fue Nicolás Maquiavelo (1469-1527) quien compartía la idea de que la participación de los individuos y las comunidades ciudadanas en el progreso de la vida política resultaba en la perfección del hombre y en el logro de la virtud. De acuerdo a su opinión, el desorden político que aquejaba a la Italia del siglo XV era producto de la confianza implícita colocada en las fuentes trascendentales del orden, como la soteriología cristiana y la teleología aristotélica. Así, proponía utilizar en vez de esto materiales que estuviesen al alcance de los seres humanos. La utilización de fuentes inmanentes o “fuentes disponibles a todos porque se

hallan *en todos*” (Norton 19),<sup>18</sup> fuentes que produjera el hombre mismo, resultaría beneficioso tanto para el ser humano como para la *polis*. Su enfoque, por supuesto, estaba en el desarrollo de las capacidades humanas pues al igual que los pensadores renacentistas, aspiraba a un estado de perfección que se lograra por medio de la “exaltación de la cultura y el raciocinio” (Arce de Vázquez 110).

De acuerdo a Maquiavelo, las facultades podían ser desarrolladas indefinidamente para mejorar el estado político y para establecer un orden deseado. Esta aspiración de formar el hombre ideal, porque de eso se trataba al fin y al cabo, y que se hizo patente más tarde en la literatura renacentista mediante figuras como la del cortesano ejemplar de Castiglione que gozó de tanta popularidad dado su énfasis en la fuerza de la razón y la virtud del caballero, tenía como fin hacer del ser un superhombre o, como dijeran algunos, un “hombre vital.” En su ideal político, la utilización sistemática del conocimiento tendría como finalidad dominar y subyugar cualquier elemento que se interpusiera entre la República y la felicidad de los individuos. Aun la Fortuna, aquellos acontecimientos que se suscitan en el tiempo y para los cuales no hay una interpretación satisfactoria de acuerdo al marco de referencia que nos deja el siglo XVI, podía ser vencida “oponiéndole fortaleza y virtud” (Arce de Vázquez 143), puesto que para Maquiavelo como para los humanistas, la Fortuna por hallarse más allá del orden y de la razón, está destinada a ser derrotada.

Para Nicolás Maquiavelo, la política representaba el verdadero bien del hombre. La República se erigía como una gran obra de arte esculpida por los propios ciudadanos.

---

<sup>18</sup> “. . . sources available to everyone because they are *in everyone*” (19). He incluido el libro del filósofo americano David L. Norton, *Democracy and Moral Development*, porque si bien examina el concepto de virtud desde una óptica contemporánea, lo hace aplicando los conceptos clásicos. Su primer capítulo (“Classical Liberalism”) ofrece un buen estudio del pensamiento político de Maquiavelo y de su utopía, una sociedad moral libre del elemento cristiano.

Su fortaleza residía en el adiestramiento de las facultades de aquellos que la moldeaban para hacer de ella lo que era.

La teoría maquiavélica que es esencialmente una teoría *cívica*, es la contrapartida de la virtud medieval entendida por influencia de San Agustín y Boecio como pureza moral en contraposición a la impiedad mundana. El intento de reincorporar la virtud cívica al imaginario de perfección obedece a la inconformidad con el fenómeno moral. Pero en el Renacimiento no todos los estratos de la sociedad, los clérigos incluidos, ni todas las naciones de Europa, se suscriben a una virtud netamente cívica. España, por ejemplo, es profundamente religiosa y tiene por ello una natural inclinación a defender la virtud moral que está a la base de su ordenamiento religioso y monárquico; ordenamiento que se piensa es aún más excelente que el jurídico. A razón de esto, España debe producir su propia teoría de virtud, una que interrelacione el pensamiento religioso de la Edad Media y las tendencias prevaletentes en el ambiente intelectual de la época.

Por ello, en los siglos XV y XVI hay un cisma conceptual en Europa, una contradicción en la interpretación de Italia y España. Como bien señala Eva Botella Ordinas, en la Península Ibérica la política no sirve como medio para lograr el fin de mantener las cosas en un cierto orden, pues se cree que el orden ya está asegurado por una cosa: la religión (201). “La legitimación de la constitución de la propia Monarquía Católica se fundamentaba en dinastía y religión” (Botella 201), por eso, la política Maquiavélica de raigambre aristotélica, no tenía peso en los negocios de Castilla específicamente. “Los castellanos eran *católicos antes que ciudadanos*”, dice acertadamente Pablo Fernández Albaladejo (citado en Botella 202), pues si bien España tenía un sistema gubernamental, España se caracterizaba por ser una república cristiana,

“una monarquía en Iglesia constitutivamente . . . católica” y . . . monarquía (Botella 201). Esto quería decir que la virtud cívica tan vitoreada en los distintos puntos de Europa, no hallaba lugar en su estructura gubernamental.

Podría asegurarse que la religión era más que un accesorio del *vivere civile*, más que un reforzador de la vida comunitaria, como lo creía Maquiavelo. La religión estaba al centro de la vida y no era una institución secular de invención humana. Se atestigua, pues, en el Renacimiento peninsular una “manipulación de una serie de términos cruciales” renacentistas, como indica Albaladejo, y también una “inmediata adaptación a una clave cristiana” (citado en Botella 202). Frente a la secularización de la religión (Norton 20), España abraza los valores cristianos que le han hecho producir la Contrarreforma y reniega contra las creencias maquiavélicas que parecen excesivas a su monarquía. No importando cómo avance Europa al adherirse al escepticismo, la herejía, el materialismo, los españoles no abjuran de la fe. Así, aunque España participa en la lucha por la emancipación del hombre y sigue adoptando los ideales renacentistas, y asimismo recibiendo con gusto la influencia italiana, permanece cautelosa en cuanto a adaptar sus principios y sus influencias.

Su enfoque, que parece señalar contradicciones ocultas bajo la asimilación de elementos nuevos pero el enraizamiento en lo viejo, devela una nueva forma de reinterpretar la virtud que es verdaderamente novedosa pues a través de la proximidad con lo trascendente (que reveló, no obstante, otras concepciones de la relación del ser humano con lo divino), y la nueva luz en que escrutó la razón humana como productora de transformaciones, creó una concepción de virtud que benefició infinitamente el “fenómeno grandioso de renovación y re-formación espiritual” que había comenzado en

el siglo XV y que intentó repeler más tarde la fuerza expansionista del luteranismo, el calvinismo y el protestantismo (Rivero); fenómeno que llegó a todas las Órdenes religiosas y a los padres que trabajaron en la evangelización del Nuevo Mundo. También promovió una práctica de la virtud que estaba más orientada hacia la búsqueda de la perfección que lo que estaba el humanismo en alcanzar semejante ideal, como veremos.

Al mismo tiempo, el esfuerzo sirve para lanzar una nueva norma de perfección que aunque cristiana ensaya explotar en el ser humano el potencial intelectual y espiritual que posee ya que el replanteamiento del concepto “virtud” persigue el mismo propósito que el humanismo laico: potenciar la naturaleza humana. Como indica Rafael M. Pérez García, durante el siglo XV cuando eclosiona el fenómeno de espiritualidad que va de la mano con la renovación de ciertas órdenes religiosas, entre ellas las franciscanas y las dominicas, se plantea

una propuesta de socialización de la espiritualidad [que es] de una ambición sin precedentes: hacer santos a todos, difundir la práctica de la oración y la mística por todos los estratos de la sociedad sin prescindir de ningún género de persona, enseñar una teología de la práctica de la perfección cristiana que [vaya] mucho más allá del conocimiento enumerativo de unas cuantas verdades básicas de la fe, del cumplimiento de los mandamientos y de los rituales (sacramentales o no) que habían caracterizado la vivencia religiosa medieval “normal” (social) y que [había] quedado reflejada en los raquítricos catecismos finimievales.

(135)



La reinención y reconfiguración de la virtud que toman como tarea los padres de la Iglesia tiene el objeto de satisfacer la necesidad de cristianizar íntegramente a los fieles católicos. Se necesitaba *practicar* más que conocer teóricamente los dogmas de la religión. Por un lado, para satisfacer las demandas de una Iglesia católica amenazada debido a las reformas religiosas como mencionamos y, por otro lado, para atizar la excelencia de la virtud en los cristianos.

Notemos que a diferencia de los humanistas europeos la virtud parecía a ellos cosa de acción, no de pretensión. Los religiosos que seguían el pensamiento de Aristóteles al pie de la letra, creían que el bien humano tenía que ver con la “actividad del alma” y con una “recta razón” que debía elegir deliberadamente el curso de lo virtuoso (*Ética* 60). Según Aristóteles, la perfección humana consistía en la consecución del fin asignado al hombre que es la felicidad y esta dependía del uso perfecto de la razón. Aprender a emplear la razón y habituarla a hacer lo que le convenía constituía un paso necesario en la obtención de la virtud. El intelecto debía adiestrarse y la naturaleza humana debía aprender a mantenerse en un término medio entre los excesos y los vicios.<sup>19</sup>

Este principio, por lo que se puede ver, estaba lejos de asemejarse a la virtud cívica de Maquiavelo donde la “simulación” sobresalía frente al carácter estable. Dicha idea está patente en el capítulo XVIII de *El Príncipe* donde el filósofo y político italiano escribe:

---

<sup>19</sup> De acuerdo a Aristóteles: “Es, por consiguiente, la virtud un estado electivo que se encuentra en la condición media relativa a nosotros, el cual se define con la definición con que lo definiría un hombre sensato. Y es una mediedad entre dos vicios: el uno por exceso, el otro por defecto. Y lo es por el hecho de que los unos se quedan cortos y los otros exceden lo conveniente tanto en las afecciones como en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio” (*Ética a Nicómaco* II, 1107a, 85-86).

No es necesario que un príncipe posea todas las virtudes de que hemos hecho mención anteriormente; pero conviene que él aparente poseerlas. Aun me atreveré a decir que si él las posee realmente, y las observa siempre, le son perniciosas a veces; en vez de que aun cuando no las poseyera efectivamente, si aparenta poseerlas, le son provechosas.

De acuerdo a su pensamiento, la sociedad no precisaba de individuos con caracteres moralmente desarrollados sino de personas dispuestas a seguir una serie de reglas entendidas y reconocidas por todos los ciudadanos (Norton 21). La virtud moral era algo que no todos poseían, una especie de ideal inalcanzable que estorbaba los objetivos políticos, objetivos que requerían de absoluta inmediatez. De allí que abogara por una virtud anclada en la observancia autoritaria a principios sencillos.

Notemos, sin embargo, que la vida virtuosa cristiana, por el contrario, debía ser *elegida* y además *apropiada* mediante la costumbre. En un sentido era más perfecta que la cívica, no por exigir ciertos requerimientos o la rendición a ellos, sino por exigir una disposición *constante* del intelecto en camino a la perfección lo cual no tenía la virtud cívica. Como explicaba Pierre Charron, la vida cristiana requería “una disposición firme e incesante de la voluntad para seguir los consejos de la razón” (citado en Rice 192).<sup>20</sup>

Algo novedoso en el siglo XVI es la idea de que el intelecto puede permanentemente adiestrarse para servir a los mejores propósitos del hombre. La virtud consiste no en realizar determinados actos externos sino en hacerlos “desde una determinada disposición interior” fija (Bossi 182), estable e invariable. La obsesión de la generación de un número de eruditos religiosos del periodo, es estudiar y revelar la manera en que el intelecto trabaja y cómo se inclina por lo bueno, por lo que es propio a

---

<sup>20</sup> “. . . a firm and constant disposition of the will to follow the advice of reason” (192).

la naturaleza humana para mostrar cómo se puede mantener el norte apuntado a la perfección.

Por ejemplo, Bartolomé de las Casas (1484-1566) en el *De único modo* devela el funcionamiento del intelecto con motivo de mostrar cómo realiza los “actos oportunos” que llevan al conocimiento de Dios. De acuerdo al religioso, todo ocurre porque la razón discurre

desde algo ya oído y entendido a otra cosa por entender, y . . . el entendimiento [capta], [juzga] y [sentencia], y [entiende] que aquello le es bueno, conveniente, proporcionado y que le atañe; y . . . así lo [presenta] a la voluntad; y . . . ésta se le [aficiona] y se [decide] a realizar los actos oportunos . . . (47)

Las Casas articula la actividad del intelecto para demostrar su funcionamiento desde un plano religioso pero al mismo tiempo sigue una práctica, la de investigar el logro de la perfección, que es propia de los hombres de ciencia. Si notamos, Juan Huarte de San Juan (ca. 1529-ca. 1591) en su tiempo develó cómo se lograba el *temperamento temperado* o “armonía perfecta de las cualidades contrarias” que es resultado del equilibrio. Mediante este, se alcanzaba el “grado máximo de perfección humana” (Barona 165). No obstante, a diferencia de Las Casas el médico sostenía que dicha perfección no provenía necesariamente del ejercicio de la razón y de la voluntad. Más bien, el organismo venía predispuesto a algo superior.<sup>21</sup> Algunos hombres estaban dispuestos por la naturaleza a

---

<sup>21</sup> Huarte de San Juan afirma en el “Examen de ingenios para las ciencias” (1575) que la perfección humana tiene mucho que ver con el lugar de nacimiento y que la naturaleza dicta la superioridad del individuo. Lo que es determinante para un buen ingenio es la mezcla que se halla en el cerebro de las cualidades primarias universales: la frialdad, el calor, la humedad y la sequedad, porque ellas constituyen el temperamento del hombre. De acuerdo a Huarte de San Juan es posible incluso reconocer físicamente al hombre templado. “El hombre que fuere rubio, gentil hombre, mediano de cuerpo, virtuoso, sano y de vida muy larga, que éste necesariamente es prudentísimo y que tiene el ingenio que pide el cetro real” (490).

ser perfectos y por esta razón podían fungir como reyes, podían desempeñar el más alto cargo que un ser humano podía llegar a tener, mientras otros estaban destinados a ocupaciones acordes con su inferior temperamento. Los primeros poseían temperamentos temperados. De allí que sus cuatro humores, la sangre, la bilis, la melancolía y la flema, se hallaban en absoluto equilibrio. Como esto era así y como las potencias generativa, nutritiva, irascible y racional que dirigen al hombre se hallaban en completa armonía, manifestaban innata virtud; como dijimos, podían llegar a ser perfectos funcionarios de gobierno.

Mientras notables diferencias distinguían a Las Casas y a Huarte de San Juan, tanto el religioso como el humanista entendían que el intelecto, trabajado o innatamente formado, comportaba la perfección del carácter.<sup>22</sup> Intentar maximizar la razón a través del estudio intelectual o hacer de la búsqueda intelectual el deseo incesante y permanente del hombre, era el objetivo de los hombres del Renacimiento. La virtud que se reinventa en el Renacimiento español y que para muchos es exenta de falsía, es producto del entendimiento de que el intelecto debe acostumbrarse a elegir lo conveniente. La idea que se tiene de la naturaleza humana es similar a la del Medioevo. Cómo se dignifica dicha naturaleza es mediante la ejercitación correcta de la razón para que se incline paulatinamente a elegir el bien que una vez fue particular a su esencia.

Es importante resaltar que a pesar de que los pensadores religiosos españoles adoptaron muchos de los principios renacentistas nunca se distanciaron del tema de la miseria humana presente en la literatura medieval. De allí que hablaran de una “esencia”

---

<sup>22</sup> Es necesario clarificar que si bien Huarte de San Juan declara que las capacidades humanas son fruto del ambiente, también señala que el ejercicio del libre albedrío puede modificar el temperamento defectuoso, por lo cual se entiende que el hombre no está del todo predestinado a la suerte que impone el nacimiento (Maus, *Theaters of Anatomy* 153).

propia del hombre anterior a la caída. Tampoco lo hicieron los escritores del Renacimiento, según nos dice Theodore Spencer (27). Pico della Mirandola, en su relato ficticio sobre el origen del hombre había representado al nuevo ente humano exento de restricciones y limitaciones; libre para forjar su destino. Recordemos lo que había escrito:

‘Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. (48)

Sin embargo, la emancipada condición del hombre aunque le libertaba de la rígida escala de los seres heredada de los clásicos, constreñía su adquirida autonomía al uso correcto de la Razón. Dios, en el texto de Mirandola, añade que si bien Adán tiene una carta de emancipación en sus manos, existe el peligro de darle un uso erróneo a esa libertad: “Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que Son divinas” (48-49).

El lugar del hombre es lado a lado con los ángeles pero la amenaza es que el ser humano eluda su magnífico destino mal empleando las facultades que posee, que le pueden posicionar en el pedestal angélico. El hombre no cuenta con una naturaleza predeterminada, y con todo, está obligado a regirse por lo que es apropiado para no degradarse al nivel animal y remontarse en cambio a las alturas de la perfección.

Para los religiosos renacentistas debido a la caída del ser humano, de Adán y Eva en el Edén, el intelecto no había quedado óptimo para elegir exactamente lo que favorecía a su condición. La perfección humana estaba constreñida al uso adecuado de la Razón pero como se encontraba atrofiada existía poca esperanza de alcanzarla. Como explica Theodore Spencer,

Though there are still some sparks which show that man is a rational animal and hence differs from brutes, yet ‘this light is so smothered by clouds of darkness that it cannot shine forth to any good effect.

Aunque todavía hay algunas chispas que muestran que el hombre es un animal racional y que por lo tanto se diferencia de los brutos, ‘esta luz está tan sofocada por las nubes de oscuridad que no puede resplandecer satisfactoriamente. (23)

La solución a este problema fue activar la razón, estimularla, a fin de que la luz trémula del intelecto iluminara el sendero de la máxima realización.

Teólogos como Pierre Charron hablaron de la existencia de semillas de virtud, innatas al ser humano, que debían ser alimentadas a fin de desarrollar todo el potencial del hombre.<sup>23</sup> Los eruditos, en su mayoría, concordaron sobre la importancia de volver al proceso intelectual que ocurría antes de la caída y que permitía que Adán y Eva ejecutaran acciones racionalmente buenas. Antes de la caída, antes de que el hombre

---

<sup>23</sup> Pierre Charron al hablar de la prudencia en el tercer libro *De la sabiduría*, decía que aunque era una virtud cuya semilla estaba esparcida en el alma, había que cultivarla: “Now, altho’ Nature hath implanted this, as well as other Virtues in us, and more or less, in proportion to every Man’s Capacity and Parts; and, though it be from those Original Seeds, that Prudence takes its beginning; yet is this more acquired, more learned and improved, more the Effect of Study and Application of Thought, than any other Virtue whatsoever” (“Ahora bien, aunque la Naturaleza ha implantado esta virtud, así como otras en nosotros, y esto más o menos en proporción a las capacidades y cualidades de cada hombre; y aunque el origen de la Prudencia sean estas semillas originales; esta virtud más se adquiere, más se aprende y mejora por el estudio y la aplicación de la mente que lo que sucede con las demás virtudes”; (6).

ejecutara un acto, ocurría un elaborado proceso. Los sentidos percibían un objeto, luego la impresión de este objeto se registraba en la imaginación la cual refería esta impresión como grata o no grata a las afecciones. La razón luego debatía y le presentaba su veredicto a la voluntad la cual luego se lo presentaba al apetito sensitivo diciéndole que actuara o se refrenara de acuerdo a cómo veía el objeto si como bueno o malo.<sup>24</sup>

Los pensadores del siglo XVI encontraron la clave de la perfección humana en este proceso. Si la razón podía ser entrenada para ponderar y elegir las acciones correctas el noble destino del hombre podía ser logrado. Ciertamente, “los poderes superiores, la razón y la voluntad, se habían vuelto tan débiles que . . . había ocurrido un corto circuito que había inhabilitado estos poderes, como consecuencia, la conducta había quedado determinada por la imaginación, un poder sin ley e inferior a la razón” (Spencer 24),<sup>25</sup> pero la adecuación de las facultades mentales y la templanza en la toma de decisiones por medio de la recta razón podía revertir la maldición original. Apropiar y reproducir día a día, momento a momento la serie de actividades cerebrales que producían actos ordenados era el ideal de estos eruditos.

En el siglo XVI hay pues un interés por el estudio del proceso del razonamiento, debido a la estimación de la virtud, que es sin precedentes. Ya que la naturaleza proporciona la capacidad de ejercer la virtud, parece natural el querer desarrollarla a través del auxilio de la razón, la experiencia y el tiempo. Si como mencionaba Aristóteles, la virtud era el fruto del hábito y todos los seres humanos estaban en

---

<sup>24</sup> Voy a volver a discutir en amplio detalle el proceso de la adquisición del conocimiento en el capítulo 3 donde reviso la relación entre el modo de evangelizar lascasiano y los procesos que realiza la razón en la búsqueda de la Verdad.

<sup>25</sup> “. . . the higher powers, reason and will, had become so feeble that . . . a short circuit occurred which usually left them out, and what happened was that action was dictated by imagination, a power which was lawless, and much lower than reason . . .” (24).

condiciones de actualizar una disposición que era natural, era importante realizar actos correspondientes a la meta propuesta para formar hábitos que condujeran a la virtud.<sup>26</sup>

No obstante, los actos esporádicos no parecían suficientes para desencadenar lo virtuoso que hay en el hombre, de allí la insistencia en la recta razón. Una persona podía realizar los actos propios de un hombre valiente sin serlo. Pero según Aristóteles, valiente era el hombre de carácter intrépido, el que poseía este modo de ser porque lo había adquirido mediante la habituación. Añadido a esto, era el hombre que tenía conocimiento pleno de sus actos, había decidido realizarlos de forma consciente y determinada. Por lo tanto, exhibía una firme disposición hacia el acto. Nada de esto tenía que ver con realizar actividades aisladas e inconstantes.

Aseveraba Aristóteles que un hombre se hacía constructor construyendo, valiente eliminando los miedos, experto en la cítara siendo fanático asiduo del instrumento. Analógicamente, un hombre practicaba los buenos actos para hacerse virtuoso. Pero si de acuerdo a Aristóteles las virtudes eran recibidas después de haberse formado el hábito, había que preguntarse qué exactamente podía hacerse para forjar las buenas costumbres. Dicha pregunta se hacen los frailes y religiosos en cuyas mentes pesa la carga de la reforma, según es evidente en sus textos. Qué hacer para que la disposición se vuelva firme y resuelta y los actos dejen de ser esporádicos. Qué mecanismos podían ponerse en marcha para erigir el edificio de la virtud dentro de la Iglesia.

---

<sup>26</sup> La influencia del pensamiento clásico se deja sentir en los renacentistas. Nótese que la teoría de la virtud que maneja Pierre Charron es muy similar a la aristotélica: “Las virtudes no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que lo hacen en nosotros que, de un lado, estamos capacitados naturalmente para recibir las y, de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre. Más aún: de cuanto se origina en nosotros por naturaleza primero recibimos las facultades y después ejercitamos sus actividades . . . Las virtudes . . . las recibimos después de haberlas ejercitado primero” (*Ética a Nicómaco* II, 1103a, 75-76).



De acuerdo al filósofo griego, los gobiernos eran responsables por ayudar a sus conciudadanos a ser virtuosos. Ellos concretamente legislaban, establecían leyes que promovían las buenas acciones mientras desdeñaban los vicios.<sup>27</sup> Allí residía “la diferencia entre una buena y una mala constitución” porque de esta manera se perpetuaba la costumbre (*Ética a Nicómaco* II, 1103b, 76).

Los religiosos del siglo XVI estaban conscientes de que la iglesia Católica no era un organismo gubernamental y, sin embargo, creían que podía establecer ciertas pautas a propósito de lo que tenía lugar dentro de la comunidad religiosa y durante los cultos. Por esta razón, se toma la decisión de introducir cambios específicos a la oratoria sagrada y a la predicación. Estos cambios que se pactan en el Concilio de Trento, tenían como fin influir directamente en la manera en que se enseñaba a los fieles. Por medio del discurso religioso desde la plataforma, serían persuadidos a vivir una vida virtuosa habiendo sido enseñados a disponer sus afectos en la manera correcta.<sup>28</sup> Adicionalmente, se instruía a los predicadores. Elegir el bien y predisponer a los oyentes, eran asuntos de la más alta importancia para los cuales un cuidadoso estudio era necesario por parte de los oradores. Como vamos a ver, se exhortaba a no subir al estrado preparado con la sola arma de la

---

<sup>27</sup> Los “legisladores hacen buenos a los ciudadanos con la costumbre. Ésta es la voluntad de todo legislador y cuantos no lo hacen bien, fracasan . . .” (*Ética a Nicómaco* II, 1103b, 76)

<sup>28</sup> De acuerdo a Gwendolyn Barnes-Karol en “Religious Oratory in a Culture of Control”, “one of the major outcomes of the Council of Trent was the (re)institutionalization of preaching as a means of (i) psychological manipulation and control and (ii) dissemination of propaganda favorable to the continued survival of the traditional society of states founded upon the pillars of Church, Monarchy, and nobility” (“uno de los principales resultados del Concilio de Trento fue la (re)institucionalización de la predicación como medio de (i) manipulación psicológica y control, y (ii) de difusión de propaganda favorable a la supervivencia de la sociedad tradicional de estados fundados sobre los pilares de la Iglesia, la monarquía y la nobleza”; 53). Aunque la predicación había sido siempre un medio efectivo para propagar el cristianismo, con el tiempo la misa había venido a ocupar su lugar convirtiéndose en el centro de la liturgia católica. Con los acuerdos de Trento, sin embargo, la predicación volvió a cobrar importancia. Se comenzó a entrenar al clero para que se convirtieran en transmisores efectivos del discurso moral, religioso y socioeconómico de la Iglesia (53).

verdad porque importaba más dominar el arte de la oratoria que tener la buena intención de instruir sin realmente *mover*.

La herramienta que usó el catolicismo para hacer germinar la semilla de la virtud vino a ser la oratoria. Los líderes de la Iglesia después de analizar debidamente el desafío de la piedad entre los feligreses, concluyeron que el hábito se formaba no meramente realizando actos buenos sino escuchando y aprendiendo. La virtud podía ser disposición pero implicaba elección también. Como cualquier acto voluntario debía ser aprendido. Se concluyó que definitivamente importaba hacer razonar al creyente respecto a las acciones a ser realizadas como aplicarle al modo en que podían ser llevadas a cabo.

### **La *Retórica eclesiástica* de fray Luis de Granada, la retórica de la virtud**

En la consecución de la perfección cristiana, importa examinar el discurso retórico porque de acuerdo a los religiosos del Renacimiento, este debía asistir a los que procuraban dignificar la naturaleza humana haciéndola elegir la virtud sobre el vicio de forma recurrente. De ahí que la predicación adquiriera un enfoque nuevo en el siglo XVI. Como señala Manuel López-Muñoz, el enfoque es “alentar [el] cultivo de las virtudes cristianas [así] como explicar bien cuáles son” porque por medio de la elaboración de discursos persuasivos la pretensión es entrenar la facultad razonadora (*Fray Luis* 36). La retórica se utiliza además como arma teológica en la batalla contra la Reforma. Hay que entender que los frailes e interesados en promover la causa de la iglesia, sabían que necesitaban una directriz para cristianizar a cabalidad a los fieles a fin de repeler los esfuerzos de los reformadores, pero no había un instrumento más útil en esta contienda que el discurso retórico por obvias razones.

La “Retórica eclesiástica” de fray Luis de Granada llega a ser decisiva en este momento histórico para la Iglesia y el catolicismo. Inspiran su producción las mismas resoluciones tomadas durante el Concilio de Trento (1545-1563) pues la “necesidad de una profunda reforma de los canales de difusión” (Eguiluz 315), y por ende, de la predicación, estimula la creación de la obra la cual fue publicada en Lisboa en 1576.<sup>29</sup>

Antes del Concilio se hablaba de la necesidad de formar eclesiástica y religiosamente a los predicadores siendo que no estaban versados en materia doctrinal y de religión. El Concilio acuerda que todos los obispos, arzobispos, primados y prelados de la iglesia se instruyan, de modo que se superen los vicios de la oratoria a riesgo de recibir una “severa pena” si no satisfacen las expectativas de la Institución. El Concilio daba cuenta de que conocía las irregularidades que estaban aquejando a la Iglesia, dado el escaso compromiso que manifestaban los frailes por la misión evangélica, y proponía exigir de ellos que entraran en un convenio. El convenio era simple, instruir

con discursos edificativos por sí, ó por otras personas capaces, si estuvieren legitimamente impedidos, á lo menos en los domingos y festividades solemnes, á los fieles que les están encomendados, segun su capacidad, y la de sus ovejas; enseñandoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvacion eterna; anunciandoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad.

(López de Ayala 58)

---

<sup>29</sup> Jorge Fernández López menciona en “Rhetorical Theory in Sixteenth-Century Spain: A Critical Survey”, que entre los tratados que surgieron a propósito de las resoluciones del Concilio de Trento, los dos más sobresalientes fueron los de Benito Arias Montano, el cual escribió curiosamente en hexámetros, y el de fray Luis de Granada, la “Retórica eclesiástica” (142).

Evidentemente, la reforma que intentaba el Concilio y que tenía que ver en primer lugar con reformar al clero y en segundo lugar a los feligreses, involucraba directamente la predicación. Pero si el objetivo de la oratoria era “la gloria de Dios y el bien de las almas”, el “atraer a los hombres al camino de la virtud y al conocimiento de las cosas divinas” (Núñez 35), era imprescindible que se creara una retórica que fuese, en palabras de Granada, no genuinamente clásica ni orientada únicamente al sector letrado, como hasta el momento se había visto, sino a los predicadores. Por otra parte, que fuese capaz de orientar la labor del clero de tal modo que estuviesen calificados, como destacaba San Francisco de Borja, para “*arraigar y fortificar las verdades de la fe católica y deshacer la falsedad contraria por vías indirectas*” (citado en Núñez 36). Este representaba el gran reto del catolicismo.

No obstante, la invención de una retórica concebida exclusivamente para los predicadores, religiosa, llega a ser acogida sólo después de suficiente consideración. Por mucho tiempo la iglesia había batallado con la idea de incluir los preceptos del arte retórico en los sermones. Muchos repudiaban las artes paganas y no querían que el evangelio se mezclara con lo profano. Era importante que el Espíritu guiara al predicador en el momento de la exposición de la palabra tal como se había hecho en la antigüedad, decían algunos. Sostenían, citando al apóstol Pablo, que la inspiración divina era muy superior al arte retórico.

Granada sostiene, en cambio, que la superioridad que conlleva el tema no excluye la utilidad de la retórica. Insiste en que si bien san Pablo había dicho a los corintios: “cuando fui a vosotros para anunciaros el testimonio de Dios, no fui con excelencia de palabras o de sabiduría” y, asimismo, “ni mi palabra ni mi predicación fue con palabras

persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder” (*Biblia Edición Especial con Referencias*, 1 Cor. 2.1, 4), lo había dicho para que los corintios no le adjudicaran a sus palabras una importancia que no tenían. Debían entender que en ese momento de la historia del cristianismo, el Espíritu Santo impartía el verdadero poder a la palabra; era el “dynamus” que daba la fuerza y la potencia al evangelio. La religión estaba muy por encima de la retórica siendo que era inspirada. Sin embargo, ya que en el presente el evangelio había perdido la fuerza que antes tuviera, debía entenderse que debía ser ayudada por el arte. Para Granada, era raro o difícilmente probable que alguien estuviera divinamente inspirado por el Espíritu Santo. La falta de este poder sobrenatural debilitaba el empuje evangélico de la Iglesia. Como el descuido en la predicación predominaba, el dominico español se apoyaba en las autoridades (Plutarco, Quintiliano y San Agustín), para defender el auxilio de la retórica a la misión de la Iglesia.

Claramente, el trabajo que hace Granada de destinar el arte exclusivamente al predicador no es el único intento de cristianizar la retórica porque Pedro Ciruelo, Andrés Sempere, Alfonso García Matamoros, Diego de Estella y Juan de Segovia, entre otros, se interesaron de la misma manera en formar a los oradores. Pero la obra de Granada se convierte en la más importante al momento de compararla con los otros tratados; el escritor logra verdaderamente cristianizar el arte retórico e intenta, por su medio, corregir los desvíos de la predicación. La suya es una retórica que sistematiza el arte. Este se encontraba todavía en vías de desarrollo al momento de ser trabajado por él. Pero Granada reconfigura los elementos del arte retórico.

Evidentemente, Granada intentó crear un arte de oratoria que no se había producido antes y que abordaba el tema de la instrucción religiosa en dos frentes, en el

adiestramiento del predicador y en la enseñanza del oyente. Este último, aseveraba Granada, a diferencia de lo que era la costumbre en la antigüedad, no debía estar representado por un juez o un público indistinto sino más bien por un oyente común que fuera parte del pueblo inculto e iletrado. La “Retórica eclesiástica” se piensa para este tipo de oidor. Uno que ya no debe ser acosado con argumentos, porque no es erudito en temas de argumentación, sino por los afectos o por el discurso emotivo.

Una de las características sobresalientes de la “Retórica eclesiástica” es precisamente modificar el discurso a beneficio del oyente. Granada no favorece la argumentación porque está claro en que la dialéctica no debe primar sobre la retórica. La esencia de la dialéctica es la especulación y por medio de ella se intenta examinar detenidamente algún asunto a fin de probarlo con argumentos.<sup>30</sup> Pero la retórica no quiere tanto argumentar sino mover a una acción. Por esta razón, Granada no admite un discurso para doctos o de tipo argumentativo, sino para el pueblo, que esté lleno de ejemplos, gestos, y movimientos; que persuada a realizar una conducta particular. Que sirva para promover la piedad entre los fieles.

Su retórica es particular porque toma en cuenta los géneros de discursos ciceronianos: el demostrativo, el deliberativo y el judicial, pero los modifica a modo de favorecer la predicación.<sup>31</sup> Si se observa, le interesa el género demostrativo ya que con él puede elogiar o censurar las acciones y virtudes dignas de una persona. Es un género adecuado para presentar lo que es realmente la vida virtuosa pues mayormente se

---

<sup>30</sup> Más adelante discutiré las diferencias entre la dialéctica y la retórica en el contexto de los desafíos que presenta la obra misional para el Nuevo Mundo y Europa, según lo plantean Granada y Las Casas en sus obras.

<sup>31</sup> Granada elimina el género judicial de su *Retórica eclesiástica* por ser útil al espacio de la corte pero inservible a la predicación (Chamberlain 191). Granada, como es observable en su texto, estaba interesado no en el sistema retórico en sí sino en aquellos aspectos que convenían a la formación del predicador y que (López-Muñoz, *Fray Luis* 67), por ende, serían de beneficio al instruir al oyente.

concentra en los hechos pasados y en los discursos laudatorios, pero no se contenta con que el fin del discurso sea simplemente deleitar, dicho fin era análogo al discurso demostrativo. A Granada le parece tanto más importante que se incite a la virtud y se desaliente a los oyentes del vicio. De allí que escoja subsumir el género demostrativo con otro género, el didascálico, propio de la enseñanza. Al mismo tiempo, los dos géneros los funde para que copien el propósito del género deliberativo (Chamberlain 192). Pretende así apropiarse el fin de este discurso, que es netamente persuasivo, y lograr inducir a los oyentes a que tomen acción en reformar su vida espiritual.

El género deliberativo, como se recordará, se caracterizaba “por tener como fin lo bueno y lo conveniente, o bien lo útil y lo perjudicial, ya que su materia es el consejo y la disuasión” (Dueñas, Fernández y Valldecabres 69). Los antiguos usaban este género en las asambleas con motivo de tomar un curso de acción respecto a un tema en discusión. La oratoria deliberativa siempre iba unida al ejercicio del poder porque sólo el individuo que pudiera convencer a la audiencia de lo conveniente e inconveniente de una cosa, podría hacer que eligieran su parecer. Granada al concentrarse en este género, pretende que se actúe en base a la opinión del orador pues este es el fin que persigue la “Retórica eclesiástica” por su carácter persuasivo, y también que el orador coloque delante de los ojos la virtud y el vicio defendiendo siempre la virtud y haciendo aparecer su opinión como el curso más lógico a ser imitado por el ser humano.

Para ganar el favor de la audiencia, sin embargo, Granada apunta a que el predicador necesita de cierta preparación. De allí que subraye que los oficios principales del perfecto orador han de ser inventar, hablar y pronunciar y, por ello, las partes de la retórica que mayormente se deben estudiar son la invención, la elocución y la

pronunciación (A. Martín, “La retórica” 14). Para la antigüedad, la invención implicaba la exploración en el contenido del discurso. Demandaba una serie de materiales necesarios para la presentación del tema. Como creían los antiguos, la invención, por las formas que poseía, exigía los mismos “lugares” que la argumentación (López Grigera 134). No obstante, requería de ciertas formas presentes en la *amplificatio* también, así lo veía Granada. Siendo que el fin último de la retórica era persuadir, los materiales debían predisponer a la audiencia a que notara la superioridad de las cosas a ser resaltadas en el tema. Así, los asuntos a tratar debían ser engrandecidos o rebajados según el propósito. El oyente debía notar la hermosura de una acción sobre otra, la superioridad de la virtud sobre la vileza.

Por otra parte, a través de la elocución se buscaba el mismo fin: persuadir. Si la invención indagaba en el contenido del discurso, la elocución buscaba concretamente los elementos constitutivos del discurso, las palabras o expresiones que iban a ser utilizadas para persuadir. Como bien señala Luisa López Grigera, ciertas figuras de pensamiento de la *elocutio* se correspondían a la *amplificatio* (134). Así, no sólo la amplificación avivaba las emociones sino también la selección preferencial de las palabras. El arreglo de cada término en la oración venía a ser muy importante y acentuaba la determinación del arte retórico de mover a la audiencia.

Por último, la pronunciación que fray Luis de Granada consideraba la parte más beneficiosa de todas, era tal vez la que más posibilitaba el que el oyente se predispusiera positivamente a las invitaciones del orador. Básicamente, era ella la que ponía en evidencia la efectividad del predicador en todas las áreas de la disciplina pues Granada argumenta que si bien el discurso retórico puede ser aceptable y bien elaborado en lo que



concierna a la *inventio* y la *elocutio*, si falta preparación en la tercera y última parte, el sermón no podrá conmover a nadie.

Citando las *Institutiones oratorias* de Fabio Quintiliano (35 d. C. –95 d. C.) afirma una verdad, que “no tanto importa la calidad de lo que dentro de nosotros mismos compusimos, cuanto el modo con que lo pronunciamos” (“Retórica eclesiástica” 614). La razón de esto es simple, según continúa diciendo: “cualquiera se mueve según oye” y no según se escribe (615). De acuerdo a esto es preciso concluir que “ninguna prueba que alega un buen orador, es tan firme que no pierda sus fuerzas si no se ayuda con la aseveración del que habla. Es preciso que todos los afectos desmayen, si con la voz, semblante, y con casi toda la compostura del cuerpo no se animan” (615). Granada reconoce que no es asunto sencillo enseñar la buena pronunciación porque tiene que ver no sólo con la entonación de la voz sino también con el movimiento del cuerpo y los gestos. Sin embargo, debe tenerse presente el modo natural de hablar especialmente, el que realizan los “hombres elegantes.” La voz debe cultivarse para que la entonación no sea áspera y ningún vicio interfiera en la comunicación. Más importante aún, es que no sea monótona y sí adornada. Las variaciones en la voz, la firmeza, felicidad, dulzura, grandiosidad que se expresen, harán mucho para mantener la atención y excitación del público.

En la “Retórica eclesiástica” se aconseja a su vez que la pronunciación se adecúe a cada parte del sermón. Siendo que son distintas la exposición, argumentación y amplificación y siendo que cada una requiere una fuerza de convicción singular, la exposición, por ejemplo, debería ir acompañada de un tono suave y sosegado y la argumentación de un tono variado; a veces con ímpetu y otras con inflexión sosegada

según correspondiese a la aprobación o reprobación. En lo concerniente a los gestos, también deberían ser variados y acordes con los afectos que se quisieran extraer del público.

La retórica cristiana de fray Luis de Granada al prestar atención a la pronunciación en esta manera tan detallada, desvela la importancia que tiene la comunicación entre el predicador y el oyente, así como la importancia de atender a los aspectos afectivos, extraverbales del lenguaje en forma cuidadosa e intencionada. Se considera que la interacción entre el orador y el público son de vital importancia ya que se quiere llevar a cabo una verdadera reforma a nivel interno y con la feligresía. Pero por la misma razón, se subraya la necesidad de educar a los predicadores en el arte retórico. Si los que se dedicaban a la filosofía y a la teología tenían que aprender las reglas de la dialéctica para poder argumentar y disuadir, con mayor razón los predicadores debían estudiar la retórica. Como decía Granada, todo esto “para que podamos persuadir al pueblo lo que queremos: esto es, no solo decirlo de suerte que crea ser verdad lo que decimos, sino que ejecute lo que ya creyó ser verdadero y honesto, que es lo mas difícil de conseguir” (“Retórica eclesiástica” 494). Puesto que la retórica se utilizaba en este caso con un propósito religioso, debía transformarse. De allí que las tres partes constituyentes de la retórica, los diferentes géneros y las diversas funciones del orador así como la del oyente, se adaptaran magistralmente a las condiciones que exigía el Concilio.

Hay que decir que la “Retórica eclesiástica” de Granada se convierte desde un principio en un texto fundamental en el Viejo Mundo porque se producen una serie de reimpressiones en diferentes lugares de Europa en su original latín y se traduce posteriormente a otros idiomas, siendo el primero el francés. El tratado, sin duda, llega a

ser el manual de retórica eclesiástica por excelencia en el territorio lusitano pues sirve como guía de aprendizaje en ese territorio hasta el siglo XVII (López-Muñoz, *Fray Luis* 185). Un número de predicadores de excelente calibre resultan instruidos a partir de la retórica, por eso no es de admirar que la “Retórica eclesiástica” de fray Luis de Granada, que pretendió reformar al oyente como al predicador, prolongue su influencia en los siglos posteriores a la publicación de la obra, siendo su autoridad notoria en la oratoria de los siglos XVII y XVIII.

En el Nuevo Mundo, la influencia de Granada también se hace sentir y es por ello que cabe examinar su retórica en referencia a la evangelización americana. En primer lugar, esta influencia se observa en el tratado intitulado “Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa fe y religión cristiana á los nuevos fieles” (1585). En él exponía la manera de evangelizar a los indios de América, de los cuales había llegado a tener feliz conocimiento, e instruía cómo debía persuadirseles a aceptar la nueva fe. En segundo lugar, la “Retórica eclesiástica” impactó la manera en que se exhortaba a los amerindios pues los frailes tomaron sus preceptos y los aplicaron a la realidad gentil. Como resalta Don Paul Abbott en *Rhetoric in the New World: Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*, mediante el “Breve tratado” Granada demostró tener sensibilidad para entender los retos que suponía la predicación más allá del territorio conocido y entre los gentiles. Aunque se produjeron numerosos manuales y tratados evangelísticos, los escritos de Granada fueron fundamentales para concebir una retórica que fuese útil tanto en Europa como en América pues adaptó el conocimiento de los antiguos a las gentes de las tierras recién descubiertas (Abbott 9). Por medio de su retórica intentó adaptar las necesidades que le

parecía podían darse en este territorio y podían exhibir los nuevos conversos desconocedores de la religión. De una manera clara y decidida encaraba los apremios de la misión que comenzaba en el Nuevo Mundo.

Sin embargo, su “Retórica eclesiástica” también fue decisiva para avanzar la conversión de los indígenas. Aunque no todos los consejos que deja allí para los predicadores son de útil aplicación a la cristianización americana, muchos aspectos son rescatables. Como veremos, Las Casas adaptó varios de estos principios en su propio tratado de evangelización. No entendió como Granada que el Espíritu iniciaba todo el proceso de conocimiento espiritual y le dio preeminencia al ingenio humano, pero señaló ciertamente el rol primordial que tenía el predicador en la conversión del indio una vez se excitara su razón. Señaló asimismo el diálogo que debía darse entre orador oyente para fijar los preceptos divinos y la consideración que debía otorgársele al receptor del mensaje como ente pensante. Las Casas se tornó todavía más enfático en señalar la crucial importancia de asumir la obligación de enseñar desde el púlpito y fuera de él, ya que el modelo cristiano que habían contemplado los indios en América había sido por demás contraproducente. No obstante, un aspecto que emuló de la retórica de Granada asiduamente, fue el aspecto persuasivo. Fue enfático en mostrar que el único medio para convertir a los infieles<sup>32</sup> a la religión era la retórica; una retórica elaborada para conmover

---

<sup>32</sup> Bartolomé de Las Casas utiliza el término “infiel” en el *De unico modo* con cierta frecuencia. Eyda M. Merediz quien en *Refracted Images: The Canary Islands Through a New World Lens* resume lo que dice P. R. Russell respecto a los diferentes significados que adquirió el término, menciona que la palabra fue usada primordialmente para designar aquellas gentes que rechazaban la fe cristiana y a los que nunca habían oído hablar de la religión. El término *infidelis* sufrió ciertas evoluciones pues pasó de significar “no confiable” (en el latín clásico) a significar “incrédulo”. La designación árabe musulmana “kafir” tomó esta última acepción en la antigüedad tardía y por su influencia, el mundo occidental medieval latino adoptó este sentido pagano, por otro lado, fue un vocablo que se comenzó a emplear correctamente en el latín y en las lenguas vernaculares en el siglo XIV, y designó a quien no había recibido instrucción en la fe. Cabe destacar que Las Casas reconoce cuatro categorías de infieles. La cuarta es la que representa adecuadamente a los indios americanos. “La cuarta especie y diferencia es de aquellos infieles los cuales ni

el ánimo de los oyentes por medio de una voz agradable, un semblante amable y un discurso hinchado de palabras escogidas.

La “Retórica eclesiástica” de fray Luis de Granada sin lugar a dudas sirvió de molde para la instrucción religiosa en el Nuevo Mundo. Sin embargo, los desafíos de la empresa (las lenguas indígenas que debían aprenderse aceleradamente, por ejemplo), probaron que la “Retórica eclesiástica”, tal como se la conocía, debía dar lugar al surgimiento de un arte adaptado a un medio más exigente. Las condiciones en América mostraron que el tiempo dedicado a la oratoria sagrada y a la instrucción de los feligreses, en el Nuevo Mundo iba a ser más prolongado; esto probó ser el mayor obstáculo a la evangelización. No sólo los frailes debían ser diligentes en la apropiación de los preceptos retóricos, habría que inventar un nuevo lenguaje para dar a conocer los conceptos extraños a la cosmovisión indígena; hacerles aprender los dogmas religiosos que desconocían; y ser activos en la enseñanza por un espacio más extenso. Este reto a la oratoria sagrada hizo que el discurso fuera ayudado por diversos manuales y sermonarios, y que muchos además, apartaran su vista del discurso retórico para colocarla en métodos que con mayor rapidez indujeran a los indios a sujetarse a las formas del Imperio.

La virtud, fuese entendida como virtud cívica en su generalidad, o como virtud religiosa, tuvo que abrigarse bajo el ropaje de modos coercitivos o persuasivos, según fuese el interés y la presteza con que esta se quisiese alcanzar. Los religiosos se volvieron menos o más asiduos a la práctica retórica de acuerdo a las expectativas que tenían en la

---

tienen tierras usurpadas que hayan sido nuestras, ni con injurias nos hayan despojado de ellas, ni en algún tiempo nos hicieron daño ni injuria, ni mal alguno, ni tengan propósito de hacerle. Item, que ni al presente ni en los siglos pasados fueron súbditos al imperio cristiano, ni a algún miembro de la Iglesia *de jure* ni *de facto* en ninguna manera como hay muchas naciones en el mundo... *Que las naciones de las Indias sean de esta cuarta especie está muy claro y que tengan y posean sus Reinos y tierras de derecho natural y de las gentes... y así ningún rey ni emperador ni la iglesia les puede hacer guerra ni por alguna manera molestarlas*“ (Doctrina 9-10).

empresa y la prioridad que veían en avanzar la cristianización. En algunos casos, como el de Juan Ginés de Sepúlveda, esta se vio relegada a un segundo plano. El ideal de perfección, al no armonizar con los tiempos en que se llevaba a cabo la iniciativa, tuvo que ceder a ideales menos sublimes. Surgió entonces una controversia en cuanto al ideal de virtud propuesto para el indio, puesto que no se avenía a la bondad de vida sugerida por la iglesia, y por la cuestión de los métodos utilizados para instruir, ya que distaban de ser los más afables y cristianos como vamos a ver.

## Chapter 2: Humanistas y religiosos ante la in/certidumbre de la perfección indiana

Durante el Renacimiento, el diagnóstico que plantea la condición intelectual humana, “al hombre, como resultado del pecado original, le quedó solamente una luz trémula de la razón que había sido suya por derecho de nacimiento”, del cual dice Theodore Spencer (23)<sup>33</sup> se desprende una valoración universal siendo que los teóricos de la época coincidían en una misma perspectiva del hombre; se traduce en la búsqueda del remedio contra la maldición edénica.<sup>34</sup> El reconocimiento de que la razón debe ser fortalecida a fin de potenciar su utilidad, precipita la exploración de métodos y estrategias que estimulen la inteligencia.

Se llega al convencimiento de que la apertura del ser humano a su alto destino no significa indiferencia con respecto al objetivo al cual debe encaminarse, ya que llevar una conducta propia de los seres inferiores, aunque signo inequívoco de la capacidad de obrar libre o autodeterminación, no contribuye al desarrollo perfectivo del individuo. Se pone énfasis en maximizar los bienes intelectuales, en resaltar el hecho de que es preciso llegar a *humanizarse* y “forjar con [el] libre albedrío la humanidad a la que [se] está llamado” a poseer a través del estudio concienzudo y la dedicación a las áreas académicas las cuales pueden hacer aflorar lo mejor del ser (J. García 26).

“Humanizarse” es en la época la gran empresa de todo individuo, la gran responsabilidad. Crece el optimismo respecto a que existe la posibilidad de perfeccionar

---

<sup>33</sup> “. . . for to man, as a result of Adam’s sin, was left only a small glimmer of the reason which had been his original birthright” (23).

<sup>34</sup> El tema de la maldición edénica ha sido tratado en el libro de Theodore Spencer, *Shakespeare and the Nature of Man*, donde el autor examina los debates intelectuales de la era del dramaturgo inglés, las ideas que imperaban sobre el hombre, su naturaleza y lugar en el cosmos, para comprender las obras de Shakespeare desde una perspectiva netamente histórica. El análisis que Spencer logra a través de su libro, nos permite penetrar el pensamiento de toda una época, no simplemente la isabelina. Por eso lo incluimos aquí. Sobre el tema de la maldición edénica también puede consultarse a Sabine MacCormack, especialmente el capítulo V de *Religion in the Andes*.

el individuo, la sociedad, y superar la condición caída con las capacidades de que ha sido dotado el ente. Fernán Pérez de Oliva verbalizó adecuadamente la necesidad de humanización al advertir que la libertad del ser humano está condicionada. Así lo explica en su “Diálogo de la dignidad del hombre.” Siendo síntesis del universo o microcosmos, tiene en su poder llegar a ser todas las cosas, buenas y malas. No obstante, sus decisiones contribuyen positiva o negativamente a su perfección. Pérez de Oliva señala:

Es como planta ó piedra, puesto en ocio, y si se da al deleite corporal, es animal bruto; y si quisiere, es ángel, hecho para contemplar la cara del Padre; y en su mano tiene hacerse tan excelente, que sea contado entre aquellos á quien dijo Dios: ‘Dioses sois vosotros’; de manera que puso Dios al hombre acá en la tierra para que primero muestre lo que quiere ser; y si le placen las cosas viles y terrenas, con ellas se queda perdido para siempre y desamparado; mas si la razon lo ensalza á las cosas divinas, ó el deseo de ellas y cuidado de gozarlas, para él están guardados aquellos lugares del cielo . . . (390-391).

En la obra de Pérez de Oliva convertirse en ángel o en un ser inferior, no depende de la gesta de la Fortuna sino más bien del trabajo, la laboriosidad o la holganza con que se lleven adelante las tareas cotidianas. Estas pueden restar o acrecentar la capacidad de crecimiento.

Puesto que existe la necesidad de “humanizarse”, ninguna proposición parece mejor al individuo del Renacimiento para superar el problema de la maldición edénica que la educación, porque ella atañe al intelecto. En la obra de Fernán Pérez de Oliva, la supremacía del alma y por ende de la razón sobre el cuerpo es afirmada, así como la de la



virtud sobre el vicio. Dice: “Ninguna cosa hay tan encubierta, ninguna hay tan apartada, ninguna hay puesta en tantas tinieblas, do no entre la vista del entendimiento humano para ir á todos los secretos del mundo; hechas tiene sendas conocidas, que son las disciplinas, por do lo pasea todo” (“Diálogo” 393). Las disciplinas han surgido por esta imperiosa necesidad que posee el ser humano de perfeccionar la razón, de aquietar el acicate que le impele a buscar la sabiduría. Debido a que “la naturaleza humana es susceptible de un ordenamiento racional” (29), como indica María Eugenia Venegas Renauld, la instrucción es necesaria.

“La educabilidad entendida como una condición de la persona de docilidad y propensión, está enraizada en la condición humana” (Venegas 29), y esto permite al hombre ser moldeado y formado para que expanda su conocimiento. Por esta razón el gran humanista y pedagogo Erasmo de Rotterdam (1467-1536) enfatizó la importancia de la educación y la crianza. Estos recursos hacían que un individuo no degenerara su natural condición, antes, la mejorara. Según Rotterdam, “que nazca de buena índole se debe al cielo; pero que el príncipe biennacido no degenerare, o que el que nació no muy a derechas quede mejorado por la educación y crianza que se le dé, es cosa que en gran parte depende de nosotros” (citado en Venegas 30). Con esto, sugería que la educación no debía en forma alguna ser descuidada, competía a la comunidad, y era un requisito para formar aún a los más aventajados.

Aristóteles y los antiguos pensadores griegos a quienes los renacentistas tomaron como modelos dignos de imitar, ya había resaltado de la misma manera la importancia de la instrucción. Aristóteles encomió el cultivo de los buenos hábitos a fin de lograr la alta moral y razón, y los antiguos, a través de un buen sistema educativo, pretendieron

fortalecer al individuo. Ambos, tanto los renacentistas quienes a través de sus “humanidades” procuraron el arte de hacer grandes hombres como los clásicos, persiguieron elevar al ser humano a las más sublimes alturas porque su meta era la armonía de la naturaleza. Sin duda, “el desarrollo del alma del individuo no era meramente un acto subjetivo, sino que tenía como objetivo final una reintegración al cosmos, restableciendo así la unidad armónica del universo” (Báez 18). Cada piedra colocada a la base del cimiento educativo proporcionaba la plataforma para el desarrollo humano en su totalidad, esa base incumbía también al mundo natural en que se desenvolvía el ente por estar en relación dialógica los dos.

El Renacimiento pone en relieve el deseo, principalmente de los humanistas, de regenerar el ser humano porque con ello se puede regenerar la sociedad. Los humanistas italianos, cuyo ejemplo siguen al pie de la letra los humanistas españoles, se abocan no por cambiar las instituciones sino por reformar al individuo con miras a regenerar también la institución gubernamental (Hankins 160).<sup>35</sup> Esto es precisamente lo que sucede en España donde el modelo italiano se absorbe y se acondiciona para la situación de la Península. En España, la preocupación con la política lleva a muchos a posicionarse cerca de los príncipes, pero como indica José Antonio Maravall en *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, no para buscar protección sino para “alcanzar un medio de influencia sobre los demás, de mayor radio y de más eficacia” (26). Se pretende a través de la escritura y la intervención, modificar la conducta del rey y posteriormente la de sus súbditos.

---

<sup>35</sup> James Hankins en “El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno” indica que los humanistas italianos “bajo el signo de una preocupación moral, se propusieron, ante todo, aumentar el nivel de prudencia y sabiduría entre los miembros de las clases dirigentes” (160). La regeneración del individuo pretendió ser la clave de la regeneración social en una época en que los humanistas no tenían un verdadero protagonismo político.

Esta idea ya está patente en una de las cartas que escribe Guarino de Verona (1374-1460), prominente educador humanista y pionero en los estudios de griego, a Gian Nicola Salerno (1379-1426), abogado veronés. En ella el humanista señala: “si el futuro regidor del estado posee justicia, bondad, prudencia y modestia, puede compartir el fruto [de sus virtudes] con todos, y el provecho suele alcanzar a todos” (citado en Hankins 160).<sup>36</sup> El ideal humanista es influir en los individuos mediante la educación porque como dice Venegas Renauld, “toda la educación humanista no dejó de ser civilidad en todas sus expresiones, desde las formas de vida, modos de comportamiento, indicaciones políticas y aspiraciones humanas. La educación humanista fue politeia debido a su carácter socio-político . . .” (28). Como señala José Antonio Maravall, el humanista que se dedica a la gramática no está encerrado en una torre de marfil, es claramente un reformador que desde la gramática a la política todo lo utiliza para su pretensión de renovar al hombre y a las sociedades. Al humanista . . . no le interesa ser un virtuoso del bien decir, sino que pretende decir bien para expresar de la mejor y más eficaz forma posible su saber y le interesa a su vez alcanzar un eminente saber para obrar y enseñar con su conducta. (*Carlos V* 26)

De acuerdo a Maravall, el humanista de la época es eminentemente un reformador, anhela involucrarse en el proyecto de perfeccionamiento de los individuos para transformar su entorno social.

Esta necesidad de “humanización” extensiva a todas las esferas sociales, se propagó eventualmente al Nuevo Mundo a través de España. El deseo de sujetar a la religión a todas las gentes de América aunque por un lado llegó a denotar la sed

---

<sup>36</sup> Los corchetes aparecen en el texto original. No han sido agregados.

imperialista, descubrió la fascinación por las posibilidades abiertas al hombre en temas de perfección. Educar, en las tierras recién descubiertas, era poner a prueba el ideal humanista. Piénsese en el famoso defensor de los indios, Bartolomé de Las Casas, y se observará que su filosofía sobre el común origen del hombre sirve para impulsar la creencia de que los seres, no importando el lugar de origen, evolucionan para lograr su excelso potencial.

Las Casas al hablar de los indios en su *Apologética historia sumaria* terminada alrededor del año 1559, advierte que las diferencias entre ellos y los españoles se deben al aire, la tierra, el cielo, los astros y todo lo que los rodea. Existen diferencias entre unos y otros, en algunos casos sólo matices, pero todos progresan de manera más o menos uniforme a su destino común.

Y así parece que según la diversidad de los cuerpos proviene la diversidad de las ánimas y ser los hombres más o menos entendidos, naturalmente sabios o de poco saber; pero no por eso se sigue que haya diferencia específica en las ánimas, como todas sean de una especie y a ésta no pueda diversificar la diferencia material que es de parte del cuerpo, ni el menos o más, o mejor entender, que es diversidad accidental, puede causar diferencia en la especie. (117)

El fraile dominico subraya la nobleza física y moral del indio, para resaltar el hecho de que por aptitud, puede ser refinado a través de la educación. No había límites al potencial de la naturaleza del habitante del Nuevo Mundo.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Estando en América, Las Casas se interesó profundamente en hacer una antropología científica del indio no para comparar y contrastar los aspectos físicos e intelectuales de estos con los de los españoles, sino para demostrar que eran iguales a los europeos. Como afirma Sonia Milena Pineda Rodríguez en *Conocer, destruir y venerar. Significados del cuerpo en Bartolomé de Las Casas*, el fraile “articuló un discurso

El Padre Pablo José Arriaga (1562-1622) de la orden de la orden de los jesuitas, observó de la misma manera la predisposición del indio a los asuntos espirituales y su idoneidad para ser perfeccionados. Enfatizó la importancia de elaborar cuidadosamente los sermones de modo que los principios cristianos les fueran presentados de la mejor forma, en una manera lógica, fácil y adecuada. El traductor del libro de Lucas Pinelo, *Tratado de la perfección religiosa y de la obligación que todos los Religiosos tienen de aspirar a ella* (1604), no encubrió el desasosiego que le producía la falta de interés en la planeación evangélica y exigió a los visitantes que inspeccionaran y revisaran los bosquejos de los oradores previo a la exposición de los sermones en las iglesias, para evitar que la insuficiente preparación fuese obstáculo en la erradicación de la idolatría en el Perú. El Padre quería acabar con la ignorancia de los indígenas respecto de la fe. Entendía que si los dogmas básicos, como la singularidad del Dios cristiano, habrían de ser transferidos a los nativos, no poco sino mucho esfuerzo y planificación habrían de ir dirigidos en ese empeño. Cristianizar a los indios requeriría tiempo e instrucción.

Sin embargo, esta necesidad de “humanización” por la que decididamente se trasportaba el concepto más allá de los límites peninsulares, no pudo desde un primer momento imponerse a los prejuicios que generó el exotismo del indio. Más bien, terminó por chocar con ellos.

---

respecto al cuerpo, que aplicó al caso de los indios buscando restituirles su humanidad pero sobre todo buscando ponerlos en términos de igualdad frente a los españoles y europeos en general. Pues las teorías del alma y de los temperamentos hacían parte del discurso utilizado para explicar el cuerpo humano europeo, diferente al de las regiones desconocidas o a las orientales que se identificarían frecuentemente con rasgos extraordinarios y monstruosos en su constitución corporal” (20). Las Casas insiste en hablar de la perfección de los miembros del cuerpo de los indios, en sus perfectas facultades anímicas (el entendimiento, la memoria y la voluntad) y en sus temperamentos, de los cuales dice que tienen el que se considera el mejor (el sanguíneo), para exaltar sus capacidades racionales y defender su idoneidad para ser educados y perfeccionados.

Desde mucho antes de que los conquistadores pisaran tierras amerindias, ya se tenían preconcepciones con respecto al tipo de seres que habitaban las regiones que se hallaban más allá del orbe, entendido éste como el mundo entero regido por el Pontificado y el imperio. En la Edad Media se creía que el mundo estaba configurado por una serie de pueblos a los que unía un mismo orden espiritual y fuera de este orbe (cristiano) había “grupos cuya mayor proximidad al tipo humano venía a ser paralela a la mayor o menor asimilación a los cristianos, desde ciertos grupos de cristianos periféricos, hasta lejanos y apenas si entrevistados grupos cuyas deformaciones eran monstruosas” (Maravall, “Utopía” 317). Aunque estas ideas (monstruosas) fueron superadas con el tiempo, para la época del descubrimiento de América los difundidos relatos de los viajes del italiano Marco Polo y del británico John of Mandeville, habían hecho posible que los europeos imaginaran una realidad utópica e idealizada de los habitantes del Nuevo Mundo y que les atribuyeran características que no tenían; como ser seres extra-humanos, mitológicos, fantásticos, con peculiaridades físicas semejantes a las de los animales.<sup>38</sup>

Una vez que los españoles entraron en contacto con ellos y pudieron tratarles más de cerca, a medida que se llevaba a cabo el proceso de conquista, se dieron cuenta de que

---

<sup>38</sup> Se debe notar que en el siglo XVI el imaginario que se tenía de la gente y los lugares del Nuevo Mundo era producto de la pluma de los estudiosos que combinaban la evidencia empírica por un lado, y los relatos de los antiguos clásicos por otro, creando verdaderas amalgamas textuales. Anthony Grafton en *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, menciona que puesto que los clásicos todavía estaban en vigencia, la práctica era combinar la observación con el conocimiento adquirido en estos textos. Tal fue la práctica de Cristóbal Colón y de Américo Vespucci. Según Grafton “both observed with open eyes and recorded what they saw with active pens. Both, however, were also active readers, and peered through tightly woven filters of expectation and assumption from the past. The pamphlets which carried versions of both men’s visions to a wide world of readers and the detailed logbooks in which Columbus preserved his thoughts and reactions show a most intricate interaction of tradition and the new, weighty books and the weigh of fact” (“ambos observaron con ojos abiertos y documentaron lo que vieron con ávida pluma. No obstante, fueron lectores voraces que atisbaron la realidad a través de filtros fuertemente entrelazados a las expectativas y apreciaciones del pasado. Los folletos que recogían las percepciones de ambos hombres para un amplio mundo de lectores, y los registros minuciosos en que Colón preservó sus pensamientos e impresiones, revelan una compleja interacción entre la tradición y lo nuevo, entre el peso del libro y el peso de los hechos”; 75).

era imperativo definir la identidad de los indígenas, ahora que era indiscutible que su naturaleza no distaba mucho de la europea. Así,

al encontrarse con que las diferencias somáticas entre ellos eran escasas y no alteraban la figura humana, y de que incluso entre todos los individuos de uno y otro sexo era posible la fecundación, [fue] entonces cuando la unidad de la especie humana se [vio] fortalecida y [retrocedieron] todas aquellas visiones monstruosas de que el mundo medieval estaba poblado.  
(Maravall, “Utopía” 324)

Las ideas que se habían forjado a partir de los libros acerca de los habitantes del Nuevo Mundo, cambiaron definitivamente desde que se hicieron estas observaciones.

No obstante, al momento del reconocimiento de esta identidad se forjaron, indiscutiblemente por la ambición humana y por las implicaciones que tendría para el imperio y la Iglesia un asentamiento ilegítimo en América de no tenerse el derecho de conquista y posesión de las Indias, ideas que disminuyeron en esencia la naturaleza indígena.<sup>39</sup> Si bien es cierto que nunca nadie dudó de que los amerindios fuesen humanos, pues la “completa y absoluta identificación del indio americano con el animal es, pues, un concepto exagerado e inexacto” como señala Edmundo O’ Gorman (305), se cuestionó desde un primer momento que los indios fuesen iguales a los europeos y con ello se obnubiló el ideal de perfección en los habitantes del Nuevo Mundo. Como indica Lewis Hanke en *La lucha por la justicia en la conquista de América*, la doble filosofía de ver al

---

<sup>39</sup> Rolena Adorno destaca en “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: Textos y contextos” que el asunto a tratar entre los juristas, misioneros y teólogos referente a los indios en el XVI, no fue si eran humanos o no, o si eran verdaderos hombres; esto no se cuestionó (50). “. . . se discutía [más bien] el grado de su capacidad e inteligencia y el carácter de sus costumbres”, aunque primaron estas ideas por razón de que los españoles querían tenerlos bajo dominación cuando se cuestionaba si deberían tenerlos bajo su tutela (52).

indio ya sea como “noble salvaje” o como “perro cochino” que surgió durante el primer siglo de la Conquista, suscitó un debate en asuntos de logística y evangelización (97), y puso en tela de juicio la factibilidad de poder “humanizar”, a nuestro juicio, a todos los seres humanos no importando su lugar de nacimiento, como era el ideal renacentista.

Si se toman en consideración las concepciones equivocadas de Fray Bernardo de Mesa, por ejemplo, concepciones que aunque tempranas reforzaron las percepciones peyorativas referentes a la capacidad intelectual del indígena que vendrían después, se nota que existía una gran reticencia a cristianizar y a perfeccionar a los habitantes de América. Bernardo de Mesa, predicador dominico y colaborador con el Rey en las proposiciones que sirvieron de base para la redacción de las Leyes de Burgos (1512), aseveró en la Corte de Fernando el Católico que la capacidad racional de los indígenas era tan pobre que con durísimo trabajo se les podía enseñar la fe. Así lo registra la *Historia de las Indias*, obra que Las Casas escribió en tres volúmenes entre 1527 y 1561.

Mas yo oso decir, señaló, que hay en ellos tan pequeña disposición de naturaleza y habituación, que para traerlos a rescibir la fe y buenas costumbres, es menester tomar mucho trabajo, por estar ellos en tan remota disposición [sic], y dado que reciban la fe, la naturaleza dellos no les consiente tener perseverancia en la virtud . . . (2: 462).

En el informe que preparó para Fernando el Católico en la forma de *Siete Propositiones*, Mesa concluyó que no solamente era casi inútil enseñarles debido a la “pequeña disposición de naturaleza”, aunque no imposible, sino que en razón de ella los amerindios estaban supeditados a una condición servil:



quier por ser insulares, que naturalmente tienen menos constancia, por ser la luna señora de las aguas, en medio de las cuales moran los insulares, quier por los hábitos viciosos, que siempre inclinan a actos semejantes; así, de donde se sigue, que aunque ellos tengan capacidad para rescibir la fe, no por eso se quita que no sea necesario tenerlos en alguna manera de servidumbre, para mejor disponerlos y para constreñirlos a la perseverancia . . . (2: 462).

Para Mesa, existían algunos aspectos contraproducentes que les venían del cielo y que estorbaban su disposición a la religión. Esta era la causa por la cual debían estar bajo alguna forma de servidumbre.

Sus aseveraciones naturalmente fueron refutadas más tarde por Bartolomé de Las Casas. Este fue uno de los que más abiertamente se opuso a sus ideas y rebatió su forma de pensar tildándolo de “gracioso predicador” (en otras palabras, le llamó “charlatán”), tomando a la vez un número de páginas de su *Historia de las Indias* para contradecirle. Las Casas veía el daño que esas ideas le infligían al proyecto de la Iglesia Católica que era netamente cristianizador, y a la comunidad indígena, e intentó socavar su influencia. Las Casas aducía que si los indios por ser insulares eran afectados por “la luna señora de las aguas”, como aseveraba Mesa, esto quería decir que debían ser esclavizados de acuerdo a la teoría climática que se citaba, y Bartolomé de Las Casas se oponía a siquiera considerar que factores externos pudiesen impedir el propósito de perfección tan claro en las Escrituras y que tenía que ver con el conocimiento de lo divino o de la religión.

Las Casas aseveró en la *Apologética* que a ningún hombre (ningún indígena en este caso), podía eximirse de la religión, puesto que fuera de ella no podía haber depuración de los vicios.

. . . fuera de esta república ningún bien se puede decir que hay, pues no puede haber salvación por la carencia de la sancta fe cathólica como principio y fundamento della, con la cual se juzgan y limpian las horrruras e imperfecciones barbáricas de los pueblos y de las chicas y grandes comunidades por más polidas y regidas y acenderadamente gobernadas que sean en la infidelidad, y por eso no nos hemos de maravillar de los defectos que los infieles en sus repúblicas padezcan, sino maravillamos de lo no muy malo, y más si algo bueno viéremos que tienen, porque sin fe y sin cristiana doctrina en ninguna comunidad de hombres puede haber cosa perfecta, sino llena o mezclada de muchas imperfecciones. (238-239)

El dominico creía firmemente que el privilegio de las repúblicas cristianas radicaba en conocer una forma de vida acorde plenamente con la norma divina y en enseñarla a los pueblos que no la conocían. Esos pueblos, no eran incapaces de percatarse y entender la religión, de practicarla y asumirla. Al contrario, estaban a la espera de ser instruidos en ella.

Entre las denuncias más hostiles que se hicieron contra los indios, la de Tomás Ortiz figura como una de las más ardientes pues exacerbado por la violencia con que los indios de Chiribichí, en Venezuela, habían dado muerte a dos religiosos enviados por la Orden dominica, pronunció ante el Consejo de Indias un discurso virulento con el cual pretendía poner en duda la capacidad de perfección de los indios. Era su cometido

desprestigiar en lo posible la imagen del indio y presentarla oscurecida ante el Consejo de modo que se perdiera la fe en su capacidad para espiritualizarse. Según afirmaba,

Los hombre [sic] de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad si no es en su provecho . . . no son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden . . . cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses . . . digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía.  
(citado en Hanke 98-99)

La poca aptitud indígena para las cosas espirituales que observaba Ortiz, fue propagada más tarde por Fray Domingo de Betanzos, un amigo y compañero del fraile que le acompañó a México cuando ambos viajaron a fundar una vicaría religiosa. Este se encargó de producir dos Memoriales para el Consejo de Indias, entre los años 1532 y 1534, en los que desprestigiaba la imagen del indio, empujando a su vez la moción de que los repartimientos de indios deberían ser perpetuos. Betanzos a tal grado objetaba en contra de la capacidad indígena que aseguró que por los horrendos crímenes que los indios habían cometido debían recibir la muerte, mostrando así que no había posibilidad de redención para ellos ni necesidad de preocuparse en presentarles el plan de salvación.

El juicio y sentencia de Dios justísimamente es dado sobre ellos, que todos mueran y no quede dellos memoria porque sus pecados tan horribles y contra toda natura cual nunca jamás se ha hallado [...]. Tengo por muy cierto y averiguado que todos los indios se han de acabar y consumir todos muy presto. (citado en León-Portilla 286)<sup>40</sup>

Aunque más tarde Betanzos se arrepintió de lo que dijo en cuanto a los indios en determinado momento de su vida, sin duda su influencia fue suficiente para fijar la idea que ya cultivaban algunos, de que los amerindios no tenían derecho ni capacidad para la religión.<sup>41</sup>

El siglo XVI se ve así envuelto en un conflicto en que se pone en tela de juicio la aptitud del indio para ser convertido de forma total e íntegra. Se duda que el ideal renacentista que es esencialmente perfeccionamiento, pueda ser realizado en el caso indígena. No obstante, no faltan defensores y proponentes de modos en que se desarrolle este potencial. Tanto Juan Ginés de Sepúlveda, un improbable paladín de la causa, como Bartolomé de Las Casas, a quien aludiremos en diferentes momentos de este segundo capítulo, se pronunciaron a favor de la evangelización indígena y propusieron métodos que creían con seguridad podían emplearse para perfeccionarle. Ambos religiosos defendieron modos naturales y *cuasinaturales* para atraer al indio a la religión, como veremos próximamente. Señalaron que los indígenas estaban al presente momento aptos

---

<sup>40</sup> No se ha hecho ninguna omisión al texto de León-Portilla.

<sup>41</sup> Aunque en un principio Betanzos menospreció la capacidad de los indios, al final de sus días abjuró de lo que había sostenido en sus Memoriales y prefirió arrepentirse del daño que había causado. En una declaración firmada en su lecho de muerte dijo: “. . . digo que soy hombre e pude errar, y así creo que erré por no haber sabido su lenguaje o por otra ignorancia, las cuales según el juicio de Dios y de otros hombres más sabios y entendidos que yo son juzgadas por dañoss [sic] y dignas de retratación, y ansí las retrato, y digo es contrario de verdad ellas, y no afirmo ni quiero afirmar cosa que según el juicio de Dios no convenga, especialmente siendo en perjuicio y estorbo de la predicación de la fe y contra la utilidad de la salud de aquellas ánimas y cuerpos ni contra cualquier cosa que sea de buenas costumbres” (citado en Hanke 126).

para entrar en relación con los españoles a fin de que comenzase un proceso por el que se lograran estas metas.

Los dos, claro está, difirieron en lo relativo a los modos de cristianización. Sepúlveda no concuerda con Las Casas respecto a los pasos a seguir en pro de la evangelización porque para que fuese efectiva, decía, y para que los principios de la fe se arraigaran, se necesitaba someter a los indios al dominio de los españoles previo a la predicación de la doctrina y a la aceptación de los mismos en el seno de la Iglesia. Después, aseguraba, vendría la instrucción y la enseñanza de los dogmas. Las Casas, por otro lado, defendía las estrategias pacíficas. El *De unico modo* desvela su profundo rechazo a las tiranas conclusiones arribadas por muchos intelectuales de su época, incluyendo Sepúlveda, las cuales daban pie a la violencia y al maltrato de los indios. Le parecía que eran un obstáculo al proyecto evangelizador cuya impronta era netamente pacifista, y denunciaba el daño que se hacía al programa educativo y cristianizante que perseguía la espiritualización y perfección de los amerindios.

No importando las divergencias de sus métodos, sin embargo, interesa recoger las voces de Las Casas y Sepúlveda porque pese a la duda que envuelve al sujeto europeo, intentan exportar a América la idea utópica que ha tenido gran aceptación en el Renacimiento: “la humanización.” Si el espíritu imperialista y hasta cierto punto anti-indígenista del escritor cordobés se conjuga con la ambición cristianizante y perfeccionante del Renacimiento a propósito de producir un sujeto afín a las expectativas de la nación, o si prevalece un énfasis pacifista y racional que apela al intelecto del indígena como es el caso del defensor de los indios, los dos religiosos se muestran optimistas con el ideal perfeccionador que se propaga en el Renacimiento. Para ambos,

esta aspiración no es tanto impulsión humana como plan divino, por eso vamos a ver que sus tratados defienden las maneras naturales y casi naturales en que la evangelización ha de llevarse a cabo para que triunfe.

### **Juan Ginés de Sepúlveda: defensor de la causa evangélica**

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) como famoso antagonista de Bartolomé de Las Casas en la contienda de Valladolid, parece sintetizar el espíritu de los que en el XVI le niegan al indio una excelsa condición humana partiendo de la certeza de que por costumbre o por esencia es inferior. Es cierto que a la historia el escritor y sacerdote secular español no ha pasado precisamente como vocero de la causa indígena, pero como conecedor de las ciencias divinas y humanas, este humanista escribió un texto, el *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* (1545), en el que intentó revelar el método evangelizador a ser utilizado con los habitantes de América.

Sepúlveda, eminente intelectual, tenía las armas para defender no sólo la guerra justa, sino también el proyecto religioso. Había aprendido desde muy joven las lenguas clásicas, el latín y el griego, y había ido a estudiar filosofía a la recién fundada Universidad de Alcalá de Henares. Su tenacidad y talento posteriormente le consiguieron una beca en la prestigiosa Universidad de Bolonia donde estudió teología bajo la tutela de Pietro Pomponazzi. Con seguridad, la relación que mantuvo con las altas jerarquías eclesiásticas en los ilustres Centros de cultura de Italia así como sus propios estudios, fueron cruciales para establecer su espíritu ortodoxo. A pesar de que Italia lo introdujo al aristotelismo y al ambiente de Corte (Sepúlveda fue también cronista oficial y capellán de Carlos V), nunca dimitió de la religión. Según Marcel Bataillon, el pensador de

Pozoblanco fue más bien responsable de preparar el terreno para la restauración dogmática de Trento (citado en Pagden 109).

Que a sus intereses religiosos unió siempre la dimensión renacentista que le permitía soñar con un ideal sublime para el hombre, se observa en sus escritos donde “declara el posible ascenso de la raza inculta al subido grado de la más perfeccionada” y donde señala que “los hombres, los indios como los españoles, son todos iguales en esencia o naturaleza constitutiva, pudiendo todos llegar al mismo perfeccionamiento humano y a la misma gracia divina . . .” (Marcos, *Los imperialismos* 244).<sup>42</sup> Si bien es cierto que por su participación en el Debate de Valladolid y como oponente de Las Casas, su posterior fama le negó el derecho a ser reconocido como algo más que defensor de las conquistas de las tierras americanas y defensor de la inferioridad indígena, como dice Teodoro Andrés Marcos en *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Demócrates Alter*, sabemos que una de sus grandes preocupaciones en el Debate fue siempre cómo presentar el cristianismo de modo que su recepción estuviese garantizada.

Hay que leer el *Demócrates Segundo* y la *Apología* de Juan Ginés de Sepúlveda<sup>43</sup> con detenimiento para notar que no son los temas generales de la contienda de 1550 (la guerra justa, la esclavitud y la naturaleza del indio), temas en que se ha centralizado la crítica, lo fundamental allí, sino la evangelización; cómo y pese a la imperfecta intelectualidad de los habitantes del Nuevo Mundo, según él lo cree, existe la posibilidad de realizar su potencial.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Más adelante precisaremos qué significa para Sepúlveda que los indios y los españoles tengan una misma naturaleza y puedan alcanzar el perfeccionamiento humano y la gracia divina. En un principio, la cita de Teodoro Andrés Marcos, podría parecer contradictoria.

<sup>43</sup> La *Apología* de Juan Ginés de Sepúlveda se publica en Roma en 1550. Fue el canonista Antonio Agustín quien escribió una introducción laudatoria para la obra.

<sup>44</sup> Hay que recordar que la verdadera finalidad del Debate de Valladolid como lo indicó Domingo de Soto en el sumario que hizo de las razones expuestas por Sepúlveda en la Contienda, fue “inquerir e constituir

En la contienda de Valladolid, Sepúlveda resumió las evidencias que había expuesto ya en el *Demócrates Segundo* produciendo una suerte de síntesis de sus argumentos más significativos. Si se compararan los dos textos se observa que la *Apología* contiene algunas de las ideas importantes del *Demócrates Segundo*. Pero esta obra de Sepúlveda, específicamente, puede ser vista como una especie de manual de evangelización. La comparación es apropiada porque a pesar de surgir inicialmente en defensa a la invasión armada de América (el pedido que le hace Luis Mendoza, presidente del Consejo de Indias a Sepúlveda, es que su *Demócrates Segundo* sea precisamente una justificación), el autor agrega una teorización que tiene que ver con la cristianización indígena. Las instrucciones que incorpora le sirven a cualquier misionero para convertir a los infieles ya que brinda información relevante a la naturaleza y conducta de los indios a fin de que se sepa cuáles son los canales adecuados para instruirle. Además, ofrece soluciones para resolver los intrincados problemas que encaraba la Iglesia en América y su plan misional lo respalda en las autoridades, en las doctrinas religiosas y en los ejemplos históricos.

No obstante, la inclinación por favorecer los intereses del imperio que es manifiesta en sus textos, junto con la toma de posición a favor de las guerras americanas, sirven de obstáculo para notar este espíritu evangélico. Sus aseveraciones parecen sugerir que el escritor se hallaba más interesado en defender la razón de estado, en un momento en que la conquista se había consolidado y la Corona añoraba recoger el fruto de su

---

la forma y leyes cómo nuestra sancta fe católica se pueda predicar e promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto, . . . y examinar qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes subjectas a la Majestad del Emperador nuestro Señor . . .” (Las Casas, *Tratados* 227-229). Por lo tanto, Sepúlveda tenía que tener en mente un plan para convertir a los indios a fin de presentarlo a la Junta. Debía tener idea de un plan que aunara la sujeción y la cristianización, y esto, tal vez mucho antes de 1550, cuando tuvo lugar el Debate.



trabajo, y los intereses de los encomenderos, los cuales exigían que se les remunerara con plata, oro e indios, su colaboración en la conquista.

Mientras es cierto que muchas de las aseveraciones que hizo Sepúlveda podrían considerarse contrarias al proyecto lascasiano (entre los eventos que guían al Debate de Valladolid sin duda la publicación del *Demócrates Segundo* principia la contienda entre Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas; el fraile dominico interpretaba el tratado donde el escritor justificaba las guerras contra los indios como una amenaza a la reformas de las Nuevas Leyes de revocación del sistema de encomiendas y se opuso acerbamente a que viera la luz), sugerimos en este trabajo que deben verse en la totalidad de lo que era su modelo de evangelización para América y las exigencias que en su consideración imponía ese plan, para que se entienda por qué hizo estas aseveraciones.

Una de las mayores exigencias que demandaba el plan de acuerdo a la concepción sepulvedana, era revisar la cuestión de la naturaleza del indio porque encerraba la clave para saber cómo instruirles, y para proponer, una vez analizado este asunto, la metodología que mejor pudiera ser empleada con ellos. Sepúlveda, por ello, se espaciaba en este tema. En la siguiente parte analizamos el argumento de la esencia del indio notando que es parte primordial y definitoria del proyecto de Sepúlveda porque define en concreto las estrategias a ser usadas en la cristianización. Sin su comprensión, no es posible entender por qué el escritor del *Demócrates Segundo* propuso un plan evangelizador desarrollado en diferentes etapas.

### **La vía de la conversión**

Si se observa, Sepúlveda estaba convencido de la capacidad de perfección indígena. Aducía en su obra que los amerindios “con el correr del tiempo, cuando se

[hubieran] civilizado más y con [el] imperio se [hubiera] reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les [había] de dar un trato de más libertad y liberalidad” (*Demócrates Segundo* 120), mostrando con ello que tenían la posibilidad de dignificarse y vivir en condiciones semejantes a la de la cultura que los conquistaba. Sin embargo, durante el proceso de civilización, de progreso cultural, intelectual y espiritual, no reconocía como Las Casas que fuesen los métodos de cristianización absolutamente *naturales* los que debían ser empleados en la instrucción de los indígenas. Difería con el fraile dominico en lo alusivo a evangelizar partiendo de lo que dictaba propiamente y para todos los hombres la naturaleza.

En nuestro primer capítulo, como hemos mostrado, el hombre del Renacimiento considera que todo lo apropiado y digno de ser consultado en lo relativo a la perfectibilidad humana es lo natural. La naturaleza es la que mantiene el orden del mundo y del universo, por lo tanto, es a ella a la que se debe consultar en lo relativo a los asuntos del ser humano. El hombre tiene sobre sus hombros la tarea de llegar a comprender cómo trabaja el dominio de lo natural para alcanzar la alta vocación a la que está llamado por formar parte él mismo de este maravilloso orden, y la de comprender hasta donde le sea posible, los misterios de ella a fin de entender su propia finalidad.

Los eventos de la naturaleza, como explica Juan José Sanguinetti, no son ciegos o irracionales. Por lo tanto, se puede inferir que como en ella todo tiene un sentido y como no hay casualidades “en el ‘programa’ general del mundo físico” (207),<sup>45</sup> tampoco las

---

<sup>45</sup> En el siglo XVI se piensa que la naturaleza es armoniosa y que no existe nada disonante en ella. Aun los accidentes parecen tener una explicación. Estos no pueden alterar el orden natural. Como explica Francisco Garrote Pérez: “No se admitirá, por otra parte, el azar, la fortuna o la suerte, que serían perturbadores de este conjunto bien ordenado y, si se admiten, se explicarán como algo que corresponde a ‘las causas inexplicables de la naturaleza’ y, por tanto, como algo no perturbador, ya que forma parte del plan armónico previsto por una inteligencia superior a la del hombre” (39).

hay en el programa humano. Por estar condicionado a alcanzar una meta, el hombre debe descubrir los mecanismos que naturalmente lo llevan a cumplirla. Debe imitar el proceder de la naturaleza la cual “no obra por intenciones, como la razón humana, pero está *intencionada*, obra tendencialmente porque posee una *intentio naturae* en todas las fases de su desarrollo” (207-208), y se mueve a su fin entendamos o no sus propósitos.

Para los renacentistas, es esta naturaleza la que dicta que los seres humanos alcancen su perfectibilidad por la vía natural de la razón, a través de la educación del intelecto dado que el “finalismo de la naturaleza es la ‘racionalidad’” (Sanguinetti 208). Como mencionamos al inicio de este capítulo, es la razón entrenada la que verdaderamente perfecciona y por eso, la instrucción forma parte de una rica jerga en que adoctrinamiento, enseñanza e inculcación, entre otras cosas, constituyen los canales por los cuales el hombre puede y debe pulirse. La educación es la que ofrece los mecanismos pertinentes a la modificación comportamental del ser humano y no puede ser obviada en este respecto por ningún otro modelo.

Sin embargo, al entender que la naturaleza indígena era distinta en muchos aspectos de la europea, Sepúlveda llega a privilegiar métodos *cuasinaturales*, no naturales, que no fuesen primordialmente educativos. Esto significa que privilegia métodos que no se usaran en situaciones en donde la comprensión racional entrase en juego o donde la intelección tuviese que medir la veracidad de los conceptos enseñados. Indudablemente, los modos, las estrategias diferentes a las que empleaban los europeos en sus propias tierras eran las que privilegiaba para América. Consideraba pertinente a su necesidad la *sujeción*, para enderezar primero la naturaleza del indio a fin de que armonizara con la de los seres que se guiaban por un mismo orden normativo o ley

natural, pues pensaba que podría venir luego otro método que diera seguimiento al primero de orden estrictamente coercitivo.

Analizar cómo este asunto de la naturaleza indígena es central a su plan evangélico permite entender por qué propone un modo de cristianización distinto al del defensor de los indios, Bartolomé de Las Casas, por qué discrepa con él e insiste en que el desarrollo mental de los indios es escaso. Todo eso venía a propósito de una visión particular del indio americano. Por lo que advertimos en su obra, poseían una humanidad tan diferente a la medida de todos los hombres que bien podía señalarse que su humanidad era incompleta. Requería, entonces, un especial cuidado o tratamiento.

Hay que entender que dentro del pensamiento sepulvediano, como indica O’Gorman, la noción de humanidad que se maneja tiene que ver con lo absolutamente perfecto. El ser humano completo no posee simplemente una naturaleza humana, tampoco pertenece a un grupo o especie determinados. Más bien, encarna el ideal aristotélico de “conformidad de la conducta a la virtud, con todo lo que en Aristóteles implica de racional este concepto” (310). Como enfatiza O’Gorman citando *La política* de Aristóteles, se trataba “muy fundamentalmente de la percepción de lo útil e inútil, de lo justo e injusto, del bien y del mal y de ‘todos los otros sentimientos de la misma índole cuya comunicación constituye precisamente la familia y el Estado’” (310). El hombre perfecto, es decir, el hombre que aunque en su condición caída era completo intelectualmente, poseía un profundo sentido social que le impelía a vivir en familia, en hogar y rigiéndose por las leyes de una *polis*. Sobre todo, se encontraba supeditado a la religión cristiana porque la idea de “ser *hombre* consiste exclusivamente en (para usar los mismos términos que Gaos) ‘los actos propios del culto y urbano’” (311).

El caso indígena, no obstante, revelaba la existencia de seres muy por debajo de la zona de perfectibilidad. Según el escritor del *Demócrates Segundo*, poseían un “desarrollo mental y volitivo, tan escaso, común y permanente por los tiempos de la ocupación, que venía a constituir como una segunda naturaleza, si bien mutable por la cultura” (XXXVII).<sup>46</sup> Según aseveraba Sepúlveda, la razón para ello era que estas naciones desconocían al Dios verdadero. “Y en cuanto al hecho de que algunas naciones, según se dice, carecen por completo de religión y de conocimiento de Dios, ¿qué otra cosa es esto sino negar la existencia de Dios y vivir como las bestias?” (38). Afirmaba: “. . . este es el crimen más grave, torpe y ajeno a la naturaleza humana” (38). Los habitantes de América no sólo estaban exentos de las más esenciales y caras virtudes que debían adornar a todo hombre de acuerdo al ideal renacentista, sino que su desconocimiento de Dios les había traído un obvio desgastamiento de la capacidad intelectual. En definitiva, no podían hacer juicios calibrados.

El problema se había agravado principalmente por la *costumbre*<sup>47</sup> y aun el hábito depravado. De allí que Sepúlveda dijera, citando a Santo Tomás, que los indios  
no viven conforme a la razón natural y tienen costumbres malas  
públicamente entre ellos aprobadas; ora esto les venga por falta de la  
religión, donde los hombres se crían brutales, ora por malas costumbres y  
falta de buena doctrina y castigo. Pues ser estos hombres de poca

---

<sup>46</sup> Esta cita ha sido extraída de la introducción preparada por Teodoro Andrés Marcos a la edición de Ángel Losada del *Demócrates Segundo*.

<sup>47</sup> Como indica Rolena Adorno, Sepúlveda no consideraba que la naturaleza indígena fuese del todo deficiente. Más bien juzgaba que su inferioridad racional era producto de la costumbre. Eran “menos humanos” porque de acuerdo a la “constellation of virtues that accompanies the plentitude of the exercise of rationality” (“constelación de virtudes que acompañaban el pleno ejercicio racional”), manifestaban poca delicadeza, bondad y empatía hacia otros seres humanos (*Polemics* 116). Según el ideal renacentista, ser perfecto era poseer los atributos expresados en el diccionario castellano de Sebastián de Covarrubias Horozco: “Humano: el que es apazible [*sic*], compassible, acariciador, benigno y manso” (citado en Adorno, *Polemics* 116).

capacidad y de pravas costumbres, pruébese por dicho de casi todos los que de allá vienen, y principalmente por la *Historia general* . . .

(*Opúsculos* 314).

El problema que presentaban los indígenas era que no se ajustaban a la ley natural que, a diferencia de la ley revelada, era lo único que el ser humano podía conocer a través de la razón, y puesto que no discernían entre el bien y el mal, su capacidad racional era imperfecta, no podían aceptar las verdades teológicas básicas.

Por otro lado, el escaso razonamiento que poseían no era suficiente como para vivir dentro de un orden social lo cual les hacía completamente ineptos para la vida política, urbana. Su condición inveterada rechazaba de plano los claros preceptos de la ley natural, la cual siendo dada por voluntad de Dios regía las comunidades de los hombres, y abrazaba leyes que no solamente mostraban una evidente incivilización sino una adecuación al error. La consecuencia de esto, concluía, era que no podían vivir dentro de un sistema gubernamental propio, antes, debían depender del gobierno de los que fueran más sabios que ellos.

Ciertamente, la expresión servidumbre natural no quería decir que los indígenas fueran “seres compuestos de animalidad, racionalidad y sujeción o sometimiento, cual si los tres elementos del mismo modo y con igual categoría constituyeran la *humanitas* o humanidad de quienes entonces moraban en los países por los españoles ocupados” (*Demócrates Segundo XXXVI-XXXVII*), como indica Teodoro Andrés Marcos. Lo que quería decir era que no poseían una naturaleza afín o tan virtuosa como la de los españoles. Se creía que si algunos seres humanos no podían compararse en inteligencia y en *modus vivendi* a otros, esto quería decir que eran inferiores y que requerían alcanzar

un grado más elevado de humanidad antes de ser considerados semejantes en naturaleza y gozar de los privilegios que ellos gozaban.

El hombre, por regla natural, desde que nacía evolucionaba hasta llegar a ser lo que debía ser. Mediante el proceso de autorrealización se iba proyectando hacia el desarrollo plenario donde llegaba a ser un “yo” sin deficiencia. Podríamos explicarlo tomando en cuenta la declaración de Jorge V. Arregui y Jacinto Choza en *Filosofía del hombre: Una antropología de la intimidad*: “si yo no soy ya todo lo que puedo ser, sino que lo voy siendo sucesivamente a lo largo de mi vida, entonces ‘yo soy yo’ significa ‘yo tengo que ser yo’, es decir un programa de trabajo” (64). A lo largo de la vida el ser humano intenta salvar esa distancia que media entre el yo que es hoy y el yo que debe ser en el futuro. Vivir es ese “progreso hacia sí mismo y hacia el acto (*entelécheia*)” (64). No obstante, ¿qué sucedería si no evolucionara el yo por alguna deficiencia? ¿Si no transmutara y llegara a ser lo que debía ser?

Para Sepúlveda, el yo deficiente es señal de lo no completamente humano, de lo que ha quedado a medio camino en el desarrollo evolutivo; de lo que ha perdido hasta cierto punto la facultad de *ser*.<sup>48</sup> Si el movimiento más propio de los seres humanos, y también de todos los seres vivos, es el de la autorrealización porque mediante él consigue la plenitud de su naturaleza (Arregui y Choza 63), y ese movimiento por alguna razón se paraliza, queda trunco, hay que concluir que la naturaleza se ha visto afectada de manera definitiva o casi definitiva.

Una conclusión como esta lleva a Sepúlveda a aseverar que los indios no son cien por ciento humanos, que no efectúan en sí la humanidad y que son siervos a natura.

---

<sup>48</sup> De acuerdo al diccionario de Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, lo imperfecto es lo no acabado, lo que presenta una “falta, defecto, de lo que cóuenia tener vna cosa” (501).

Siguiendo la teoría aristotélica de la servidumbre natural asegura que todo lo que no ha alcanzado plenitud está supeditado en la naturaleza, como si por una ley divina y natural, a lo que es perfecto y ha alcanzado la medida total de su desarrollo.<sup>49</sup>

. . . todo esto lo hace por aquella decisión y ley divina y natural según la cual las cosas más perfectas y mejores mantienen su dominio sobre las imperfectas y desiguales. Esto ha de entenderse en cosas que conservan incorrupta su naturaleza y hombres sanos de alma y cuerpo, pues en éstos se aprecia con claridad por tener íntegra la naturaleza . . . (*Demócrates Segundo* 21).

La explicación de por qué unos son más capaces e inteligentes que otros se halla en esta ley de vida, ya que se establece por medio de una pregunta retórica que pretende ser más bien una afirmación, que unos hombres tienen ventaja sobre otros: “¿Puede darse mayor o más claro testimonio de la ventaja que unos hombres tienen sobre otros en ingenio, habilidad, fortaleza de ánimo y virtud?” (36)

Una observación descuidada induce al hombre incauto a aseverar que los seres humanos son idénticos en conducta y razón. A pensar que las diferencias son en tal forma salvables como que existe un Dios que ha estructurado el mundo de manera prolija sin descuidar a ninguna de las criaturas; mucho menos aquellas que tienen el privilegio de la salvación. A esto Sepúlveda responde que “el hecho de que algunos de ellos parezcan tener ingenio para ciertas obras de artificio [como es el caso de los indios] no es

---

<sup>49</sup> De acuerdo a Anthony Pagden, el descubrimiento del sujeto indígena ocasiona la redefinición de lo que significa ser humano. La conducta del amerindio, siendo distinta a la del europeo, fomenta la aparición de teorías que explican el por qué de las diferencias. Se concluye que el indio es un “hombre natural” incapaz de razonar como el europeo, y por ende incapaz de la moralidad, lo que implica que debe ser entrenado y educado como un niño. De allí resulta que debe estar bajo la tutela de los europeos para que aprenda a comportarse. Para Pagden, con el descubrimiento del sujeto indígena surge no solamente la teoría del siervo natural sino también del ente que no es plenamente humano y que necesita la ayuda imperiosa de la Corona española para mejorarse.



argumento de más humana prudencia, puesto que vemos cómo ciertos animalitos, como las abejas y las arañas, hacen obras que ninguna humana habilidad logra imitar” (*Demócrates Segundo* 36). Sigue argumentando que “el hecho de tener casas y algún modo racional de vida en común y el comercio a que induce la necesidad natural, ¿qué prueba sino que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón?” (37) En realidad, para Sepúlveda es la observación, la percepción aguzada, la que revela que las diferencias humanas no existen por casualidad, que han sido previstas dentro del orden natural y no son manejadas por el azar. Es aquí donde entra su particular noción de lo que está subordinado dentro de la naturaleza. Ellas muestran que el orden del universo ha provisto para las necesidades de todas las criaturas, pues si unas sufren escasez, otras las suplen, encontrándose que la cadena de orden de auxilio es parte de la regularidad del curso natural. A su vez, la cosmovisión natural da fe de que Dios de alguna forma dirige el universo, todos los seres forman parte de una cadena que tiene su sustento en Él.

A razón de lo anterior entendemos que las conclusiones a las que llega Sepúlveda surgen de sus observaciones, de comprender que la Providencia ha hecho posible que a raíz de las supuestas deficiencias observables en los indios, haya una ley natural que abarque a cualesquiera seres de la creación de modo que no queden sin sustento. Juan Ginés de Sepúlveda encontraba en *La política* de Aristóteles apoyo para esta ley que le parecía tan evidente como natural, si bien notaba algunas diferencias.

Según el Filósofo, los miembros menos capaces, intelectualmente hablando, dentro del sistema político, eran dominados siempre por los más aptos. Las virtudes de

los perfectos se combinaban con las de los imperfectos para producir el hogar ideal como es evidente en el capítulo V del libro primero de *La política*.<sup>50</sup>

La naturaleza ha creado en ella dos partes distintas: la una destinada á mandar, la otra á obedecer, siendo sus cualidades bien diversas, pues que la una está dotada de razon y privada de ella la otra. Esta relacion se extiende evidentemente á los otros séres, y respecto de los más de ellos la naturaleza ha establecido el mando y la obediencia. Así, el hombre libre manda al esclavo de muy distinta manera que el marido manda á la mujer y que el padre al hijo; y sin embargo, los elementos esenciales del alma se dan en todos estos séres, aunque en grados muy diversos. El esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero subordinada; el niño sólo la tiene incompleta. (40)

Sepúlveda coincidía con Aristóteles en que existía un orden jerárquico establecido en la naturaleza. También, en que ese orden debía regir las vidas de los hombres en las cuales había diferencias. Estaba de acuerdo en que había ciertos seres que por naturaleza eran siervos a natura y debían ser gobernados en una forma particular.<sup>51</sup>

Los indígenas como no podían gobernarse a sí mismos, como tampoco podían cohabitar con otros pueblos pues representaban una seria amenaza a su seguridad, debían

---

<sup>50</sup> Ver *Obras de Aristóteles* de los editores Medina y Navarro.

<sup>51</sup> Bartolomé de Las Casas no admite, a diferenciade Sepúlveda, un orden jerárquico en la naturaleza. Por esta razón, desaprueba la sujeción o dominación sobre la base de la inferioridad natural. Como explica Rolena Adorno, la teoría sepulvediana choca con la lascasiana en este punto. El defensor de los indios no podía admitir que lo imperfecto se sometiera a lo perfecto si lo imperfecto y perfecto no conformaban un mismo cuerpo. Según Las Casas, sólo los elementos que estaban unidos ‘in actu primo’, como el cuerpo y el alma, o la materia y la forma, podían funcionar de esta manera. De acuerdo a Adorno, este enfoque racional le permitía a Las Casas defender un orden civil en que las relaciones entre españoles e indios se sujetaran al criterio de la jurisprudencia (o al mutuo acuerdo entre las partes) y no aceptar que se violara la soberanía de los habitantes de las Indias por una filosofía cimentada en la jerarquía natural (*Polemics* 122-123).

permitir que otros más capaces los gobernarán; siendo que lo perfecto debía dominar a lo imperfecto de acuerdo a la teoría Aristotélica. Evidentemente,

. . . con perfecto derecho los españoles [ejercían] su dominio sobre esos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos [eran] tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados . . .

*(Demócrates Segundo 33)*

Los pueblos indígenas debían asumir su inferioridad y aceptar voluntariamente ser regidos por hombres más capaces que ellos, no permitiendo que se los subyugara por medios violentos (como la guerra), sino aceptando decididamente el gobierno de los superiores “ya que todo hombre está obligado a perfeccionarse y ninguno tiene derecho a impedir activa o pasivamente la convivencia y el perfeccionamiento de los demás” (XXXVII). Esta era la manera que la razón exigía para dignificar al ser. Y la tutela del prudente sobre el bárbaro debía observarse como requisito al establecimiento del orden evangélico.

Con todo, Ginés de Sepúlveda difería con el Filósofo en lo referente al tipo de dominio que debía imponerse a los que fuesen siervos. Mientras Aristóteles proponía un tipo de dominio sobre los que no parecían tener capacidad racional infiriendo que como propiedad de los intelectualmente sabios debían formar parte del hogar supliendo las necesidades de sus miembros y sostener, asimismo, la economía doméstica en un medio en que no era posible la reciprocidad siendo que el esclavo nunca podía recibir ningún

beneficio por estar atado a las circunstancias, Sepúlveda afirmaba que a los siervos se los podía regir en más de una forma y, además, podían gozar de algunos privilegios que el Filósofo no prevía en sus escritos.

El escritor de Pozoblanco llegó a pensar que los indios por tener una capacidad limitada debían estar bajo un gobierno heril, es decir, uno en que dominaran los amos pero en el que los indios disfrutaran de ciertos derechos civiles. “En efecto, a los hombres probos, humanos e inteligentes les conviene el imperio civil, que es propio para personas libres, o el poder regio, que imita al paterno; a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y cultura les conviene el domino heril” (*Demócrates Segundo* 119). Esto, advertía, era así por dos razones principalmente: “. . . o porque son siervos por naturaleza, como dicen que se dan en ciertas regiones y climas del mundo, o porque debido a su depravación de costumbres o a otra causa no pueden ser mantenidos de otro modo en el cumplimiento de su deber” (119-120).

Sin embargo, al mismo tiempo le parecía factible que estuvieran bajo un gobierno paternal. Tal orden lo describía de la siguiente manera:

Del mismo modo, pues, que en una casa grande hay hijos y siervos o esclavos, y mezclados con unos y otros hay criados de condición libre, y sobre todos ellos impera el padre de familias, con justicia y afabilidad, pero no del mismo modo, sino según la clase y condición de cada cual, digo yo que un rey óptimo y justo que quiera imitar a tal padre de familias, como es su obligación, debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a esos bárbaros como a criados, pero de condición libre, con cierto

imperio templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. (120)

La razón para sugerir un gobierno paternal era simple. Sepúlveda creía firmemente en que la Conquista de América conllevaba en sí un aspecto civilizador. Aunque los indígenas, puesto que eran siervos a natura, debían trabajar como obreros y amanuenses realizando las tareas físicas que conforme a su naturaleza estaban destinados a realizar para promover el bien de la comunidad, al mismo tiempo debían ser ennoblecidos y llevados a un grado superior en lo que a la razón y las costumbres refiere. Los españoles no debían valerse de ellos simplemente para obtener ganancias económicas, como propugnaba Aristóteles, debían corresponderles enseñándoles a desempeñarse mejor conductualmente. Esta era una responsabilidad que tenían los españoles como dirigentes y debían realizarla lo mejor que pudiesen.

Evidentemente, Sepúlveda pensaba que así como en el cosmos el único ser que rebosa de plenitud es Dios, el cual no necesita autorealizarse pero provee a todos los seres cuya realización se halla en potencia, así los seres que tenían alguna carencia en el mundo debían ser auxiliados por los que no ostentaban ninguna insuficiencia para que se creara de esta manera un orden armónico, perfecto. Sepúlveda advertía que a los indígenas, con la ayuda de los españoles, les sería posible espiritualizarse y perfeccionarse. Esta era una orden de Dios. Podrían realizarlo no por métodos naturales donde tuviesen que ejercitar la razón, sino por medios *cuasinaturales*.

Develar cuáles eran las herramientas en el arsenal divino por las que se lograba *cuasinaturalmente* la meta del perfeccionamiento era uno de sus cometidos. De allí que se extienda en el *Demócrates Segundo* y en otras de sus obras que a propósito de este

estudio analizaremos, a esclarecer la importancia de la coerción en el plan de evangelización y de las diferentes facetas que comportaba el proyecto para afinar las naturalezas destempladas de los indígenas. En estas obras, es evidente que un método no puramente natural es favorable para colocar a los amerindios bajo la bandera de Cristo.

### **La violencia: El método *cuasinatural* favorecido por Sepúlveda**

Desde muy temprano en la Conquista de América, la razón que validó la permanencia de los conquistadores españoles en territorio recién descubierto fue sin duda la necesidad de convertir a los nativos. Según la Corona, la misma necesidad llevó a la monarquía a pedirle al Papa que les concediera las tierras del Nuevo Mundo para así establecer misiones apostólicas que enseñaran la religión a los indígenas pues una de las metas principales que se tenía con la Conquista era evangelizar a los amerindios a fin de que llegaran al conocimiento del verdadero Dios. Así lo indicó la Reina Isabel I de Castilla en el conocido testamento escrito luego de que la Santa Sede Apostólica le concediera al imperio las Islas y Tierra Firme del Mar Océano descubiertas y por descubrir. En ese testamento, afirmaba la Reina, la principal intención por la que le habían suplicado al Papa Alejandro VI que les hiciera dicha concesión era

*procurar inducir y traer los pueblos de ellas, y los convertir a nuestra santa fe católica, y enviar, a las dichas Islas y Tierra Firme, prelados y religiosos, clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir los vecinos y moradores de ellas a la fe católica, y los doctrinar y enseñar en buenas costumbres, y poner en ello la diligencia debida . . .*  
(citado en Carro 27).

La declaración de la reina dejaba en claro que al menos inicialmente la intención de la Corona había sido que la “*Santa fe católica [fuera] mucho más aumentada*” y que existía una especie de compromiso misionero por el cual los españoles se responsabilizaban a introducir la religión en América (25).

La idea de la realeza de evangelizar a los nativos fue en Europa, aunque un tanto debatida al principio, avalada al final. Un número de religiosos e intelectuales, entre ellos Bartolomé de Las Casas, estuvo de acuerdo en que llevar el mensaje evangélico a los amerindios era tal vez la principal y única tarea que tenía que llevarse a cabo en América. Ginés de Sepúlveda, al igual que el defensor de los indios, mostró apoyo a esta iniciativa y escribió en el *Demócrates Segundo* que se debía “mostrar el camino de la verdad a los que [andaban] errantes, por medio de piadosas advertencias y la predicación evangélica” (65). Sin embargo, el punto donde se desencontró su metodología y la de muchos conquistadores españoles con la del defensor de los indios fue en lo relativo al método de evangelización para América, ya que Sepúlveda respaldó el uso de la violencia junto a la cristianización mientras Las Casas se opuso a ello.

En muchos sentidos, el pensamiento de Sepúlveda armonizaba con el de la Corona ya que si bien en un principio la realeza pensó prohibir cualquier tipo de daño perpetrado contra los indios, no siempre se mantuvo en la misma posición con respecto al uso de la fuerza pues poco a poco fueron surgiendo “problemáticas” que hicieron que los Reyes católicos cambiaran de opinión; así lo señala Venancio D. Carro en *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Inicialmente la Reina Isabel toma la iniciativa de pasar una Real Cédula el 20 de junio de 1500 favoreciendo a los indios y guardando su libertad. La misma decía:

*hovimos mandado por nuestra carta que persona, ni personas algunas, de las que por nuestro mandato fuesen a las dichas Islas e Tierra firme, no fuese osado de prender, ni cautivar a ninguna, ni alguna persona, ni personas de los indios de las dichas Islas e Tierra firme . . . ni les ficiesen otro ningún mal, ni daño en sus personas . . .* (citado en Carro 25).

No obstante, encontrando que algunos indígenas practicaban el canibalismo y que otros se resistían a aceptar el mensaje, los Reyes se retractaron y permitieron que en determinadas circunstancias fuera posible usar violencia contra los indios, ya para darle cabida a la religión o como medio de defensa.

Se pensó que de ningún otro modo se lograría la conquista espiritual y física de los habitantes del recién descubierto territorio que con un plan que incorporara los medios coercitivos. Desde entonces se publicaron cédulas que explicaban bajo qué términos la fuerza era aceptable. Así se observa en la Real Cédula de 1503 en la que se advierte una nueva forma de pensar de parte de los Reyes con respecto a la violencia. Se indica lo siguiente:

Aunque mandamos . . . que nadie osase ‘prender ni cautivar a ninguna, ni alguna persona, ni personas de los indios’, viendo que los caníbales no quisieron recibir, ni oír a los españoles, antes les resistieron con sus armas, matando algunos cristianos y ‘después acá han estado y están en dureza e pertinacia, *haciendo guerra a los indios* que están a mi servicio e prendiéndolos *por los comer*, como de fecho los comen’, autorizamos para que los cautiven y puedan llevarlos a otras partes, con el propósito de servirse de ellos y de convertirlos a nuestra fe. (citado en Carro 26-27)



Con esta Cédula se instauró el uso de la violencia por la vía legal. Los indígenas no tenían opción sino sujetarse a los designios de los españoles y si no sufrir las consecuencias.

Juan Ginés de Sepúlveda, consideró razonable, al igual que la Corona, el emplear la violencia y adujo de la misma manera que la guerra estaba justificada en tanto se realizara para resistir los agravios.<sup>52</sup> “No le está permitido a cualquiera emprender una guerra, sino solamente para rechazar las injurias dentro de los límites de la justa defensa, y esto por Derecho natural . . .” (*Demócrates Segundo* 13). Aunque, de acuerdo a su concepción, el agravio que un “bárbaro” le podía hacer a un Conquistador se relacionaba directamente a “sus crímenes y nefandas pasiones”, su “soberbia y maldad” (5), tenía que ver más específicamente con rechazar el imperio superior que se le ofrecía a cambio de su rendición y a oponer resistencia rehusando aceptar la religión.<sup>53</sup>

Claramente, el desacato venía a repudiar una orden más divina que humana pues iba en contra de la ley natural la cual exigía total rendición del débil al fuerte. Si Dios había establecido el derecho de gobierno de los superiores sobre los inferiores de modo

---

<sup>52</sup> La definición de guerra justa viene de San Agustín. Dicha definición, que refería en un principio a la venganza de las injurias, con el tiempo se convirtió en el punto de partida para toda interpretación de guerra justa (Russell 218). Se decía que una guerra estaba justificada solamente si los habitantes de una ciudad descuidaban castigar las malas acciones de sus miembros o si se hacía necesaria para restituir lo que alguna persona había tomado de otra (18).

<sup>53</sup> Las bases en las cuales fundamentan Juan Ginés de Sepúlveda y los teólogos del Renacimiento sus teorías sobre la guerra contra los infieles, descansan en la ley canónica del siglo XIII. El Papa Inocencio IV o Sinibaldo Fieschi (1243-1254), prominente abogado canónico en su tiempo, inicia a su llegada al trono una base teórica y legal para tratar con los infieles radicados fuera de Europa. Su interés era demostrar que la guerra se justificaba no solamente sobre la base de la reapropiación de los territorios sagrados, cosa que decía la decretal *Quod super his* del Papa Inocencio III (1198-1216), sino también sobre la base de la autoridad papal. Según el Papa Inocencio IV, Dios había concedido al Sumo Pontífice la responsabilidad de velar sobre todas las gentes, fieles e infieles, y esta responsabilidad le propugnaba a invadir cualquier territorio donde la ley natural fuese menospreciada ya sea por medio de actos sexuales inmorales, por la idolatría o la abierta oposición a la evangelización (Muldoon 10-11). Por años, los postulados teóricos del Papa Inocencio IV pervivieron en los textos de los canonistas. En la Edad Media y el siglo XVI, todavía se debatía la posición del Papa en relación a la legitimidad del poder de los infieles. Se puede consultar el texto de James Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, para consultar este tema.

que los últimos pudiesen encontrar el camino de la salvación pasado un tiempo, los indios debían transigir con esta idea siendo que había sido establecida divinamente. Si algunos seres, al ser comparados con otros, eran defectuosos en capacidad intelectual, no quería decir esto que Dios hubiese cometido un error al crear un orden que no se sostuviera adecuadamente. Quería decir que Dios había provisto una especie de equilibrio para que lo que en la naturaleza no fuese perfecto se complementara con lo que era imperfecto.

Afirmaba Sepúlveda:

Y vemos que esto está sancionado también por ley divina en el libro de los Proverbios: *el que es necio servirá al sabio*, y es creencia que tales son los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud. A éstos les es beneficioso y más conforme al Derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud. Y si rechazan su imperio, pueden ser obligados por las armas, y esta guerra los filósofos enseñan que es justa por naturaleza . . .

*(Demócrates Segundo 22).*

Evidentemente, si tras seguir el orden lógico y medieval por el cual se exigía rendición al Imperio, petición que estaba dentro de las pautas de una guerra justa, y tal petición no se aceptaba, se procedía a realizar la guerra.

Este es, pues, el proceso lógico de la guerra: primeramente, que se declare; esto es, amonestar a los bárbaros a que acepten los grandes beneficios del

vencedor y se instruyan en sus óptimas leyes y costumbres, se imbuyan de la verdadera religión y admitan el imperio del Rey de las Españas . . .

(29).

La ley canónica justificaba la invasión y la toma de propiedad si la exhortación no era bien recibida. En el *Demócrates Segundo* el autor declara:

Pero si, no haciendo caso de la amonestación y rechazando temerariamente a los embajadores, rehusan con pertinacia tomar parte en la conferencia y se preparan para resistir, al ser derrotados, tanto ellos como sus bienes caerán en poder del príncipe vencedor para que pueda decidir de ellos según su parecer . . . (30).

El entramado ideológico que definía lo que era una guerra justa daba pleno derecho a los españoles a emplear la violencia contra los indígenas que optaran por una sublevación.

Los juristas medievales habían hecho una clara diferenciación entre las acciones que era propio realizar durante tiempo de paz y de guerra, y Juan Ginés de Sepúlveda se amparaba en los lineamientos jurídicos para defender su causa. La justicia le permitía estampar una imagen objetiva al enfrentamiento armado y dotarlo de cierto sentido moral. La violencia estaba justificada porque se tenía una correcta *intención*: favorecer a los amerindios y sacarles de sus vanas costumbres.

. . . ¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de

los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión . . . (*Demócrates Segundo* 63).

Siempre y cuando se les hiciera partícipes de la intención de la guerra, la misma era admisible.

Ante todo, y hay que resaltar esto, la guerra era justa sobre la base del precepto natural de que según la ley eterna de Dios lo imperfecto podía llegar a ser perfecto sometiéndose a la autoridad de un gobierno en que tanto el sistema como los súbditos y los dirigentes fuesen perfectos. La violencia, medio lógico natural y recomponedor de esencias, intentaba sujetar aquello que no lograba por voluntad propia sujetarse al imperio. La coerción actuaba como una segunda naturaleza y era el medio *cuasinatural* por el cual el mandato divino de re-establecer el orden en todo el espacio habitado, podía llevarse a cabo.

De esta religión privadamente se origina una cuarta causa que justifica sobremanera la iniciación de la guerra contra los bárbaros, pues atañe al cumplimiento de un precepto evangélico de Cristo y se dirige a atraer por el camino más próximo y corto a la luz de la verdad, a una infinita multitud de hombres errante [sic] entre perniciosas tinieblas. (*Demócrates Segundo* 64)

Si “la motivación última que subyace en todas las causas que legitiman una guerra es la recomposición de la justicia y de la paz” (F. García 57), la guerra contra los pueblos indígenas estaba respaldada según el criterio de intención, por el cual cualquier combate armado es justo si lleva en sí “cierta disposición de ánimo en los combatientes que les [encamina] a promover el bien y a evitar el mal” (57); y por este imperativo de recuperar

la eufonía natural perdida por medio de la tranquilidad y la paz. La guerra no podía tildarse de justa sino más bien de justísima. El papel de la violencia tenía que ver con traer orden y sosiego al mundo natural. Si la armonía del universo quedaba sin restaurarse, la conciliación mundial no sería posible por lo que la voluntad de la Providencia debía llevarse a cabo costase lo que costase.

En el *Demócrates Segundo* Sepúlveda lanza una pregunta para la cual no espera absoluta contestación: ¿Es imperativo que el gobierno natural que Dios ha establecido se instaure de manera total tanto en Europa como en América? Como el afincamiento de la ley natural divina le parece razón suficiente para ir a la guerra reclama enérgicamente por qué existe oposición respecto a la lucha armada. Su “Demócrates Primero” o “Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión” (1535) delata la indignación que sentía contra cualquier oponente a la guerra: “¿Estamos tan ciegos y embotados para el conocimiento de la realidad que pensamos que han sido reprobados por Cristo los reinos y demás formas de gobierno ordenados por los hombres, siguiendo a la naturaleza, o, más verdaderamente hablando, por Dios?” (170) Se pregunta, a la vez, si no es necesario considerar que para que el propósito renacentista se cumpla (que los hombres alcancen su más alto destino), es imperativo que tome lugar una lucha de dominación.

Frente al deseo de la Providencia quien había determinado que la autoridad recayera sobre los prudentes, los cuales se guiaban por la ley natural, y no sobre los poco sabios que no la asimilaban, establece que la obligación compele a la obediencia. Apoyándose en la autoridad de Dios y “siguiendo a la naturaleza, como rectora y maestra” (“Demócrates Primero” 162), cualquier príncipe tenía la obligación de armarse y agredir a aquellos que no deseaban un gobierno “natural” a fin de que aunque fuera por

medio de la dureza se vieran obligados a cambiar su conducta, a abandonar la barbarie y abrazar “una vida más humana” (*Demócrates Segundo* 22). Sin lugar a dudas, las guerras no se realizaban para desagraviar a los hombres sino a Dios. En el *Demócrates Segundo* resalta que

. . . hay que tener presente que con una guerra sagrada como la que los fieles hacen a los idólatras no tanto se vengan las injurias hechas a los hombres como las hechas a Dios, que por su mayor gravedad son más dignas de venganza; por otra parte, quien desoye las justas solicitudes, falta a quien se las exige, y el que estando obligado a obedecer a otro si después de amonestado rehusa su imperio, se coloca en una situación ilegal . . . (60).

Los indígenas agraviaban directamente a Dios al no aceptar las demandas de los españoles que les exigían entrasen en un orden de gobierno distinto al que habían conocido, con otro rey y jurisdicción más perfecta. Debían comprender que sin saberlo, habían vivido dentro de un sistema ilegítimo para el cual había llegado el tiempo de su término. Rebelarse constituía un desacato a la máxima autoridad en el universo, si bien también al Imperio.

Pese a que a través de la guerra sagrada el reino divino era afirmado, argüía que en última instancia los indios serían igualmente beneficiados. Por la violencia se perseguía un bien que no era entrevisto por los enemigos pero que era posible adivinar. La base de tal afirmación la rendía el mismo San Agustín en un pasaje de la epístola dirigida a Vincencio que Sepúlveda transcribe en su libro.

. . . no nos hemos de fijar en el hecho de que uno sea obligado, sino en la calidad de aquello a lo que es obligado, si es bueno o malo, pues muchos bienes se conceden a personas contra su voluntad cuando se mira por su utilidad y no por su voluntad, ya que, como él mismo enseña en el ‘Enquiridio’, ellos mismos son enemigos para sí mismos. (*Demócrates Segundo* 69)<sup>54</sup>

Como indicaban los criterios básicos que explicitaban lo que era una guerra justa y que se hallaban en los registros de los juristas medievales, los últimos beneficiarios de la contienda no eran los que efectuaban la guerra sino los que resultaban vencidos. Como explica Francisco García Fitz en *Edad Media: Guerra e ideología*, la guerra no sólo “beneficia a quien se defiende y no solo [sic] es útil para quien libra una guerra justa, sino que también es benéfica para los enemigos culpables que, mediante el castigo y la derrota, son purificados y pacificados” (57). La guerra en muchos sentidos era un acto de misericordia y piedad hacia los agredidos si se hacía en buena fe.

En el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda, por otro lado, la guerra y la violencia eran precondiciones para el re-estructuramiento social. La guerra, como requisito para el ordenamiento armónico de lo natural y como instrumento para la subyugación de las naturalezas débiles, ocasionaba el posterior desarrollo de las mismas. “Así entendida, la guerra era un acto de caridad con el adversario, al que se le reprendía violentamente en beneficio propio para librarle del pecado o apartarle de la injusticia y el mal camino” (F. García 57). Enfatizaba el escritor del *Demócrates Segundo* que la guerra justa se apoyaba en la “ley natural y su fin [era] reportar un gran bien a los vencidos para que [aprendieran] de los cristianos el valor de la dignidad humana, se [acostumbraran] a

---

<sup>54</sup> “Enquiridio” es una obra de Erasmo de Rotterdam.

la práctica de las virtudes y [se prepararan] sus almas con sana doctrina y piadosos consejos para recibir de buen grado la religión cristiana” (27). Al mismo tiempo y como se ha advertido ya, la guerra reportaba un beneficio para los vencedores.

Esta valoración que hacía tanto más imperiosa como necesaria la lucha armada y que se estimaba en términos de lo que era, superación del orden quebrantado (F. García 57), se justificaba a base de un sentimiento: el amor. La guerra en función de su origen era justa o injusta, condenable o laudable, para el bien o para el mal y, como tal, se juzgaba, castigaba o premiaba. Pero se tomaba en cuenta, antes que nada, la intención, el factor que propiciaba el enfrentamiento. ¿Era para el bien o para el mal como hemos dicho? ¿Por amor? ¿Por odio? ¿Por venganza?

Claramente, la valoración de la guerra era comprensiblemente subjetiva, en todas sus formas (F. García 57). Pero este criterio básico de la intención, que fijaba con exactitud lo que era una guerra justa, se tomaba muy en serio y los intelectuales medievalistas no enfatizaban débilmente su importancia, antes, hacían notar su papel fundamental en el ámbito de lo legal. Nótese que de mayor incumbencia era la intención con que se efectuaba la guerra que el provecho que se pudiera sacar de ella. Como explica García Fitz, de “aquellos que libraban una guerra legítima se esperaba . . . una actitud apropiada a la recta intención que les guiaba, lo que suponía un ánimo piadoso, justiciero y obediente, una rectitud moral, una disposición interna pacífica, impregnada de benevolencia” (57).

Esta intención recta era la que exigía Juan Ginés de Sepúlveda de todos aquellos que decidieran tomar las armas en el Nuevo Mundo para llevar el evangelio a los habitantes de América. El sentimiento de amor al otro debía animar el espíritu antes,



durante y después de la Conquista ya que como señala en la carta que dirige a Francisco de Argote y que aparece registrada en el *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda* como carta 53:

El Derecho natural . . . da la razón a aquellos pueblos que, por simples motivos de generosidad, se lanzan a implantar su dominio en pueblos bárbaros, no con el fin de sacar un provecho material, tratarlos injustamente y reducirlos a esclavitud, sino más bien para cumplir un deber de humanidad . . . (193-194).

La guerra que se llevaba a cabo con intenciones “puras” hacía surgir la bondad de la fuerza, la magnanimidad de la firmeza, pues “según doctrina de los filósofos, no es que se haga el mal para conseguir el bien, sino que, según norma prudente derivada de la ley eterna, se prefiere el mal más leve al más grave, para que se comprenda que aquello, que es fruto de las circunstancias, no es un mal, sino un bien . . . (*Demócrates Segundo* 77). No era lícito vacilar en lo referente a emprender una lucha que estaba bien intencionada y que llevaba la impronta del carácter de Cristo.

En el *Demócrates Segundo* el cuestionamiento: “¿dudaremos en reducir al camino de la verdad, si podemos, a hombres compañeros y prójimos nuestros que con tanto peligro andan errantes?” (64), se responde con una respuesta tanto enfática como negativa. Sin duda, la caridad y el afecto fraternal cristiano apremiaban a los europeos a emprender la avanzada militar en América porque se advertía: “la ley natural y de la caridad cristiana nos obliga a mostrar el camino a cualquier hombre errante, con mucha mayor razón nos exige atraer a los paganos a la verdadera religión . . .” (64). Según lo estipulaba la ley evangélica o los diez mandamientos de Dios, se debía hacer con los

semejantes como se deseara que se hiciera con uno mismo. Consiguientemente, Sepúlveda insistía en que el principio del amor constreñía a los cristianos a ejercer la coerción. En el mismo libro afirmaba:

Y teniendo seguridad de que todos cuantos vagan fuera de la Religión Cristiana andan errantes y caminan hacia un precipicio seguro, a no ser que aun contra su voluntad los apartemos de cualquier modo que nos sea posible, ¿no obedeceremos a la ley natural ni a Cristo, que nos manda hacer con los demás hombres en reciprocidad lo mismo que queremos que hagan con nosotros, precepto que el mismo Cristo dijo que era el compendio de todas las leyes divinas? (64-65)

En su obra, Ginés de Sepúlveda elabora una reflexión en torno al supuesto deseo que tendrían los paganos de aceptar la ayuda de los españoles si comprendieran el enorme favor que se les estaba extendiendo. El no *entender* la acción “amorosa” de los españoles, el no *ver* con los propios ojos la benevolencia, era indicativo de ininteligibilidad de la dimensión caritativa y piadosa de la guerra.

Ahora bien, la ley del amor impelía a los soldados europeos a manifestar afecto no sólo por aquellos que desearan ser dominados por el gobierno español y se sometieran felizmente a su yugo, sino por aquellos que no deseaban la sujeción. La guerra estaba destinada a auxiliar específicamente a los rebeldes que, debido a su grado de ignorancia, rehusaban entrar en un pacto con el imperio. En este caso, la ley de la caridad se cumplía más acerbamente en ellos que en los que voluntariamente se sometían desde un principio, porque se le insistía al pagano errante y aun contra su voluntad, a que se salvara de perecer en el error. En esto radicaba para Sepúlveda la grandeza de la guerra justa.

En un pasaje del *Demócrates Segundo* en que Leopoldo interroga a Demócrates acerca de si es lícito que los paganos sean obligados a recibir la fe, Demócrates responde con omnímoda seguridad: “. . . ésta [es] la mayor obligación de la caridad, pues ¿qué mayor beneficio puede hacerse a un hombre infiel que la fe de Cristo?” (65) No osaba aseverar con esto que mediante la guerra y la violencia se pretendiese hacer de los indios verdaderos cristianos. Explica que “la voluntad . . . sin la cual no hay lugar para la fe, no puede ser obligada . . .” (65). Más bien, piensa la guerra como forma de eludir males peores; como recurso por medio del cual se concede la oportunidad de cristianizarse a los que están fuera de la ley. Una vez fuesen sometidos, aceptarían con mayor facilidad las cosas de la religión aun cuando en un principio no quisiesen abrazarlas. Así lo afirma en la *Apología*.

Es, pues, propio de la costumbre y naturaleza humana que los vencidos fácilmente adopten las costumbres de los vencedores y dominantes y los imiten con gusto en sus hechos y dichos. Así, por esta razón, en pocos días se convierten más y más seguramente a la fe de Cristo que acaso se convertirían en trescientos años con sola la predicación. (69)

Las leyes *cuasinaturales*, propias para lidiar con la esencia particular de estos hombres, facilitaban la conversión. Una vez lo insurrecto fuese sometido al dominio de lo perfecto, los paganos volverían a familiarizarse con la ley natural estando en contacto con los españoles. La dominación, que en esencia era una especie de prerequisite previo a la conversión, permitiría que los infieles aprendieran lo suficiente para que pudiesen entrar en la etapa de cristianización. Tendrían que ponerse en contacto con el estilo de vida de los europeos y desarrollarse en un ambiente donde imperase la ley establecida por Dios,

la natural, para que pudiesen entender y amar una ley más elevada y sublime que la que conocían. Es decir, el Decálogo. La guerra les sería de enorme beneficio espiritual.

Pensada de esta manera, no era cruel ni despótica.

Cabe resaltar por lo antes dicho, que desde la línea de pensamiento sepulvediana el origen de la guerra es divino. El amor al prójimo origina el sentimiento bélico. Si el amor es instituido en el corazón del hombre por la Providencia, es natural inferir que la guerra tiene su comienzo en Dios. Después de todo, su ley era la causa de la porfía. Dios urgía a los hombres, en todos los lugares de su dominio, a ponerse a tono con sus leyes. Estos a su vez, debían urgir a los infieles a concretar su obediencia a Dios. Como indicaba el escritor cordobés en el “Demócrates Primero”:

Las leyes naturales deben ser contadas entre las divinas, sin ninguna diferencia de tiempo; pues está claro que las leyes naturales tienen su origen en la Ley eterna, como cabeza inmortal y fuente que siempre mana. La cual, según San Agustín, no es otra que la voluntad de Dios que manda se guarde el orden natural y prohíbe se perturbe. (150)

Sin embargo, por la misma razón de que la ley tenía origen divino y la esencia de Dios era amor, la guerra debía originarse en el amor. De allí que “se deben [las guerras] hacer también con mansedumbre y clemencia, no tanto para castigo como para enmienda de los malos . . .” (*Demócrates Segundo* 63).

El medio *cuasinatural* de la violencia por el cual se intentaba traer a los bárbaros a la religión, sugería una combinación oximorónica de fuerzas antagonistas, amor-guerra, aunque pensado desde la perspectiva del escritor del *Demócrates Segundo* no lo era. El fin último de la guerra era reconciliar a los hombres con la ley natural y por el mismo

medio devolverles la *felicidad*. La enajenación, producto del desconocimiento de los principios divinos, traía desdicha. Esta se traducía en la incapacidad del indio para organizarse social y políticamente; en la necesidad de realizar sacrificios humanos y victimizar al otro; en practicar la idolatría y desconocer la propiedad privada; y aun en efectuar el canibalismo. Cualquier goce proveniente de un modo de vida enemistado con la ley natural, no podía ser verdadero.

Se enfatizaba por tanto, que revelar esta ley de armonía entre los seres y el mundo era iluminarles la vida ya que “[s]i es verdadera, como a todas luces lo es, aquella frase de San Agustín: *con propia utilidad es vencido aquel a quien se le arrebató la licencia de pecar y nada hay más infeliz que la felicidad de los pecadores*” (*Demócrates Segundo* 63), había que mostrarles un nuevo modo de vida a aquellos que lo desconocían.

Evidentemente, el deleite de los indígenas era temporal e inauténtico. Pero mediante la guerra, los habitantes del Nuevo Mundo se pondrían a tono con la ley natural divina y podrían experimentar la felicidad que es el anhelo de todo ser humano. La restauración de la felicidad en el indio significaría en breve la obtención de su plena libertad. “. . . cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad” (120). Con seguridad, una vida social mucho más plena y la capacidad de autogobernarse serían posibles en el futuro, y vendrían como resultado de la táctica evangelizadora coercitiva aplicada desde un principio.

Hasta ese momento no podía afirmarse que el indígena supiera distinguir entre el bien y el mal. Tampoco que supiese decidir adecuadamente cuáles medios le proporcionaban la auténtica felicidad. La ley como explicaba Cicerón, era eterna y

descartaba en sí misma la necesidad de interpretación. Como los indígenas desconocían esta ley tanto como sus principios eternos, y estaban confundidos respecto a qué conductas emular para que redundase en su bien, la guerra abriría la posibilidad de alcanzar este enorme provecho. Había llegado la hora para que los indígenas conocieran la bondad de la ley eterna, una ley que Cicerón en *De republica* había identificado con lo netamente humano, lo netamente cívico.

*Vera lex es recta ratio* que concuerda con la naturaleza; es sempiterna, constante, y en todo presente, cuyos dictados nos encaminan al deber y cuya censura evita el fraude. Tal ley jamás dicta en vano para los hombres probos, aunque poco efecto causa en los malos. No está permitido cambiarla ni abrogar ninguna de sus partes; y es imposible abolirla por completo. No es potestad ni del Senado ni del pueblo eximirnos de sus obligaciones, y no necesitamos ir fuera de nosotros mismos para encontrar quien nos la explique e interprete. Es ley eterna e inalterable, válida ahora y en el futuro para todas las naciones en todos los tiempos. Es Dios el autor de esa ley, su legislador y el juez supremo que le da fuerza e impone. Quien la desobedece se niega a sí mismo y a su propia naturaleza como hombre. (citado en Fernández-Santamaría, “Sepúlveda y la guerra” 48)

La dicha de que dispondrían los indígenas tiempo después de ser subyugados a través del método *cuasinatural* de la violencia, si voluntariamente no se quisieran someter, sería la de no tener intérpretes de esa ley natural. Tendrían la dicha de “producir” para sí mismos los medios que les produjesen la felicidad. Tendrían un gobierno propio. Sin embargo,

debido a la etapa en el que al presente se encontraba el proyecto evangelizador, esta felicidad se encontraba aún en el futuro.

### **La eficacia del método natural confrontada: La controversia Las Casas-Sepúlveda**

Resulta evidente al hacer un seguimiento al tema de la evangelización en los textos sepulvedianos, que la cristianización aparece como un proceso decantado en tres fases. El proceso, primeramente pacificador, es en segundo lugar humanizador, y en tercer lugar cristianizador, tal como lo han establecido Rafael Alvira y Alfredo Cruz en “The Controversy between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid” (99). Sepúlveda defiende una tarea civilizadora y, por otro lado, una evangelizadora. Las primeras fases, las valora como fases urgentes que requieren de mayor autoridad (99). Los mecanismos que emplea la maquinaria del poder y los individuos que caen bajo su tutela, por esta razón, entran en un orden rigurosamente establecido. La última fase debido a su carácter voluntario y perfeccionante (99), se ajusta a la bondad del ministerio.

Tal como se observa en la carta 53 del *Epistolario*, la rigidez y la premura de las primeras etapas dan paso a la calma y a la marcha menos acompasada que requiere la actualización de las virtudes.

Así, primeramente debemos arrancarles sus costumbres paganas y después, con afabilidad, impulsarlos a que adopten el Derecho natural, y con esta magnífica preparación para aceptar la doctrina de Cristo, atraerlos con mansedumbre apostólica y palabras de caridad a la Religión Cristiana.  
(193)

Precisamente de la labor realizada en las dos primeras fases dependía el éxito de la última etapa. Una vez entendieran el Derecho natural, podrían aceptar la doctrina de la iglesia

Católica y los españoles podrían educarlos abnegadamente en los asuntos de la religión. El proceso constituido de pacificación, humanización y cristianización, debía funcionar sin fugas y salidas que lo desarticularan.

El marco de acción no permitía la emergencia de instancias alternativas. Se proponía un orden que rechazaba cualquier opción que no conjugara las tácticas represivas por un lado, y las piadosas y cristianas, por otro. En parte, el entramado racional que explicaba la metodología del sacerdote secular, tenía sus bases conceptuales en el famoso providencialismo del siglo XVI, aunque en cierto modo sus lineamientos generales divergían con él. Esta doctrina altamente apreciada a mediados del siglo en España, que surge con los esfuerzos de la Contrarreforma por combatir al protestantismo y al imperio otomano, le daba pie para fundir en un mismo método las estrategias represivas y la persuasión cristiana. Su providencialismo, patente en el *Demócrates Segundo*, aparecía en la glorificación de la potestad monárquica, en la idea de que España es la nación escogida para llevar a cabo la misión evangélica y, sobre todo, en la convicción de que la Providencia es la fuerza rectora que actúa en el mundo y en la naturaleza para ayudar a los hombres a realizar sus fines.

Sepúlveda asegura que su método evangélico es de origen sobrenatural, instaurado por la Providencia. Los hombres supervisan cada giro y faceta del mismo pero la Providencia estableció este plan desde tiempos inmemoriales para que lo llevaran a término. Reconoce que aunque Dios dispuso el modo evangelizador descrito en el *Demócrates Segundo*, estableció un método de diferente talante al modo *cuasinatural*, un modo natural. Sin embargo, afirma la superioridad del primero en razón de su practicidad. De los métodos naturales y *cuasinatursales* que había dado la Providencia



para la conversión de los paganos, uno podía ser más efectivo dado los resultados logrados a corto plazo. Ese modo era el que él propugnaba:

. . . dos caminos que pueden llevar a la conversión de los bárbaros: uno difícil, largo y obstaculizado con muchos peligros y trabajos que consiste solamente en la admonición, doctrina y predicación, y otro fácil, breve, expedito y muy ventajoso para los bárbaros, que consiste en su sometimiento, no es de hombre prudente dudar cuál de estos caminos se deba seguir, sobre todo cuando tenemos el testimonio de San Agustín, quien nos dice expresamente que hay que marchar por el camino más expedito . . . (*Apología* 72).

La metáfora de los caminos, cursos de acción o métodos a ser utilizados en la cristianización de los indígenas, sugería para Sepúlveda el empleo ya fuera del modo de Cristo y sus discípulos, o la metodología que la Iglesia empleaba en conjunción con el imperio para el tiempo en que producía su obra. En el primer caso, sólo se empleaban los razonamientos, la persuasión y la admonición. En el segundo, se usaba la fuerza, la coersión.<sup>55</sup> Sin embargo, el método de la violencia no tenía contrincante. Al sopesar los beneficios que se podían extraer resultaba más beneficioso; su utilidad radicaba en su efectividad. El modo natural, en el cual primaban los razonamientos, parecía infructuoso al tratar con los bárbaros. Demoraba el plan evangélico e impedía que este se llevara a cabo con rapidez.

---

<sup>55</sup> En la *Apología* menciona: “*Dos métodos para cumplir con tal deber: la exhortación sola o la exhortación acompañada de la fuerza para suprimir los impedimentos que a dicha exhortación se opongan . . . dos maneras: una, solamente mediante las exhortaciones y la doctrina, y otra, acompañándolas de alguna fuerza y temor a las penas . . .*” (65).

A tal grado estaba convencido de la superfluidad del uso y aplicación de los métodos racionales o naturales en el caso indígena el escritor de Pozoblanco, que en el *Demócrates Segundo* no se muestra demasiado entusiasta con respecto a la admonición impartida por el Requerimiento. El Requerimiento como tipo de documento leído en alta voz con el cual se demandaba pacíficamente la sumisión a la autoridad de España y a la religión, colocaba como base de entrada al intercambio entre indígenas y españoles una opción no violenta, tranquila y sosegada. Con ella, se pretendía “convencer” a los amerindios de la justeza de las demandas antes de infligir cualquier pena.<sup>56</sup> Este documento escrito por el jurista Juan López de Palacios Rubios en respuesta a la polémica en torno a la licitud de la Conquista de América, rezaba de la siguiente manera:

Por ende, como mejor puedo, vos ruego é requiero que entendais bien esto que vos he dicho, é tomés para entenderlo é deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo; é reconozcays á la Iglesia por señora e superiora del universso mundo, é al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre; é al Rey é la Reyna en su lugar, como á señores é superiores é Reyes destas islas é Tierra-Firme, por virtud de la dicha donacion; é consintays é deys lugar questos padres religiosos vos declaren é prediquen lo sussodicho.

(Fernández de Ovideo 29)

Al encarar la cuestión de si se les debía advertir a los indígenas de las consecuencias que vendrían por no rendirse al imperio, Sepúlveda no se muestra del todo convencido de la utilidad de la lectura del documento legal. En su *Apología* se reitera que si la lectura del Requerimiento “puede hacerse sin gran dificultad y útilmente” que se haga (70), pero en general debe dejarse su ejercicio a juicio de personas prudentes; ellas

---

<sup>56</sup> El Requerimiento fue redactado en el año 1513 a petición del Rey.

tienen que decidir si es necesario, o del todo superfluo, amonestar con este documento a personas que seguramente no están dispuestas a escuchar.

El escritor no se aparta del tenor apologético que ha mantenido hacia la violencia en su obra. Sin duda razonaba que la violencia era necesaria para subyugar a los indígenas. Por una parte, porque compartía “el ‘cinismo’ crítico de las ‘risas’ de los juristas y teólogos que saben que el Requerimiento es inaplicable” (F. Fernández 326), lo menciona en su *Apología* al decir que aunque se amonestara a las gentes “no es probable o verosímil que algún pueblo por sola la admonición y exhortación de una nación extranjera, pueda ser movido a abandonar la religión recibida de sus mayores” (71),<sup>57</sup> y por otro, porque creía que tomaría muchísimo tiempo que los pueblos decidieran subyugarse al imperio español y aceptaran las condiciones, si al fin y al cabo las aceptaban.

. . . es difícil de llevarse a cabo, y de hecho resultó muy difícil al principio de la guerra; pues el acercarse y amonestar a tantas naciones tan bárbaras separadas por inmensas distancias de tierra y mar, sin comunidad de idioma con nosotros y esperar no sólo sus respuestas, sino también su

---

<sup>57</sup> El historiador Gonzalo Fernández de Oviedo quien en un principio pareció ser un declarado enemigo de los indios aunque después simpatizó de muchas maneras con ellos, admitió asimismo que el Requerimiento era un recurso legal de poca utilidad. En su *Historia general y natural de las Indias* adujo haberle preguntado a Palacios Rubios el por qué de la redacción del documento. No se explicaba por qué si nadie lo entendía, ni siquiera los mismos españoles, se empleaba en América. Su inaplicabilidad le causaba risa, también a Palacios Rubios: “. . . mucho mas me pudiera yo reyr dél y de sus letras . . . si pensaba que lo que dice aquel requerimiento lo avian de entender los indios, sin discurso de años é tiempo” (31-32). Que el Requerimiento fue motivo de burla no sólo para Fernández de Oviedo sino para los españoles en general, se hace evidente en la anécdota que expuso en la *Historia* sobre el gobernador Pedrarias Dávila. Relata que cuando este le pidió leer el documento por primera vez en tierra firme en un pueblo desierto y sin indios, Fernández de Oviedo se negó exponiendo diferentes excusas. Esto produjo las risas de Dávila y sus acompañantes. Según Oviedo el pretexto suyo fue el siguiente: “. . . y en pressencia de todos yo le dixé:— ‘Señor: parésceme que estos indios no quieren escuchar la teologia deste requerimiento, ni vos tenés quien se la dé á entender: mande vuestra merced guardalle, hasta que tengamos algun indio destes en una jaula, para que despacio lo aprenda é el señor obispo se lo dé á entender.’” (31) El Requerimiento generó muchas críticas debido a la imposibilidad de su práctica.

acción, resultaría cosa tan difícil, tan costosa y larga que apartaría fácilmente de tal empresa a todos los príncipes cristianos. Por lo tanto, exigir como necesaria tal admonición equivale a impedir totalmente una expedición piadosa y saludable para los bárbaros y por lo tanto su conversión, que es el fin de esta guerra. (Sepúlveda, *Apología* 71)

Bajo el lente que se viera el documento resultaba inválido para las tareas de evangelización. Si sólo se esperaba en él, las posibilidades de conquistar espiritualmente a América serían nulas.

Por otro lado, el Requerimiento podía llegar a ser percibido como un impedimento a la misión evangélica que pretendía auxiliar. Los indígenas podrían no adherirse tan rápidamente a las demandas suscitadas en la declaración escrita, o en el peor de los casos no optar nunca por ser súbditos y vasallos de la Corona. Consecuentemente, se impediría el plan divino de traer a todos los pueblos al conocimiento de Dios y se estorbaría para siempre el propósito de restaurar la armonía en la tierra o en la naturaleza.

El medio más óptimo para avanzar la evangelización venía a ser el modo *cuasinatural* de la guerra. Entretanto el Requerimiento anunciaba algún tipo de admonición para promover la subyugación de gentes menos sabias y hábiles, la coersión la aseguraba. El Requerimiento esbozaba un plan divinamente inspirado para que los más prudentes y virtuosos educaran a los menos entendidos en la ley a fin de adelantar un gobierno armónico y balanceado, pero el método *cuasinatural* hacía posible su plena realización. ¿Cuál era la preocupación mayor que presidía el pensamiento del escritor cordobés? Los ejemplos se hallan en numerosos pasajes de su obra; el *tiempo* que tardaría

la admonición en convencer a los indígenas de abdicar de sus antiguas costumbres.

Citando la Epístola a Vicente de San Agustín, menciona que si a los paganos sólo se los doctrinaba y no se los aterrorizaba, se sujetarían muy lentamente a los cristianos (*Apología 72*).<sup>58</sup>

Las admoniciones recibidas aunadas a la violencia resultarían, por otro lado, en la receta equívoca perfecta. Los amerindios podrían someterse sólo por un tiempo a las demandas del ejército enemigo. Pero ya libres del miedo y de los instrumentos de terror empuñados por la milicia, contraatacarían y volverían a sus viejas costumbres. Sepúlveda afirmaba que lo ideal era “emplear la fuerza . . . la más útil, la que sirva para obligarlos a aceptar el imperio de los cristianos” (*Apología 72*), y evitar la sola admonición o en conjunción con alguna otra cosa.

El medio *cuasinatural* por el cual se sujetaba a aquel que debía ser gobernado por un amo, requería de la violencia para ser absolutamente efectivo. La violencia en el pensamiento sepulvediano escondía la clave del éxito de cualquier método. Si el camino metafóricamente era el modo, y Sepúlveda pretendía mediante algún procedimiento llevar la verdad, el secreto debía hallarlo en la fuerza. Como enfatizaba siguiendo a San Agustín: “no sólo hay que actuar con la doctrina, sino que se debe emplear la fuerza saludable que protege el camino” (*Apología 72*). En el caso de Sepúlveda, la fuerza siempre tendría que abrir primero camino, después podría venir la instrucción y la predicación.

Esta concepción del lugar de la violencia dentro del plan evangelizador levantaba la espinosa disensión con el fraile Bartolomé de Las Casas. Las Casas no niega la

---

<sup>58</sup> La cita textual sobre San Agustín dice: “Si son adoctrinados pero no aterrorizados, endurecidos por la antigüedad de su costumbre, se inclinarán demasiado lentamente a entrar por el camino de la salvación.” (*Apología 72*)

posibilidad de que la Providencia y sólo ella, sea la única responsable de proveer el modo legítimo para convertir a los infieles. Arguye que Dios posee entera libertad de elección. Sin embargo, su posición en lo relativo al método, o métodos, que supuestamente habían sido inspirados divinamente y que debían ser utilizados en la evangelización indígena, no coincide con la del escritor del *Demócrates Segundo*; el texto *De unico modo* no respalda una pluralidad de procedimientos evangelizadores. Tampoco la violencia.

Las Casas defiende una visión de lo natural en relación a la labor misionera que no tiene que ver en absoluto con la subyugación y la coercividad y, en cambio, con la persuasión y el uso de métodos que atañen al razonamiento. La legitimidad de la guerra y por ende del uso de la violencia contra los indios americanos había llegado a verse bajo una luz favorable sólo después de la bula del Papa Alejandro VI. En este documento, el Papa establecía una línea imaginaria norte-sur a cien leguas de las islas de Cabo Verde y las Azores, y todas las tierras y pueblos que se encontraban en dicho territorio se las concedía a Castilla y a Portugal. A partir de esta bula, muchos habían invocado el derecho a la guerra justa y apuntado a la licitud de la violencia para convertir a los indígenas a la fe. Pero Las Casas alega que el uso de la fuerza no puede ser excusada de ninguna manera. Puesto que los que legitimaban la conquista se apoyaban en la autoridad del emperador y del Papa para fundamentar sus argumentos, arguye que el emperador no es el legítimo soberano del orbe. Tampoco tenía autoridad sobre los pueblos no cristianos pues si la historia pudiese arrojar luz sobre el asunto, se vería que ninguno de los emperadores romanos llegó a ser señor del mundo y que la jurisdicción del emperador se limitaba al mundo cristiano (*Apología* 219). “Ahora bien, asegurar que el Emperador romano es legítimo señor de todo el mundo es vanísimo argumento con el que por medio

de la adulación se engaña a los emperadores y se da ocasión para llenar al mundo de discordias” (220).

Las Casas no estaba solo en este razonamiento. Melchor Cano (1509-1560), al igual que otros profesores universitarios y teólogos de la Escuela de Salamanca, defendieron la misma postura del dominico en lo referente al limitado dominio del emperador y a la circunscrita autoridad del Papa.<sup>59</sup> En realidad, muchos eruditos de la Escuela fueron definitivamente influidos por el pensamiento de Las Casas. Se hace evidente a través de los argumentos que produjeron para contrarrestar la licitud de la guerra y la violencia, que seguían de una u otra manera el pensamiento lascasiano. Para Cano, por ejemplo, los indios tenían real dominio de sí mismos y de sus actos antes que los españoles llegaran a América; así lo revela en *De dominio indorum* donde descarta el dominio universal del emperador (Cárdenas 379). Cano refuta que la avanzada policía de un imperio pueda ser condición suficiente para conquistar y “beneficiar” a los pueblos vencidos, y aduce al igual que Las Casas que aunque los indios impidieran la predicación, esto no sería motivo ni título para agredirlos. Asimismo, Cano amplía el pensamiento de Las Casas en la tercera réplica, al insistir que Sepúlveda se equivoca al señalar que las cartas que Gregorio Magno (papa de la Iglesia) le envió a Genadio son prueba de que los conflictos bélicos contra los no cristianos estaban sancionados en la historia eclesiástica puesto que aparecían referencias a ellos en el *Corpus iuris canonici* provenientes de los

---

<sup>59</sup> Por su alto prestigio como institución y su independencia de prerrogativas, los monarcas castellanos frecuentemente requerían cooperación de los pensadores y teólogos de Salamanca para resolver los asuntos más acuciantes de la política. Por esta razón, el emperador Carlos V, el cual se veía acosado por las denuncias de agravios en las indias y por el cuestionamiento del derecho de conquista, pidió a la Escuela que interviniera ofreciendo consejo en esta materia y respecto a la conveniencia o inconveniencia de los bautismos en masa para los adultos (Adorno, *Polemics* 109). Las observaciones de los pensadores fueron importantes y definitivas en la defensa de los pueblos indios, así como para mostrar la ilegitimidad de la guerra y el derecho de la Corona, por eso las incluimos aquí. Cabe destacar, no obstante, que la influencia de la Escuela llegó a su fin después de Vitoria y a causa del Debate de Valladolid, pues se concluyó que las consideraciones de los académicos hacían surgir más problemas que soluciones (109).

escritos de Magno. Según Sepúlveda, Gregorio Magno había destacado que los pueblos de África que colindaban con el territorio cristiano habían sido blanco de ataques con motivo de que no impidiesen la propagación de la fe aun cuando no había causa para una guerra defensiva y los pueblos no estuvieran bajo real jurisdicción (Cárdenas 382). Sin embargo, Cano advierte que la historia eclesiástica debe consultarse para interpretar correctamente el pensamiento de los padres de la iglesia y de los santos. Siguiendo a Las Casas quien había dicho que los emperadores solamente habían emitido leyes contra los pueblos súbditos que residían dentro de los límites del Imperio, Cano advierte que Gregorio Magno cuando hace referencia a llevar adelante una guerra sugiere que se haga contra los herejes u hostes y usurpadores de las tierras de la Iglesia (384). De ninguna manera, sus cartas secundan la guerra a los infieles que desconocen la religión católica. Por ende, los escritos de Magno no pueden utilizarse para llevar a cabo una guerra contra los indios, aunque así lo argumente Sepúlveda.

Al igual que Cano, otros teólogos de la Escuela de Salamanca, Domingo de Soto (1494-1560) y Francisco de Vitoria (1483-1546), enfatizaron el legítimo *dominium* entre los infieles. Soto, además, adujo que la única instancia en que el emperador tenía derecho inmediato era cuando los infieles ocupaban tierras que habían estado bajo la jurisdicción romana imperial, como era el caso de los infieles de África, o cuando el territorio se había adquirido en una guerra justa (Cárdenas 370). Sin embargo, los infieles en general eran libres para aceptar escuchar la predicación evangélica. En el caso de América, los españoles debían esperar tener el consentimiento individual de cada uno de los infieles para instruirles. Si siquiera uno decidiera permanecer en sus antiguas creencias, no podía obligársele, porque como decía Las Casas a quien Soto indirectamente citaba, “si toda la



república, de común consentimiento de todos los particulares, no quisiese oírnos, sino estarse con sus ritos en tierras donde nunca había habido cristianos (como son los indios), en tal caso no les podemos hacer guerra” (“Este es un traslado” 271).

Vitoria, sin embargo, mientras secundó el derecho de dominio de los indígenas también encontró razones para legitimar la guerra y para que los indios estuvieran bajo el poder de los españoles. De alguna manera creía que los cristianos tenían el derecho de propagar la fe cristiana y por ello no debían escatimarse esfuerzos para que se convirtieran. Decía en el segundo título del *Relectio de indis* que si bien siempre se debía actuar para favorecer a los indígenas y nunca se debían anteponer los intereses de los conquistadores, con todo, era

lícito a los españoles ocupar sus territorios y poblaciones si no se puede de otro modo atender al bien de la religión, que pueden nombrar nuevos gobernantes destituyendo a los antiguos, y hacer todo aquello guardando siempre medida y razón para no ir más allá de lo que sea necesario . . . y siempre ordenándolo todo más al bienestar y utilidad de los bárbaros que al propio interés. (90)

Así, los españoles podrían hacer la guerra cuando existiera necesidad de asegurar la predicación, en caso de que los indígenas o sus señores se opusieran al anuncio libre del cristianismo, pero debía siempre explicarse la razón de la guerra y evitarse los excesos (Cárdenas 364).

Naturalmente, este título y otros títulos de legitimación que propugnaba Vitoria, no eran aceptables para Las Casas, porque si bien el teólogo prefería que se hiciera todo con justicia para eludir los escándalos, era un hecho para el dominico que las guerras

habían ocasionado de por sí muchos daños.<sup>60</sup> Ninguna guerra podría conducir a la activa predicación porque con ellas se ponían obstáculos al evangelio. Había que pensar en llevar adelante no una misión bélica sino una espiritual. Las Casas termina insistiendo en que la única jurisdicción que ostenta el Papa como vicario de Cristo es una jurisdicción temporal que tiene como finalidad lo espiritual. El rey de castilla había recibido un título legítimo a través de la donación de Alejandro VI que le compelia principalmente a preocuparse por la evangelización de los indios y por eso su jurisdicción podía llamarse “en hábito”. Debía así enviar a “convidar y a rogar y persuadir [a los indios] que vengan por el rescibimiento de la fe y del santo bautismo a las bodas del Hijo de Dios, Jesucristo, por medio de idóneos ministros, siervos de Dios, verdaderos predicadores del Evangelio” (“Tratado comprobatorio” 949). Los españoles debían tener claro que la tarea de predicarles a los indios era un privilegio y asimismo un deber moral al que los españoles estaban obligados. Debía refutarse cualquier concepción que exagerara la superioridad española o, incluso, de la monarquía al punto de promover la guerra con el propósito de ensanchar el poder español. Por lo antes dicho, se afirmaba también la necesidad de considerar nuevamente el método que se estaba empleando para traer a las gentes a la religión.

Para Las Casas, a pesar de que en el presente España estaba poniendo en práctica un plan evangelizador que armonizaba en mucho con el propugnado por Sepúlveda, los frutos de conversión entre los nativos no estaban siendo los esperados porque se estaba

---

<sup>60</sup> Vitoria entendía, al igual que Las Casas, que la guerra había ocasionado mayores males que bienes. “Yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para que los españoles pudieran permanecer allí, pero me temo no se haya ido más allá de lo que el derecho y la moral permitían” (*Relectio de indis* 90-91). La duda que Vitoria exhibió con respecto a la eficacia de los títulos supuestamente legítimos que él mismo enunciaba, hizo que Las Casas tuviera en menos sus argumentos y aun los de Sepúlveda puesto que se basaban en ellos. Para el dominico, la cautela de Vitoria al hablar de sus títulos (le acusa de que escribía en el condicional) revelaba que carecía de la información que le habría ayudado a hacer mejores juicios.

utilizando un modo equivocado que incorporaba precisamente la violencia y la coerción como medios de *imponer* y no *impartir* la religión a los amerindios. Por esta razón, en el *De unico modo* Las Casas proponía un método con el cuál se pudiesen ganar ante todo los corazones de los paganos al cristianismo. Aseguraba que este método no era de su propia invención sino de invención divina y que además era único. Único en el sentido de que no se había tratado hasta el presente. Único en que no podía ser reemplazado por ningún otro a perjuicio de las consecuencias; y único en que había sido establecido para ser empleado con todas las razas y naciones de la tierra. A diferencia de Sepúlveda, establece desde un principio que no importando las gentes, si europeas o americanas, sólo existe un modo de llevar el mensaje. “Única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión . . .” (*De unico* 17).<sup>61</sup>

En especial, su singularidad venía dada de ser el método instituido por Jesucristo cuando andaba en la tierra. Era el método que había establecido mediante su ejemplo; el que había querido que se siguiera a través de todas las edades. Si Sepúlveda señalaba que existía un modo de evangelizar que era de Cristo y otro que era de la Iglesia en conjunción con el imperio, Las Casas afirmaba que el método del cual hablaba era ese primero, singular, que la Providencia había querido que se siguiera usando sin cambio a través de los tiempos y que no podía ser sustituido por ningún otro que inventara el hombre. No importando si alguno tuviese título o autoridad para hacerlo, no podía cambiarse. Advierte en el *De unico modo*:

---

<sup>61</sup> Los pasajes del *De unico modo* serán citados según la edición *Obras completas* compilada por Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral para Alianza Editorial.

Y aunque a Cristo le fuesen posibles otros muchos medios y diversos modos de atraer los hombres hacia sí, nosotros, sin embargo, no tenemos otros sino los que Él enseñó, ejercitó y práctico, y estableció y nos mandó practicarlos y ejercerlos. Luego a ningún hombre le es lícito ir por otro camino, buscar otro medio distinto de aquél, usar de otro medio o forma contraria al transmitir la doctrina evangélica o al promulgar el evangelio; puesto que es necesario obedecer por completo, fiel e inviolablemente, a la ley de Cristo, tanto en sus enseñanzas o palabras, como en sus acciones u obras divinas. (221)

La garantía de este método se hallaba respaldada por la práctica sistemática que Cristo había hecho del mismo. Era inútil y futil ensayar cualquier otra táctica evangelizadora en América.

Por otro lado, para Las Casas no existía tal cosa como un modo *natural* y un modo *cuasinatural* de convertir a los hombres. La Providencia se expresaba a sí misma a través de un ordenamiento ostensible en la creación. Todo lo que existe actúa en forma armónica. La naturaleza “asigna a cada cosa existente su respectivo lugar en razón de una ley eterna según la cual todas [sic] los miembros de la creación son igualmente buenos” (Cárdenas 192). El producto de la mente divina había hecho posible que por toda la tierra hubiese creaturas de naturalezas semejantes que se aproximaran a Dios y obtuvieran conocimiento de él de la *misma* manera. El primer principio de la creación establecía que no había distinción alguna entre los seres humanos de las diversas naciones.

La diferenciación sepulvediana provenía del “descubrimiento” de las disparidades existentes entre las esencias perfectas e imperfectas, del conocimiento de

naturalezas fragmentadas versus naturalezas completas. Claramente influenciado por Aristóteles creía observar heterogeneidad de caracteres intelectuales y psíquicos. Las entidades atrofiadas no podían recibir la influencia procedente de la divinidad directamente, de aquella “causa absolutamente primera, y con respecto al cual la subordinación de la criatura no es simplemente *per accidens*, sino esencial” (F. Murillo 107). Por ello, debían ser auxiliados por individuos con capacidades superiores.

De acuerdo a la forma distinta de percibir el mundo del defensor de los indios, la sabiduría divina había hecho provisión para que todos los seres fuesen semejantes, para que en ninguna manera la propia naturaleza limitara el cumplimiento del plan salvífico determinado desde todos los tiempos por un Dios, al decir de Agustín de Hipona en el *De civitate*, “sapiéntísimo creador de toda la naturaleza y justísimo ordenador que instituyó al mortal género humano como el máximo de todos los ornamentos terrenos, [y que además] dio a los hombres aquellos bienes congruos para esta vida” (citado en Cárdenas 192).

El hombre en la mentalidad lascasiana, no se hallaba confinado a una esencia natural que le fuese intrínseca y familiar. Como indica Ramón Valdivia Giménez en *Llamado a la misión pacífica*, el defensor de los indios “no concibe al hombre limitado exclusivamente a una dimensión natural” (172), por el contrario, establece que la naturaleza inherente es plataforma impulsora, trampolín que le lleva a experimentar con la esencia eterna. El hombre está orientado a buscar lo sobrenatural y lo desea de tal manera que está ordenado hacia Dios. A causa de esto, “[n]o cree en un barbarismo estático y sin esperanzas de evolucionar, sino en la propia dinamicidad cultural del indio” (172). Lo natural en todo ser humano es propender al bien. Inclinarsé a buscar lo superior

es consecuente con la condición humana. Sin embargo, se trata de una inclinación que es particular a la experiencia individual; no proviene de una dinámica social donde debe primar la cooperación de los individuos. Cada uno encuentra el camino de la perfección o la vía ideal para alcanzarla.

De acuerdo a la concepción providencialista sepulvediana, como hemos visto, esta percepción funciona fuera de toda lógica. Es inconcebible la existencia de una sociedad donde prevalezca tal grado de perfección que se suprima el mutuo auxilio humano. Sepulveda afirma, por ende, la existencia de una obligación de solidaridad entre los pueblos (Joblin 242). Lo cree tan firmemente que puede decirse que considera la doctrina escolástica de las causas segundas pertinente a la experiencia de la humanidad ya que entiende que Dios, aunque Causa primera de todo lo que existe, interviene indirectamente para beneficiar a los seres humanos mediante agentes que se hallan subordinados a él mismo y son parte de la raza humana.<sup>62</sup> Aunque no actúe de la misma manera en todas las ocasiones.

Es pertinente señalar que, en primer lugar, Dios no se revela a todos los hombres de la misma forma, y en segundo lugar, que crea instancias alternativas respecto a cómo cada grupo humano llega a la Verdad. Las causas segundas, los agentes que dependen de Dios, a su vez subordinan otros seres con motivo de brindarles cierta utilidad. Así ha sido

---

<sup>62</sup> Los escolásticos no creían que pudiesen existir hechos sin causa pues razonaban que todo lo que no hubiese existido desde siempre tenía que tener un principio. Por esta razón, le adjudicaban a Dios ser causa de causas; el origen de las cosas. Los escolásticos asimismo llegaron a sopesar si las causas segundas, es decir, los seres que adquirirían su poder de la causa primera para existir, podían llevar a término sus acciones sin depender constantemente de la asistencia de Dios. Al respecto, concluyeron que también esto era posible. En virtud de la intervención de lo que denominaron, otra vez, “causas segundas”, los seres podían subsistir “casi” independientemente de la causa primera. Como explica Francisco Murillo Ferrol, estimaban que “aunque Dios sea la causa de todas las cosas, no siempre actúa directamente y por Sí mismo, sino que suele hacerlo al través de una cadena de factores, que son las causas segundas o subordinadas. Naturalmente, cabe hablar de causas segundas con respecto a una causa superior que no sea Dios, sino otra intermedia que le esté, a su vez, subordinada” (F. Murillo 107). Cuando hablemos de “causas segundas” en el presente capítulo, nos referiremos al segundo significado provisto por la escolástica.

determinado por el regidor del universo. En el pasado, los grandes pensadores tomaron a los astros y los cielos como rectores indirectos de la conducta humana. Don Diego de Saavedra Fajardo, un letrado y diplomático español, decía justamente que las “causas segundas de los cielos nunca paran, y así tampoco los efectos que imprimen en las cosas, a que Sócrates atribuyó las mudanzas de las repúblicas” (citado en F. Murillo 109). Reconocía con ello no simplemente la autoridad de los astros celestes en los asuntos terrestres sino la autoridad creadora que actuaba a través de ella aunque le hubiese concedido dominio sobre las cosas.<sup>63</sup>

Sepúlveda parecía notar que una estirpe de hombres, de forma similar, intervenía al igual que los astros en los asuntos de ciertos grupos de seres humanos. A semejanza de las “causas segundas”, su papel era el de intermediarios entre los intereses divinos y los intereses humanos. Desde antes de la fundación del mundo, el plan había sido aparejado por la divina Providencia (puesto que se había provisto que existiera cierto dominio de “las cosas más perfectas y mejores . . . sobre las imperfectas y desiguales”), para que existiese un equilibrio en toda la creación (*Demócrates Segundo* 21). La sujeción de lo inferior a lo superior refería a una ley natural que afectaba el círculo en que se desempeñaban los seres humanos; no tan sólo al orden prevaleciente en los reinos vegetales y animales de la naturaleza. El hombre había sido creado para gobernar la naturaleza pues habiendo sido formado a semejanza de Dios, era “príncipe” y su república la constituían todos los animales de la tierra. Estos eran sus súbditos y se regían por la constitución que él mismo había diseñado (Carvalho 35). Pero también el hombre

---

<sup>63</sup> Desde el siglo XIV, como explica Otis H. Green, “no quedaba un teólogo católico que se atreviese a poner en duda la doctrina peripatética de que los procesos de crecimiento y de cambio en el mundo terreno dependían en su existencia de las esferas estelares” (243). La astronomía aristotélica se había aceptado de tal forma que los teólogos más tarde aceptaron la astrología.

superior tenía el derecho y la responsabilidad de ejercer dominio sobre los seres humanos de capacidad intelectual inferior.

. . . esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos. Los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física, estos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza, y añaden [los filósofos] que para éstos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que son por naturaleza señores. (*Demócrates Segundo* 21-22)<sup>64</sup>

De acuerdo al pensamiento sepulvediano, la inteligencia divina había prescrito que los europeos llevaran a cabo una labor especial semejante a la de las causas segundas en el ámbito americano y esta doctrina, mientras le restaba protagonismo al rol de la Providencia en el espacio humano, le restaba dignidad a la etnia indígena. En un sentido, el doble aspecto creador y regulador de la providencia, excusaba al agente divino de ciertas responsabilidades hacia los amerindios. En otro, transfería estas obligaciones a los españoles. Pero el auxilio que era necesario darles a los indios les convertía en siervos a natura.

Justamente esta idea de subordinación explicada a través de las causas segundas y de una vía cuasinnatural, es objetable para el fraile Bartolomé de Las Casas. Por un lado, porque, como hemos mencionado anteriormente, la teoría da pie al uso de la coerción y la violencia y, por otro, y este punto es el que más interesa resaltar, porque deroga el plan de

---

<sup>64</sup> No se ha hecho alteración alguna al texto de Juan Ginés de Sepúlveda.



Dios al anular la única manera en que los seres humanos pueden alcanzar la perfección a través de la evangelización. Según Bartolomé de Las Casas, la perfectibilidad es parte de un proceso progresivo así como también producto de la “impulsión natural, intrínseca, propia de la naturaleza que se orienta a recuperación del bien perdido . . .” (Valdivia 173). Lo anterior quiere decir que el hombre de forma innata busca por sí mismo la perfección. Esto es consustancial a su naturaleza, no extrínseca a él o aprendida en el medio social; forma parte de un deseo plasmado en la psique humana. Así, nadie tiene que enseñar el camino de la perfección porque naturalmente se conoce a través de las facultades mentales que posee cada individuo. Entender la importancia del rol que juegan estas facultades es esencial. Es lo primero que le otorgó Dios al ser humano cuando le creó; cuando puso en él el deseo de llegar por sus “propios” medios a alcanzar el Bien eterno.

Las Casas afirma que la ley divina tiene un supuesto esencial.

La premisa mayor es evidente, ya que la divina Sabiduría provee a todos los seres creados *de tal manera que . . . incluso les otorga generosamente, y en primer lugar, ciertas formas y facultades que son los principios operativos, para que por sí mismos se inclinen a tales actividades. Y así los impulsos con que Dios mueve a las creaturas se les hacen connaturales, convenientes, suaves y fáciles, como quien tiene en sí algún principio de inclinación, en virtud del cual su propensión es natural y suave, lo mismo que confirió la gravedad a la piedra, por la que natural y suavemente tiende hacia abajo. (De unico 19)*

Así como la ley de la gravedad en el caso de la piedra, causa que propenda hacia abajo, y esto no por un motivo externo a ella sino por una ley física e inmutable que se encuentra relacionada a su peso correspondiente, así también las facultades intelectuales tienden a llevar al hombre a Dios por una ley imperecedera que ha sido plasmada desde el principio en el entendimiento humano.

Estas facultades cumplen con la función de hacerle conocer la Causa primera que le dio origen. De allí que el ser humano tenga “el deseo natural de conocer la verdad – sobre todo, acerca de Dios– para obrar y vivir según virtud, y también el deseo de alcanzar el sumo bien, aunque estos deseos sean confusos y se queden en los vestigios de Dios” (*De unico* 65). Esta naturaleza es el principio del dinamismo necesario y procedente del mismo sujeto para alcanzar el supremo Bien. El deseo, últimamente, es de unirse con Dios ya que como dijimos anteriormente, Las Casas “no concibe al hombre limitado exclusivamente a una dimensión natural” (Valdivia 172), sino más bien a una sobrenatural, la cual es infinita. Los hombres, dice citando a Santo Tomás, “desean naturalmente unirse a su principio, porque en esto consiste la perfección de cada criatura. De aquí se demuestra que el movimiento circular es perfectísimo, pues une el final con el principio” (*De unico* 65).

Como está demostrado en el libro de Las Casas la única cosa que une al hombre con su principio y que le permite vislumbrar la divinidad, es la razón pues “el hombre . . . no se une a su principio, sino mediante la inteligencia y el conocimiento . . .” (*De unico* 65). A causa de esto, la tenacidad de la argumentación que Las Casas puede lanzar contra Ginés de Sepúlveda o contra cualquier otro rival que defienda la causa de la violencia, va encausada a revelar cómo adquieren la sabiduría los seres humanos incluyendo los

indígenas. Aspira a garantizar que los habitantes americanos alcancen el saber del mismo modo que todos los hombres. Su empeño se dirige a hacer un estudio antropológico del indio con el fin de sustentar sus declaraciones.

Sepúlveda, al igual que Las Casas, va tras un estudio biológico y social del indio. Intenta delinear la manera adecuada en que puede ser educado. Pero se esfuerza en conocer mayormente cómo superar los supuestos vicios del intelecto desmejorado que requiere especial tratamiento. Su análisis, por lo tanto, le lleva a plantear una metodología evangélica que no es persuasiva en su fase inicial, y que no utiliza el discurso retórico sugerido por el Consejo de Trento. Propone al fin una especie de aprendizaje *mimético* a ser implementado después de la etapa de pacificación y como apertura a los ensayos de cristianización.

La inutilización de los recursos de la oratoria que se extiende más allá de la faceta de dominación a la humanitaria, marca más la distancia entre el pensamiento de Sepúlveda y Las Casas. La unicidad del método propuesto por el defensor de los indios refiere a la singularidad del modo así como a su síntesis. No cree en una segmentación jerárquica del plan de evangelización. Es decir, en las tres facetas que acompañarían el proyecto. Su tratado demuestra que la cristianización como principio y fundamento encierra ya los esfuerzos de civilización y que sin darle prioridad a este aspecto, el plan se deconstruye totalmente.<sup>65</sup> En su mentalidad, se necesitaría más que una instrucción

---

<sup>65</sup> Rafael Alvira y Alfredo Cruz mencionan lo siguiente al respecto: “Las Casas placed integration into the Church before all else; this would take care of the whole task, including the humanizing element, and the other incorporation process would follow naturally as a simple consequence of the first. His experience led him to believe that incorporation into civilization might endanger assimilation into the Church, thus reducing the latter’s importance and sphere of influence. Las Casas depicts the Indian as a man with a high degree of civilization whose sole defect was that he did not hold the Christian faith, and whose circumstances perhaps made him a little backward in the more liberal arts” (“Las Casas privilegiaba la integración a la iglesia antes que nada. Esto resolvería cualquier asunto, incluyendo el del elemento humanizador. El otro proceso de adhesión, seguiría naturalmente y como consecuencia del primero. Su

fundada en la vía imitativa para alcanzar la meta de evangelizar y perfeccionar a los amerindios. La vía correcta por la que la cristianización tendría lugar, a fuerza debería acoger los medios naturales y persuasivos de la Providencia, enfatizar la unidad antropológica de todos los hombres e impulsar un modo de índole estrictamente racional.

### **La faceta humanizadora: la copia de la imagen**

La idea del aprender imitando o del aprendizaje por imitación que veremos se destaca en la metodología conversionaria sepulvediana, encuadra muy bien dentro del marco temporal de la época del Renacimiento. En el Renacimiento se redescubre el saber de los Antiguos. La traducción de textos griegos y latinos que hasta el momento no se había llevado a cabo en forma tan completa y amplia, impulsa la curiosidad de los eruditos por conocer y dominar los modelos clásicos. El resultado del estudio comprensivo de estas obras es la emulación del estilo antiguo con miras a evocar y superar el modelo, el cual se piensa como ideal a ser rebasado. Como indica Javier Gomá Lanzón, el término Re-nacimiento

sugiere [de hecho] que se define la empresa cultural del momento como un volver a nacer a imagen de —imitando— la época clásica premedieval . . . la imitación de los antiguos no era desconocida en el propio mundo romano y medieval, de modo que la novedad renacentista no consistió sólo en imitar. Lo verdaderamente singular del Renacimiento estribó en la división de la historia en tres etapas —antiguos— medievales y

---

experiencia le llevaba a pensar que la incorporación a la civilización podría poner en peligro la asimilación de los indios a la Iglesia, lo cual reduciría la importancia de ella y su esfera de influencia. Las Casas describe al indio como un hombre con un alto grado de civilización, cuyo único defecto era no poseer la fe cristiana, y cuyas circunstancias tal vez, le hacían aparecer un poco atrasado en las artes más liberales”;

99).

contemporáneos— y en reivindicar la imitación del esplendor de los *antiqui* paganos de la primera etapa . . . (122).

En la época del Renacimiento surge una especie de obsesión con la práctica de la *imitatio*. Gomá Lanzón la describe acertadamente al destacar que “probablemente nunca se ha hablado tanto de la imitación como en el Renacimiento y nunca se ha repetido tantas veces la palabra, como si estuviera dotada de poder tautamatúrgico . . .” (122-123). No se presenció tanto entusiasmo por esta práctica como en esa época.

Sin embargo, como leímos en la cita anterior esta obsesión nunca fue particular a los renacentistas solamente. Hay que notar que Platón y Aristóteles se interesaron por la mimesis aunque desde la perspectiva de la metafísica y las artes. Antes que ellos, los primeros que trabajaron la idea de la mimesis fueron los pitagóricos quienes mucho antes que estos grandes pensadores, utilizaron la palabra para referirse a las correspondencias que existían entre los números y las cosas. La génesis de todos los seres, podía rastrearse a las realidades esenciales y superiores que eran los números los cuales combinándose en los elementos de la naturaleza, en el universo astronómico, les daban su principio y explicaban su orden y su proporcionalidad. Sin duda alguna, la realidad de esta ley imitativa se hacía “visible” o manifiesta principalmente en la música de las esferas, la música de los sonidos y en la armonía del alma, aunque la relacionalidad de la ley mayormente debía percibirse intelectualmente.

El primero en desarrollar una teoría de la imitación, no obstante, si bien relacionada al ámbito estético, fue Platón. Este señaló en la *República* que las formas abstractas o Ideas, conformaban la realidad última. En un mundo carente de significado e inteligibilidad como era el mundo caótico de la materia, los dioses en algún tiempo

mítico habían dado orden a la materia moldeando todas las cosas conforme al modelo de las formas, las cuales comprendían el verdadero mundo inteligible. Con frecuencia, sin embargo, el mundo material percibido por medio de los sentidos era reproducido a través de imágenes creadas por artistas que le atribuían a la naturaleza un nivel de realidad que no poseía. En esto había un peligro. No sólo estas imágenes eran una copia, sino que llegaban a ser una copia de la copia, siendo que ningún artista tenía acceso al mundo real. Por ser el arte una imitación, doble en este caso, se alejaba al espectador de la realidad y se le prevenía de llegar al conocimiento de las formas. Platón creía que el arte no sólo era un obstáculo en la búsqueda del verdadero conocimiento sino que a la vez promovía una visión falsa de la verdad. El peligro era que el arte podía redundar en la inmoralidad.

Quien depuró el concepto que Platón había dejado del artista y de la mimesis fue Aristóteles. En la *Poética*, la grandeza de las artes poéticas estriba no en imitar las cosas naturales sino en presentarlas como deberían ser, en su forma idealizada. Para el Filósofo, el artista copia principalmente el interior del hombre para presentar lo que es su esencia o su carácter. Se propone con esto revelar los aspectos ideales de la naturaleza humana a fin de influir en el público que observa una obra.<sup>66</sup> Según Aristóteles, el trabajo del dramaturgo es engendrar el temor o la piedad. Viendo las representaciones de las faltas o virtudes de los personajes, los espectadores se ven motivados a reproducirlas o dejar de emularlas por lo que experimentan una suerte de catarsis o liberación de estas emociones (Buss 297).

---

<sup>66</sup> Para el crítico de literatura Erich Auerbach, el concepto de “mimesis” no debe ser entendido como “copia” o “reproducción” de la realidad, sino más bien como “representación” de la misma. La visión de la realidad siempre es selectiva. Esto quiere decir que los aspectos que parecen más relevantes al yo narrativo son los que entran en la narración de una novela o en la producción de un relato histórico, por ejemplo. Pueden observarse concepciones muy cambiantes de lo real debido a esto a través de la historia de la literatura.

Las teorías miméticas de Platón y de Aristóteles aunque opuestas, pues Platón llega a concebir “la obra artística e inclusive el Cosmos o Mundo sensible como una degradación de las Ideas (realidad absoluta y plena), mientras Aristóteles la entiende como un intento de perfeccionar los entes sensibles para aproximarlos al Acto Puro (realidad absoluta y plena)” (Cappelletti 21), sientan la base para las discusiones en torno a la práctica mimética en España donde la imitación adquiere un sentido cultural vasto, puesto que no se limita simplemente a una esfera en particular. Una cantidad exorbitante de autores discute si está bien o mal emplear la imitación en las letras, es decir, apoderarse del mundo clásico a través de la imitación retórica de los modelos literarios; pero también se discute cómo utilizarla en el campo de las artes donde la naturaleza y las pasiones humanas pueden ser reproducidas. La *imitatio* llega a ser fundamental al plano literario y también al estético y pictórico. Por ello, Gomá Lanzón subraya que se utiliza como señal de modernidad y que se le va dando el significado que precisa de acuerdo a lo que dictan los tiempos (122).

En el texto de Juan Ginés de Sepúlveda la *imitatio* adquiere un tinte moralizante, está encauzada a perfeccionar la vida a través de la contemplación de la virtud. Para el autor del *Demócrates Segundo* los indígenas aprenden a conformarse a la virtud esencialmente imitando. A esta idea hace alusión en su *Apología* donde resume las principales premisas que aparecen en su *Demócrates Segundo*. Dice el erudito: “Es, pues, propio de la costumbre y naturaleza humana que los vencidos fácilmente adopten las costumbres de los vencedores y dominantes y los imiten con gusto en sus hechos y dichos” (69). Los indios, está claro, aprenden mediante la emulación de los actos que les son presentados a través de la conducta. Por eso, parece esencial al escritor del

*Demócrates Segundo* que los seres incompletos lleguen a ser completos mediante el precepto o ley *cuasinatural* por el cual se someten unos hombres a otros, los imperfectos a los que tienen un gobierno perfecto, si es necesario por medio de la guerra. Y no existe otra forma, después que el individuo se ha subyugado al poder del otro a fin de irse educando en las cosas espirituales, que imitar la buena conducta del sujeto que es moralmente superior o que ha alcanzado la plétora de lo que se requiere de él de acuerdo a la naturaleza.

Nada parece más lógico dentro de la conceptualización sepulvedana que el aprendizaje por imitación. Por esta razón, entiende que es fundamental que los indios reproduzcan las características y conductas ejemplares de los vencedores una vez se les haya sujetado. En su *Demócrates Segundo* dice:

Así, pues, mira cuánta diferencia hay entre la guerra contra los bárbaros y la otra en la que el pueblo amotinado toma las armas . . . Esta última se hace sin autoridad pública y contra el legítimo príncipe . . . aquélla se apoya en la ley natural y su fin es reportar un gran bien a los vencidos para que aprendan de los cristianos el valor de la dignidad humana, se acostumbren a la práctica de las virtudes y preparen sus almas con sana doctrina y piadosos consejos para recibir de buen grado la religión cristiana. (26-27)

Con la guerra o como resultado de la guerra se inicia el encomiable proceso de la perfección. A causa de esto, es imprescindible una vez terminada la contienda, colocar en directa relación con los paganos hombres ilustres cuya conducta sea digna de imitar a fin



de que los bárbaros se sientan movidos a reproducirla. Juan Ginés de Sepúlveda indica que

no es contrario ni a la justicia ni a la Religión Cristiana [de hecho, es consecuente con el proyecto que lleva a cabo el catolicismo] poner al frente de algunas de estas ciudades y aldeas a varones españoles probos, justos y prudentes, sobre todo a aquellos que activamente intervinieron en la dominación, para que se encarguen de instruirles en probas y civilizadas costumbres y de iniciarles, adentrarles y educarles en la Religión Cristiana, que ha de ser predicada no por la violencia, lo que es contrario a nuestra explicación, sino por los ejemplos . . . (*Demócrates Segundo* 122-123).<sup>67</sup>

La conducta ejemplar es una peculiaridad o característica que deben poseer los españoles que traten con los indígenas puesto que es necesario que ellos puedan imitarlos. Ya Aristóteles había dicho en el capítulo V del libro primero de *La política* que el “sér que manda debe poseer la virtud moral en toda su perfeccion” (40). Pero el autor del

---

<sup>67</sup> Si bien Ginés de Sepúlveda se adscribe a un método evangelizador coercitivo, se debe aclarar que hace una distinción entre la fase militar signada por la remoción de obstáculos que sucedería al principio del proceso, y la fase de predicación que ocurriría después. Hay que notar que aun cuando la coerción es el medio ideal para sojuzgar a los amerindios que no desean por voluntad propia hacerse súbditos de la Corona, la violencia no es el método a ser utilizado para adoctrinarlos. Sepúlveda considera que la voluntad debe primar en asuntos de conciencia y ninguna persona debe ser obligada a aceptar la fe. Así, una vez los indios hayan sido dominados, debe procurarse enseñárseles los sacramentos y la doctrina aunque en forma pacífica. Así lo indica en el *Demócrates Segundo*: “Pero como la voluntad, según yo decía antes, sin la cual no hay lugar para la fe, no puede ser obligada, no es aceptable, según el testimonio de San Agustín y grandes teólogos, el tomarse el trabajo vano y a veces pernicioso de bautizar a algunos contra su voluntad o a los hijos de éstos, antes del uso de la razón, quienes en su mayor parte suelen seguir la voluntad de sus padres. Por esto, yo no sostengo que deban de ser bautizados aquellos que no quieren, sino que, en cuanto dependa de nosotros, se les aparte del precipicio, aun en contra de su voluntad, y que se debe de mostrar el camino de la verdad a los que andan errantes, por medio de piadosas advertencias y la predicación evangélica . . . esto se hace facilísimamente . . . después de haber sido sometidos ellos mismos a nuestro dominio . . .” (65). El carácter pacífico de la faceta de la predicación también es manifiesto en la “Objeción nona” que presenta durante la controversia de Valladolid. Allí, lo contraproducente es utilizar la fuerza en el adoctrinamiento evangélico y lo apropiado es aplicar la bondad para cristianizar. “Y la guerra y los soldados no son para convertir ni predicar, sino para subjectar a los bárbaros y allanar y asegurar el camino de la predicación. La cual han de hacer frailes y clérigos de buena vida, doctrina y ejemplo. La cual predicación se ha de hacer con toda mansedumbre, como lo hacían los apóstoles . . .” (*Obras escogidas* 314).

*Demócrates Segundo* se muestra satisfecho con la imagen que los españoles han proyectado por siglos a los pueblos; especialmente se muestra satisfecho con su ejemplar virtud, la cual ha venido a serles prácticamente consustancial.

En el libro *Demócrates Segundo*, la natural vacilación que podría surgir mediante la observación y la experiencia de lo que ha sucedido en el Nuevo Mundo se pasa por alto y, en cambio, se encomian las excelencias del carácter español cuya perennidad es ampliamente afirmada. En los intercambios entre Leopoldo y Demócrates este último se vanagloria de las virtudes de los españoles:

. . . no pienso que esperes de mí que hable de la prudencia e ingenio de los españoles, puesto que, según creo, has leído a Lucano, a Silio Itálico, a los dos Sénecas, y entre los posteriores a éstos, a San Isidoro, a nadie inferior en Teología, y a Averroes y Avempace, excelentes en Filosofía, y en Astrología al Rey Alfonso, para omitir a otros que sería prolijo enumerar. Y ¿quién desconoce sus otras virtudes?: la fortaleza, la humanidad, la justicia y la religión. (33)

Los españoles, dentro de las líneas que demarca lo noble, han alcanzado la perfección. Así, frente a los inconversos paganos, pueden actuar propiamente como modelos humanos.

Sepúlveda favorece la opinión de que la ejemplaridad española reluce frente a la conducta indígena. Parece observar que en cuestiones de virtud los unos se diferencian de los otros como la noche del día. Al magnificar la virtud del hombre español y al comparar al indígena con un “niño”, justiprecia a este último como un ente de escasa virtud. Nótese que Democrates invita a Leopoldo a examinar la evidencia de los hechos y a contrastar lo

que ha sido el ejercicio de las “dotes” indígenas delante de las producidas por los españoles; a notar que las diferencias no son de matiz sino manifestaciones exageradas que apuntan a universos mentales distintos.

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con las de esos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras. (*Demócrates Segundo* 35)

El empleo intencional del término “hombrecillos” alude concretamente al calificativo peyorativo que O’Gorman ha discutido en su ensayo “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, y que refiere al “infrahombre” o el “hombre menoscabado” (“menos-hombre”) que no manifiesta una racionalidad plena. Este término se usa para describir al indio en los textos sepulvedianos ya que la plenitud racional que corresponde a una vida perfecta, a una mentalidad aguda y sensitiva, no es manifiesta en su personalidad.

Ahora bien, la importancia del carácter español y del europeo como modelo, es fundamental al proyecto evangelizador porque este se convierte en una especie de “prototipo” en la fase ulterior al ejercicio coercitivo. Los europeos pasan a ser vistos como figuras ejemplares. En lo que refiere a Sepúlveda, los habitantes americanos sufren una suerte de metamorfosis por la cual cambian su estatus social encontrándose bajo la tutela europea. No son considerados más hombres, sino niños puesto que debe recurrirse

con ellos, como veremos adelante, a prácticas bastantes simples para que aprendan nuevas costumbres.

Sin embargo, encontrarse bajo la custodia española significa que podían comenzar a aprender y a copiar la conducta y modales de sus tutores. El cambio de estatus, equivale a una especie de segundo nacimiento; están sujetos al imperio español después de haber vivido en la abyecta barbarie y vuelven a ser semejantes a niños recién nacidos. La superación de su anterior condición exige dicho estatus. De aquí que los españoles sean figuras claves en la *imitatio* que, de acuerdo a Sepúlveda, funciona como un rito de pasaje que marca la transición entre la primera etapa de la vida indígena y la subsiguiente.

En el *Demócrates Segundo*, si nos damos cuenta, hace una tajante separación entre el mundo en que supuestamente vivían los amerindios, y el mundo de posibilidades que se les abría con la llegada de los europeos al territorio indígena. La vida bestial que conformaba su cosmovisión hacía imperativa la subyugación:

Por tanto, no sólo la infidelidad, sino también los increíbles sacrificios de víctimas humanas y las extremas ofensas hechas a pueblos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos y el impío culto a los ídolos constituyen causas justísimas para hacer la guerra contra estos bárbaros, aunque sola la infidelidad por sí misma sería causa suficiente, no para castigarlos, sino para corregirlos y convertirlos de la falsa religión a la verdadera, que es el fin que con esta guerra se persigue. (62-63)

Sepúlveda parece inferir que con la llegada de los europeos había habido una suerte de renacer o, como indicamos arriba, un segundo nacimiento, esta vez no sólo de esperanzas

sino de calidad de vida. Está claro que ha existido un antes y un después en la historia indígena, una historia que revela una clara demarcación entre dos fases sucesivas de acentuadas diferencias. Por un lado, una vida alejada de la civilización y en armonía con lo salvaje y, por otra, una sosegada y ajena a lo indómito. Se indica: “. . . constándonos que todos ellos son bárbaros o al menos lo fueron antes de su dominación y trato con los españoles, que fueron educados sin letras y servilmente alejados de la moral, vida y cultura civil y humana . . .” (39).

Por otra parte, la conciencia de que la dominación española ha traído a los dominados amplios beneficios que seguirán cosechándose en el futuro, respalda la idea de las dos etapas en la existencia del amerindio.

. . . ¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión, como lo son ya hace tiempo, por previsión y disposición de un Príncipe tan bueno y religioso como lo es el César Carlos, al concedérseles preceptores de letras y de ciencias y maestros de moral y de la religión verdadera? (63)

Sin lugar a equívocos, los indios americanos habían pasado de estar bajo el dominio de un “padre” cruel, despótico y bárbaro (representado por cualquier líder de tribu indígena) a tener un “padre” bondadoso y religioso como era el emperador Carlos V. En un sentido, los indígenas eran niños. Habiendo cambiado de figura paterna y estando bajo un nuevo

estado de sujeción y protectorado, tenían nuevas posibilidades de vida. El poder imperial que ejercía Carlos V y que se justificaba en tanto velaba por la justa ley de la naturaleza (Maravall, *Carlos V* 204), les aseguraba un gobierno de condiciones justas.

La comparación de los indígenas a los niños tenía sus simpatizantes entre los europeos.<sup>68</sup> Uno de los principales exponentes fue Francisco de Vitoria. El teólogo señalaba en el *De indis* (1532), donde presentaba su posición con respecto al caso indígena y donde rebatía la noción de que eran esclavos naturales semejantes a bestias, que los amerindios no podían ser considerados una “tercera especie.” Más bien debía considerárseles hijos naturales. Afirmaba allí que las facultades racionales suyas se hallaban en potencia y por ello, aunque estaban intactas, debían ser desarrolladas de modo que pudieran percibir lo que otros hombres captaban sin esfuerzo (Pagden 104). Vitoria afirmaba asimismo, que los indios eran semejantes a niños crecidos. No tenían ningún tipo de conocimiento de la ley natural. Por ende, su crecimiento y madurez intelectual debían ser esperados y alentados de modo que pasaran de estar bajo el tutelaje del Rey de España, a gobernarse a sí mismos. De este modo lograrían su autonomía.

Al dividir la historia indígena en dos, a partir de lo que habían sido las Indias antes de la Conquista y después de este acontecimiento, Sepúlveda juzgaba al igual que Vitoria, que los indios eran psíquicamente semejantes a los niños. La propuesta educativa que defendía tenía que ver con una enseñanza encausada a la manera en que se aprendía en la infancia. Su propuesta se fundamentaba en la teoría aristotélica del aprendizaje humano según la cual los niños reproducen lo que contemplan por una ley de imitación

---

<sup>68</sup> De acuerdo a Pagden, la percepción de que los indios eran como niños naturales, no fue del todo novedosa puesto que muchos misioneros y colonizadores que vinieron a relacionarse con los indígenas, tuvieron esta extraña impresión.

que es innata a ellos. Mediante la mimesis daban sus primeros pasos en el aprendizaje diferenciándose así de los animales quienes no tenían tan desarrollada esta capacidad.

Tejiendo un vínculo entre lo que era el ejercicio intelectual y poético, el Filósofo resaltaba en el capítulo IV de *La poética* que la capacidad de representar los eventos y las personas venía dada precisamente de esta cualidad de imitación que se traía al nacer:

“Pues el imitar es connatural al hombre desde la infancia (y se diferencia de los restantes animales porque es más apto para la imitación y logra sus primeros conocimientos a través de ella) . . .” (24). Para Ginés de Sepúlveda, siendo que la imitación era una forma natural de captar la realidad y de aprender, como advertía el Filósofo, podía ser empleada como estrategia *cuasinatural* para modificar las conductas de aquellos que intelectualmente estaban al nivel de los niños. Su línea de pensamiento le llevaba a defender un tipo de procedimiento en el que los indios aprendieran la ley natural emulando el comportamiento. Al asimilar lo superior, entrarían en un orden de captación de realidades más sublimes. Por ende, sería posible avanzar a la fase de instrucción dogmática y religiosa.

Sin embargo, cabe preguntarse si la teoría mimética que remite al individuo hacia una realidad de aprendizaje anterior a la adulta y en un sentido primigenia, escapa en parte a la propuesta inicial de Sepúlveda de enseñar el hábito de la virtud o bien vivir.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> La constitución de una sociedad cuyos códigos y valores se aprenden por principios miméticos es una idea bastante moderna. Walter Bagehot (1826-1877), periodista, hombre de negocios y ensayista inglés, introduce en *Physics and Politics* el concepto de *macroimitación*. Razonando sobre el común origen de las naciones, señala que todas se constituyen imponiendo un modelo humano a ser imitado por los miembros de la sociedad. Para Bagehot, cada nación “produce” una serie de individuos que sobresalen en temperamento; hombres a quien todos desean emular. La sociedad obliga a que se adopten las características que corresponden a estos individuos implantando códigos civiles y leyes gubernamentales. Al elevar el “ídolo” es evidente que todas las personas han deseado ser como él, de tal suerte que se ha producido una suerte de magnetismo. Así “en el principio, una especie de ‘predominio fortuito’ forma un modelo; y después, una atracción invencible, esa necesidad que obliga a los hombres, a excepción de los más fuertes, a imitar lo que tienen a la vista y a ser lo que se espera de ellos, forma a los hombres conforme

Hay que preguntarse si una vía puramente imitativa de aprendizaje se corresponde con la idea de adiestrar la razón para elegir la bondad sobre el vicio. Lo que aquí se inquiriere es si es posible llegar a comprender lo que significa la virtud cívica, la utilización del potencial humano para beneficiar a la república. Si los indios no se sujetaban voluntariamente a la Corona, ¿cómo podrían exhibir virtud? Habiéndose desaprovechado el tiempo de su ejercitamiento, ¿se proponía Sepúlveda instruir a los indígenas para que fuesen buenos ciudadanos? ¿Cómo les podría hacer entender lo que esto entrañaba? ¿Pretendía que exhibieran una virtud *simulada* al estilo de Maquiavelo?

Las interrogantes que emergen del mismo texto del escritor hacen pensar en algunos escollos que podría encontrar el aprendizaje tal y como Sepúlveda lo presenta. ¿Cómo podría transicionarse de la técnica coercitiva a la imitativa? ¿Acogía la emulación la violencia o la necesitaba para imponer el “bien vivir”? Además, hay que considerar si Sepúlveda estaba convencido de que por este medio los indígenas podrían encaminarse al logro de la vida espiritual, vida que se enmarcaba en la tercera y última fase del proyecto sepulvediano y que estaba relacionada al ejercicio racional.

En el *Demócrates Segundo* se afirma que tras la guerra la aspiración es que los amerindios aprendan “el valor de la dignidad humana, [y] se acostumbren a la práctica de

---

a ese modelo” (citado en Gomá 244). Se debe resaltar que para Bagehot sólo aquellos individuos rudos e incivilizados, sucumben a la delectación de emular al “ídolo.” Las naciones en su estado primigenio recurren a la imitación pero ya desarrolladas, nunca vuelven a constituirse éticamente de esta manera. Su progreso les impide utilizar algo menos que la razón (o las ideas) para determinar qué es aceptable y no aceptable dentro de la sociedad a la que pertenecen. Bagehot reconoce que hay quienes todavía “funcionan” con estructuras imitativas, pero son los demasiado susceptibles al entorno, los de por sí “groseros” e incivilizados y sin capacidad de ensimismarse. Estos individuos son de tres tipos: el salvaje, el niño y el hombre de poca o ninguna educación. “Un salvaje o un niño no tiene el mismo recurso. Los hechos que se realizan ante él son su vida misma; vive de lo que ve, de lo que oye. En las naciones civilizadas, las gentes sin educación presentan indicios de una condición semejante” (citado en Gomá 244). Bagehot afirma que las personas en la sociedad que no son “un auténtico ejemplar de hombre” porque son salvajes o niños o porque no están educados, forman la retaguardia de la colectividad y no pueden ser educados por otro principio que el de la mimesis (Gomá 245). Sin embargo, la imitación “es una tendencia irracional, inconsciente, que por ello mismo es impropia del hombre racional” (Gomá 244).



las virtudes” con el propósito de que “preparen sus almas con sana doctrina y piadosos consejos para recibir de buen grado la religión cristiana” (27). Sin embargo, permanece la duda de si la *imitatio* sería recurso suficiente para reformar las viejas costumbres.

Como mencionamos en el primer capítulo, la virtud en el Renacimiento se haya estrechamente relacionada a la razón y por ende al ejercicio del intelecto. Maximizar las facultades mentales es alcanzar la virtud ya que la misma supone un constante ejercicio del entendimiento en vías a perfeccionar lo que sólo puede ser depurado por la correcta decisión y la costumbre. Sin embargo, en los escritos de Platón nos damos cuenta que la imitación no es quizá el vehículo más fiable para arribar al máximo entendimiento. La persona que se dedica a producir imágenes (o que intenta emular una conducta, podríamos decir), no es más que mero imitador de la verdad, no conocedor de ella. “Mimetizar es, en principio, producir una imagen a partir de las apariencias” (Ramos 101). Pero la copia definitivamente no se apodera de lo que las cosas son (101).

Si pensamos en lo que dice Platón, que la persona que fabrica una cama (el fabricante), no hace el objeto mismo ni la idea y, a su vez, el pintor que retrata una cama no produce la realidad que pretende pintar, comprenderemos que el problema de la mimesis es que trabaja sobre la apariencia de lo real y por lo tanto, se aleja de la verdad. No elabora sobre la verdad de las cosas, antes copia lo inauténtico y se desvincula de lo que busca. Analógicamente, si el indio imitaba al hacedor de imágenes, al hombre europeo que no encarnaba en sí mismo la verdad, y él mismo reproducía la virtud de este sujeto que era como un espejismo del ideal, podía decirse que lejos de acercarle al objetivo espiritual, la *imitatio* lo distanciaba.

Como dice Francisco José Ramos en *Estética del pensamiento: El drama de la escritura filosófica*, siguiendo el pensamiento de Platón nos damos cuenta que “[a]lejarse de la Verdad no implica necesariamente oponerse a ella; pero sí es revelador de una cierta ignorancia o desconocimiento de la inteligibilidad de las cosas” (101). La mimesis definitivamente

hace que el alma llegue incluso a identificarse con lo que en realidad no ‘es’. Ella provoca la disonancia del alma con respecto al genuino ‘objeto’ de conocimiento que le corresponde. El producto de la *mimesis* nace de una pretendida conformidad (*omoioun*) con el fenómeno que ‘representa’. Pero dicha conformidad obedece a una disociación con respecto a la naturaleza primaria o eidética que posibilita el aparecer de toda apariencia. (102)

Dicho en forma simple, la mimesis no guarda relación con la vida intelectual y no intenta alcanzar el verdadero conocimiento sino sólo su apariencia.

Ahora bien, si la vía imitativa no ofrece la seguridad necesaria para alcanzar la sabiduría y si por su medio los principios de la ley natural no pueden ser aprehendidos, surgen una serie de preguntas. ¿Consideraba el autor del *Democrates Segundo* que los indígenas siendo que eran tan bárbaros e incivilizados no podían aprender a partir de un principio mimético? ¿Estaban ellos destinados a un conocimiento espurio de la verdad? Por otra parte, ¿creía en la cristianización de los habitantes de las tierras recién descubiertas o entendía que su conversión deveniría en una pantomima de la conversión real? ¿Apostaba a que sería un hecho en el futuro o por el contrario lo negaba?

Negaba, no hay duda, el que los métodos racionales pudieran ser empleados efectivamente en la primera etapa de la evangelización de los indígenas, como hemos visto. Afirmaba que ni siquiera en muchos años sería posible ganarles a través de la predicación. Así lo manifiesta en la *Apología*:

Así, por esta razón, en pocos días se convierten más y más seguramente a la fe de Cristo que acaso se convertirían en trescientos años con sola la predicación. Pues ‘no puede suceder o sucede difícilmente, dice Aristóteles, que con palabras se cambien y desarraiguen aquellas cosas impresas en las costumbres y mantenidas por mucho tiempo’. (69)

Sepúlveda minimiza en gran medida la capacidad racional indígena y se atreve a afirmar que ninguno de los métodos convencionales o racionales servirán para convertirlos dada su naturaleza imperfecta. El aprendizaje requería otra vía que la absolutamente natural.

Sin embargo, hay que resaltar que como destaca el propio Platón en el capítulo III de *La república*, la práctica mimética no descarta totalmente la instrucción y el adiestramiento: “¿Acaso no has advertido que, cuando las imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento?” (165) La mimesis aunque es una forma primaria de aprender, sirve a los propósitos humanos y educativos. Si bien en la edad adulta se la considera un artificio, es una práctica tan inherente al hombre que puede decirse que le es prácticamente consustancial. Es seguro concluir que Juan Ginés de Sepúlveda aprovecha esta cualidad de la imitación para aseverar que en el largo proceso de la adquisición del conocimiento, la *imitatio* da secuencia al modo *cuasinatural* de la coersión y posibilita el que los indígenas sean instruidos en la ley

natural. Todo esto mediante el aprovechamiento de esta especie de segunda naturaleza la cual rompe el poder del hábito mal adquirido y la infame costumbre a través del ejercicio emulativo.

De acuerdo a lo anterior, sería plausible entonces encaminar un proyecto cristianizador a través de la *imitatio*. Una vez más, por una estrategia no ligada necesariamente a la razón del hombre. En este plan compuesto como hemos visto de tres fases, la siguiente fase de la conversión evangélica (la de cristianización), se encargaría de suplir el aspecto razonado para así cerrar la cadena de fases de la misión evangélica con una conversión cabal a la religión.

Hasta aquí la teoría mimética parece explicar el orden de los sucesos orientados al climax que es la conversión a la religión católica. Y sin embargo, el *Demócrates Segundo* no establece cómo el suceso de la predicación se lleva a cabo ni qué tipos de estrategias discursivas y no discursivas son pertinentes en esta etapa, por lo que el progreso que se hace a partir del primer capítulo y que favorece al panorama íntegro del proyecto evangelizador, se interrumpe en este punto. Dado que el *Demócrates Segundo* guarda silencio respecto a la tercera fase de la evangelización, y el lector es obligado a hacerse un número de preguntas sin contestación, es pertinente examinar por qué existe esta afonía textual.

Si el ideal al que se aspira es la conversión de los indígenas es imperativo preguntarse si interesa callar en este momento del programa de trabajo. La fase tres habla de una experiencia superior a la que expresan las fases uno y dos y, sin embargo, la primera acapara la atención del autor en su mayor parte. ¿Es esto indicativo de que la ambición del proyecto no es fomentar la vida del espíritu sino la vida civil? ¿Importa

acaso más la acoplación a las leyes civiles de la nación española que cualquier cosa? Importa inquirir si Sepúlveda ansiaba que los indígenas se convirtieran de corazón y alma a la religión y la aceptaran con fe e intelecto, o sólo añoraba que se sujetaran a la Corona y al gobierno español.

Un número de explicaciones podrían clarificar las reservas de Sepúlveda y habría que repasarlas. Una de ellas podría ser la necesidad de dilucidar concretamente los pormenores de una primera fase más actual y urgente que las demás. La justificación del tiempo requerido para pacificar a las gentes del Nuevo Mundo así como el trabajo que llevaría civilizarles, explican la diligencia del escritor por igual. Cabría contar entre la defensa la exposición prolongada sobre la naturaleza de los indios que se elabora para justificar el intervalo de dominación. No obstante, aun estas explicaciones no satisfacen las interrogantes. Los motivos son solamente destellos o fulgores que remiten a una realidad intuida pero, con todo, inaprensible. La clave de todo radica entonces en investigar concretamente si Ginés de Sepúlveda favorecía la civilización indígena y no la cristianización al poner bajo el lente aquellos pasajes y citas del *Demócrates Segundo* y de otros textos en donde esto se clarifica. Nos proponemos examinar entonces cómo aparecen estos dos temas en otros libros del autor para cotejar la evidencia. De esta manera descubriremos si en definitiva la *imitatio* de la fase segunda supone la perfección espiritual o culmina el proyecto en un gran final civilizador.

### **Sepúlveda: entre el dilema de la vida activa y la contemplativa**

Puede sorprenderle al lector el darse cuenta que en los textos de Sepúlveda la imitación, la cual es modo de aprendizaje particular a los bárbaros, no es siempre la práctica que caracteriza a este grupo étnico en forma exclusiva. Por ejemplo, en el

“Demócrates Primero”, la imitación es la conducta propia de los discípulos de Cristo y, por lo tanto, una conducta digna de emular. En el texto se alaba por ejemplo, la dedicación de la María bíblica, la hermana de Marta y Lázaro; se alaba su entrega a Jesucristo por medio de la contemplación. Asimismo se encomia su disposición a escuchar e imitar en todas las cosas al maestro, de “copiar” sus acciones. Se elogia el hecho de que María, a diferencia de su hermana, se interesaba en alcanzar los goces eternos y se sentaba a los pies de Cristo prefiriendo a la vida activa del trabajo y las faenas cotidianas, la vida contemplativa. También se afirma que todos los que decidan seguir a Cristo, deberán vivir de la misma manera, intentando copiar aquello que es excelso con motivo de alcanzar una vida más pura y perfecta.

Pero la vida de los que, imitando a María, se ocupan en el conocimiento de la verdad y en la contemplación de las cosas divinas, es sosegada y serena y, sin comparación, más perfecta, porque, en lo posible, imita aquella que hará verdaderamente felices a los hombres justos y amigos de Dios, cuando abandonen esta vida. (“Demócrates Primero” 158)

Sin embargo, aunque en el “Demócrates Primero” la imitación aparece en una luz noble, es claro que la práctica revela una jerarquía de conductas más o menos deseadas y un cierto grado de subordinación. Tanto en este texto como en el *Demócrates Segundo* aquello que es inferior imita recurrentemente a lo superior, nunca a la inversa, y aquello que humanamente ha logrado un estado más excelso o privilegiado, es digno de ser imitado.

Conviene señalar aquí la referencia de Sepúlveda al libro sexto de “Los Morales” de San Gregorio: “En María, que sentada a los pies de Cristo le escuchaba, está

sobreentendida la vida contemplativa . . .” (“Demócrates Primero”159). María, si observamos, imitaba al gran modelo en las Escrituras que es Cristo. No obstante, la discípula de Jesús a la vez era objeto de imitación. Su comportamiento había sido modelado por el maestro y, por ende, podía ser ejemplo para las personas que entraran en contacto con ella. Se dice en el mismo libro: “. . . la vida de los que, imitando a María, se ocupan en el conocimiento de la verdad y en la contemplación de las cosas divinas, es sosegada y serena y, sin comparación, más perfecta . . .” (158). María aparece como paradigma en virtud de lo que había llegado a ser con el tiempo y en compañía de Jesús. Sería siempre un modelo de piedad para aquellos que no hubiesen adquirido un carácter ideal y que en comparación, se encontrasen en un escaño inferior.

A través de lo que en su texto es una apología a la contemplación, se advierte que la vida de todos aquellos que emularan a los buenos modelos, no importando cual fuese su estatus espiritual, cambiaría en una forma dramática. Trocarían las malas costumbres por unas mejores así como María, al sentarse a los pies de Cristo, había dejado las prácticas pecaminosas y se había convertido en la discípula ejemplar de Jesús. La meta última que persigue la imitación es que los seres humanos se adapten a hacer el bien y abracen una nueva forma de vida acomodándose a una manera particular de desenvolverse. Es un proceso en que se pretende hacer que el individuo aprecie el buen hábito y deteste los malos de modo que se transmitan los nuevos comportamientos a los hijos. Así, con el tiempo, el buen hábito se forma y se pasa definitivamente a las nuevas generaciones. Sepúlveda ratifica en el *Demócrates Segundo* que la guerra persigue “reportar un gran bien a los vencidos” para que imitando y aprendiendo el “valor de la

dignidad humana, se acostumbren a la práctica de las virtudes” (27). La *imitatio* suponía una práctica ventajosa y de crecimiento.

La meta de la mimesis, no obstante, es transformar a los bárbaros en hombres civilizados y la voz de Juan Ginés de Sepúlveda atestigua cuán funcional es el sistema establecido de pacificación.

. . . quienes se han mostrado dóciles a los sacerdotes . . . tanto se diferencian de su primitiva condición, como los civilizados de los bárbaros, los provistos de vista de los ciegos, los inhumanos de los mansos, los piadosos de los impíos, en una palabra, y para decirlo de una vez, casi cuanto los hombres de las bestias. (*Demócrates Segundo* 38)

En la experiencia americana, la práctica emulativa daba clara evidencia de rendir buenos resultados y, con todo, la pregunta que parece esencial es si la *imitatio* promueve verdaderamente la actualización de la vida espiritual del amerindio. Como señalamos anteriormente, es necesario determinar si el aspecto civilizador es el que más interesa en el plan que se bosqueja para América o si por el contrario, importa ante todo la espiritualización. Necesitamos llenar los vacíos textuales que refieren a la última fase con los gestos sepulvedianos que explican lo que no se dice en palabras.

Los textos que más nos ayudan a determinar las preferencias de Sepúlveda son aquellos en donde discurre sobre la vida activa y la vida contemplativa porque allí sopesa los beneficios resultantes de las dos. En estos considera la vida empleada en el servicio del Estado (vida activa) y la vida empleada en los asuntos religiosos (vida contemplativa) destacando las dos formas en que la virtud puede ser alcanzada. El “*Demócrates Primero*”, un libro que no trata necesariamente el caso indígena pero cuyas conclusiones



iluminan respecto a qué estilo de perfección es realizable y deseable en el ser humano, es uno de estos textos. En términos generales, se aborda allí la cuestión que estaba generando polémica entre los cristianos del tiempo del autor: si era conveniente o no aplicarse a tareas que afectaran la devoción del creyente y que fueran ajenas al ámbito espiritual.

Se recordará que los estudiantes de la antigua institución educativa en Bolonia, el Colegio de San Clemente, centro del saber en el que el propio Sepúlveda se educó, insistían en que las personas que procurasen perfeccionarse espiritualmente debían abstenerse de ir a la guerra. Siendo que Cristo mientras había caminado entre los hombres, había aguantado toda suerte de injurias y predicado en contra de la violencia, los estudiantes que contemplaran enlistarse en el ejército, debían renunciar a las armas. La vida de la fe era incompatible con la vida activa y militar. La guerra contra los turcos, principales enemigos de la nación en ese tiempo, era incompatible con la vida del espíritu.

Sepúlveda en su “Demócrates Primero” intenta sofocar la polémica argumentando que se necesita hacer una revisión de lo que se considera propio del cristianismo. Propone entablar un diálogo con el lector en el que le demuestre qué armoniza con la vida contemplativa y qué conductas son aceptables dentro del círculo de la fe. Además de hallar compatibilidad entre la guerra y la religión, procura convencer respecto a la superioridad de uno de los dos modos de vida, el activo o el contemplativo.

Debemos señalar que en el “Demócrates Primero”, la hegemonía de la contemplación parece ser indiscutible. Se afirma de manera contundente que “la contemplación es mucho más excelente que la acción” (159). Puesto que “imita aquella

[existencia] que hará verdaderamente felices a los hombres justos y amigos de Dios, cuando abandonen esta vida”, se reitera que es sin comparación más perfecta que la activa (158). La teología, como ciencia de por sí noble, se aplica al conocimiento de la verdad y de las cosas divinas (160). Por lo mismo, ennoblece a aquellos que con diligencia se ocupan de ella olvidándose de las ocupaciones mundanas necesarias de las cuales tienden a ocuparse los miembros de la familia humana. A causa de esto, se arguye que dedicarse a lo espiritual es mucho más útil.

No obstante, la aparente superioridad de la espiritualidad también es cuestionada en el mismo texto. Se declara que la vida contemplativa depende grandemente de la activa para llevarse a cabo y que virtualmente no puede realizarse sin ella. Aunque algunos podrían dedicarse a la contemplación de las cosas espirituales y llevar así una vida más perfecta, otros necesariamente tendrían que proveer para su sustento; y no tan sólo para el suyo, sino para el de los desamparados, siendo que el auxilio al necesitado es tarea del cristiano. La vida contemplativa es, sin duda, privilegio de muy pocos.

En el relato bíblico donde se compara la vida activa y la contemplativa, Marta atiende a las tareas cotidianas que hubieran realizado los criados y criadas de una casa. Tiende la mesa; prepara la comida. Mientras tanto, María escucha a los pies de Cristo las enseñanzas que el maestro quiere brindarle. Pero de la misma manera en que Marta cuida de un aspecto del hogar mientras María atiende otro, se arguye que un vínculo de dependencia existe entre los dos tipos de existencia: el secular y el espiritual. Sin dejar de operar, la vida activa habilita ininterrumpidamente el asueto de la vida contemplativa. Por ello, se hace indispensable la existencia mundana y no se la puede espolvorear de juicios negativos: “En cuanto a la vida activa, no sólo debe ser aprobada, sino que aun es

necesaria para mantener la sociedad natural de los hombres” (“Demócrates Primero”159). La función social de la vida terrena se reivindica a tal punto frente a la vida contemplativa, que en el “Demócrates Primero” no podemos concluir si el autor privilegia la vida del espíritu sobre la vida activa.

En “Del reino y los deberes del rey”, obra que el autor estaba escribiendo desde 1554 y que es posterior al “Demócrates Primero”, la estimación por la vida activa parece ser aún más manifiesta. El autor señala la utilidad y productividad que acarrea a cualquier persona el estilo de vida mundano. Advierte lo siguiente:

. . . aunque inferior en dignidad, sin embargo es más fructuosa que la contemplativa, tanto para la nación como para cada uno de sus habitantes, según testimonia San Gregorio, quien en el libro sexto de su obra *Moralia* dice que la vida activa es semejante a una de las dos hermanas, Lía, mayor en edad, legañosa en verdad, pero fecunda; en cambio, la contemplativa es semejante a Raquel, hermosa pero estéril. (55-56)

Al traer a colación la referencia bíblica acerca de las dos hijas de Labán, Raquel y Lea, quienes eran esposas de Jacob, Sepúlveda pone a prueba un argumento que favorece el beneficio sobre la improductividad. Al relatar la historia de Raquel, nos comenta que su belleza la hacía codiciable a los ojos de Jacob. El patriarca llegó a amarla más que a su hermana Lea en razón de su deslumbrante belleza. Sin embargo, mientras Raquel no podía concebir porque era estéril, Lea, la menospreciada, era fecunda. El pasaje permite reflexionar sobre el valor de las cosas espirituales frente a las mundanas.

En la comparación de las mujeres de Jacob, la preferencia por la utilidad (la fecundidad), sobre la belleza (el bien), como se la ha asociado a lo largo de la historia,

representa el valor de lo fructífero sobre el deleite espiritual. En términos generales, tanto la vida activa como la contemplativa poseen dignidad pero la vida activa ofrece un beneficio que se estima en razón de su inmediatez. El aspecto espiritual del ser humano es de vital importancia para esta vida y va a tener su premio en el futuro venidero pero se explica que

el puesto de honor más próximo se otorga al esfuerzo de la voluntad, el cual es mayor en las empresas arduas—de las cuales nos apartan los trabajos, los peligros y las varias dificultades—, que en el ocio de la contemplación, la cual, por su naturaleza, honestidad y belleza, atrae a los ánimos para gozar con gran fruición de ella. (“Del reino” 56-57)

Una vez más, en este otro texto, Sepúlveda elude tomar una posición completamente a favor de la vida del espíritu al verse confrontado con dos alternativas. Se niega a afirmar que la vida contemplativa sea la elección más digna para el ser humano y deja sin definir una cuestión que merece su cuidadosa atención. Se conforma con decir: “yo dejo el asunto sin resolver” (“Del reino” 56), esperando, que personas que exhiban más prudencia que él, decidan la cuestión.<sup>70</sup> Así, quedamos con la impresión de que en lo que concierne a las posibles vías de lograr la virtud, la indecisión predomina en los textos del pensador.

La discusión que se realiza sobre la vida activa y la contemplativa no es contundente respecto a cuál es el mejor tipo de existencia. Sin embargo, al examinar otros escritos en los cuales la referencia directa no es la vida del cristiano europeo sino la del infiel o el judío, se observa un posicionamiento rotundo y categórico. Las declaraciones

---

<sup>70</sup> Sepúlveda: “Personas más doctas decidirán si en las mismas circunstancias tienen más méritos ante Dios los que llevan una vida activa y sobresalen en virtudes morales que los que llevan una vida contemplativa y sobresalen en virtudes de la inteligencia” (56).

de sus cartas principalmente, no dejan lugar a dudas de que la contemplación no es imprescindible para alcanzar el perfeccionamiento del espíritu. Al menos en lo relativo a las gentes que no participan de la fe cristiana, la meditación no es partida para la virtud.

En la carta que Sepúlveda le escribe a Pedro Serrano, Abad mayor y Canónico de Alcalá, en respuesta a la petición que le hiciera de revisar el libro que había escrito sobre Aristóteles, “Comentario al Primer Libro de la Ética”, el autor cordobés declara que los no cristianos pueden encontrar la salvación, y de hecho la encuentran, sin llevar una vida de recogimiento y meditación. La base de tal afirmación la encuentra en lo que han dicho los teólogos respecto de la salvación de los judíos y gentiles en el Antiguo testamento.

Según Santo Tomás, a quien Sepúlveda cita en la carta 62 del libro séptimo del *Epistolario*, los gentiles que vivían antes de la llegada de Cristo, se hacían partícipes de la salvación por medio del cumplimiento de la ley natural; no porque cumplieran la Ley de Moisés. Los judíos, por otra parte, satisfacían los requerimientos de la ley mosaica porque estaban familiarizados con sus preceptos y porque se les había dado como patrimonio exclusivo en el Sinaí. Se salvaban cumpliendo la ley que Dios le había dado al líder israelita para que fuese señal entre los que consideraba su pueblo. Sin embargo, en la misma carta se indica que como afirmó San Pablo, la ley mosaica “no está en vigor más que para aquellos que viven dentro de la Ley” (225). Esto significa que no importando el carácter redentor adjudicado a la ley, esta no salva excepto a quienes entraron una vez en la confirmación del pacto de Moisés.

Si los gentiles en los tiempos del Antiguo Testamento no eran tributarios de la ira divina por su desconocimiento de la Ley, antes eran redimidos a través del estatuto natural, Ginés de Sepúlveda discute que lo mismo ocurre con los infieles del XVI; de allí

su silencio en la última etapa de su proyecto de evangelización. Sostiene en su carta que por lo expuesto por San Agustín en la misiva al Presbítero Deogracias donde señala: “[d]esde el principio del mundo todo aquel que conoce a Dios, de cualquier modo que sea, y lleva una vida piadosa [sic] y santa en conformidad con sus preceptos, no importa dónde ni cómo, indudablemente consigue la salvación” (225), hay otros modos de alcanzar la virtud aparte de la contemplación, los cuales redimen al hombre. En el pasado, los gentiles no debían preocuparse sino por efectuar la ley natural porque la condición de su salvación no estaba en una vida de recogimiento sino en la satisfacción de la ley originaria cuyos preceptos generales estaban en consonancia con la Ley de Moisés. Por lo tanto, había que entender que no existe una sola forma de perfeccionarse, sino dos vías establecidas desde el comienzo del mundo para todos los hombres, ideadas por la Providencia.

El autor de Pozoblanco le recalca al Abad mayor lo insensato que es afirmar que solamente los que cumplían con las ordenanzas de la ley de Moises, se salvaban en los tiempos del Antiguo testamento. El hecho es que Dios se había propuesto que la humanidad entera llegara al conocimiento de la verdad; no meramente los judíos que conocían de primera mano los principios específicos del gobierno espiritual del Dador de la Ley. Dios, prudentemente había arreglado para que todos se salvaran y poseyeran aquellas “gracias suficientes para su salvación e [inspiraba] en el alma de todos los hombres el conocimiento de los preceptos que [debían] cumplir para conseguirla, amándolo y reverenciándolo” (225). Por lo tanto en su carta, Sepúlveda evita parcializarse en favor de una vida de recogimiento. Razona que si la humanidad se hallaba naturalmente predispuesta a venerar a Dios y no todos contaban con el privilegio de la

religión verdadera, tampoco la humanidad sería juzgada en cuanto a la rectitud y moralidad prescrita por la Ley. En lo referente a hacer méritos mediante una vida piadosa y contemplativa, pocos hallarían el indulto de esta manera.

Gracias a su estudio de las obras de los principales teólogos, llega a asegurar que la cuestión de la preparación espiritual es superflua en la discusión de la salvación de los infieles. Por un lado, porque si estos cumplían con la ley natural de la cual estaban enterados, no era indispensable que se les exigiera algo más que sus demandas. Por otro, porque ni aun los judíos satisfacían las condiciones de la ley divina. Sepúlveda se pregunta en la carta que dirige al Abad mayor, cuántos de los judíos profesos del Antiguo testamento poseían un claro discernimiento de la misión de Jesucristo y de la fe. Se responde a sí mismo que ninguno, porque no había posibilidad de que comprendieran a cabalidad la misión del Hijo de Dios. Según lo establecían los teólogos, no tenían una noción indubitable de la obra que había venido a realizar Cristo entre los hombres. Los judíos, evidentemente, se salvaban con un “conocimiento somero de Dios y no necesitaban una fe clara y razonada en Cristo” (230). Por consiguiente, era forzoso concluir que nadie estaba obligado a cumplir al pie de la letra el Decálogo moral siendo que los mismos beneficiarios de la Ley habían faltado a sus requerimientos por ignorancia.

Las aserciones anteriores urgían a examinar la evidencia, a considerar que la observancia de la Ley mosaica no era *conditio sine qua non* para la excelsa virtud. Comoquiera se examinara el hecho, tanto judíos como gentiles gozaban de redención pese a tener un conocimiento insuficiente de la sabiduría divina: los gentiles obedecían una ley (la natural) que no revelaba completamente a Jesucristo, y los judíos, no obstante

y su fracaso en comprender a Aquel a quien apuntaba la Ley, eran bendecidos por guardar insuficientemente los mandamientos. Tales razonamientos dan pie para que el autor de Pozoblanco haga una aseveración atrevida: alcanzar la perfección espiritual no es asunto de vital importancia. Si los israelitas no se perfeccionaron espiritualmente pese a que poseían los estatutos sagrados, el resto de la humanidad que no los conoció puede salvarse sin ellos. La postura fundamental que se asume es: no importa la Ley de Moisés, importa la ley natural porque es la ley que todos los seres humanos comprenden y conocen. Engloba de por sí los estatutos que posee el Decálogo.

En la carta a Pedro Serrano que venimos discutiendo, Sepúlveda hace notar que el que practica la ley natural ya ha practicado la Ley mosaica en su totalidad. Se dispone de dos leyes que existieron desde los orígenes del mundo y que fueron ratificadas en la venida de Jesucristo: La ley natural, “infusa en nuestra mente, imagen grabada en el entendimiento humano de la Ley eterna, que señala la pauta de la justicia y virtud a todas nuestras acciones” (225), y la Ley mosaica. Esta última a los ojos de Sepúlveda se halla contenida en la ley natural puesto que la primera toma su fundamento de ella. La ley natural es perfecta. De no ser así no podría afirmarse que los que la cumplieron encontraron la salvación como los que atendieron principalmente a la ley mosaica. Tal es la convicción de que la ley natural basta delante de Dios, que el aspecto místico y sobrenatural de la religión no se afirma ser trascendental a la experiencia humana. “Nada de andarse ahora con elucubraciones sobre si el pagano deberá tener la misma preparación que el alma cristiana y se deba dar el fenómeno extraordinario de que Dios expresamente, por medio de un milagro prodigioso, le abra los arcanos de su Fe” (228). Cumplir la ley natural parece ser el equivalente a cumplir la ley del Decálogo.



Leer los textos de los teólogos de esta manera implica concebir la Ley mosaica y los dogmas de la religión cristiana como elementos poco más o menos prescindibles a la conciencia humana. Plantear un proyecto de evangelización fundado en la ley natural más que en la ley de Cristo, supone estimular un plan civilizador más que uno cristianizador. Tenemos la impresión de que la ambición de Juan Ginés de Sepúlveda es promover un proyecto imperial: no destaca cómo se convertirán los amerindios y su proyecto parece desprovisto en muchos sentidos de recubrimiento religioso. La lectura somera de sus textos, podría llevarnos a obviar la complejidad de su pensamiento, pero las influencias intelectuales que definitivamente convergen en el plan ideado para América, nos obligan a repensar sus propuestas. Sepúlveda es un escritor profundamente influenciado por las corrientes de pensamiento de su tiempo, por lo que la erudición moldea su ideología. Pero a la vez es un personaje comprometido con la religión. Hay que analizar de qué manera lo secular cobra sentido dentro lo espiritual.

### **Ente textos y subtextos: las raíces naturalistas del pensamiento de Sepúlveda**

Definitivamente, una de las figuras destacadas que influye desde temprano en el joven Ginés de Sepúlveda es Pietro Pomponazzi (1462-1524). Filósofo italiano, líder del grupo de Padua, se dedicó por muchos años a estudiar el pensamiento de Aristóteles, y es vital en la visión del mundo y de la vida a la que se suscribe el cordobés.<sup>71</sup> Su concepción naturalista del hombre, especialmente, pervive en los escritos del autor de Pozoblanco así como muchas de sus ideas sobre religión pues Pomponazzi llegó a ser su maestro. Sin duda el desconocimiento del aspecto sobrenatural de la religión se debió a la influencia de este pensador.

---

<sup>71</sup> Ginés de Sepúlveda se convierte con el tiempo en uno de los más reconocidos especialistas en el pensamiento aristotélico, por lo que se puede ver la influencia que el profesor tuvo en él. Llegó a traducir *La política* al latín.

Pomponazzi no mostraba verdadera fe en lo sobrenatural sino en lo natural. Insistía en que Dios, aunque causa última de todo cuanto existe, no actuaba directamente en el mundo natural. Tenía más bien ciertos agentes que se ocupaban de estos asuntos. Dios se hallaba tan lejos de los seres humanos que los cuerpos celestes estaban comandados a prodigar a las inteligencias del mundo sublunar las virtudes que les eran útiles para su subsistencia. Esto señalaba el maestro italiano.

Suponemos que aunque Dios sea la causa de todas las cosas, sin embargo no puede operar, según Aristóteles, en este mundo sublunar excepto por mediación de los cuerpos celestes como instrumentos necesariamente requeridos para la producción y conservación de estas cosas sublunares.  
(citado en M. Granada 130)

De acuerdo al *De Naturalium Effectuum causis sive de Incantationibus* (1520), obra donde trata de hallar respuesta a los problemas religiosos y filosóficos de su tiempo y de donde proviene la cita anterior, resultaba lógico que si lo divino no participaba directamente en los asuntos terrenales, debía tener “coagentes” que suplieran las exigencias del mundo de los humanos. Estos derramaban naturalmente las virtudes a lo largo y ancho de la superficie de la tierra para beneficio de los hombres.

Sin embargo, los cuerpos celestes a la vez dispensaban estas virtudes sobre individuos con cualidades especiales los cuales favorecían al resto del pueblo. Los llamados “sabios” pertenecían a una clase privilegiada cuyo deber destacaba sobre el resto de los mortales, según es aparente en el *De Incantationibus*.

Suponemos en tercer lugar que al igual que lo que está después del hombre depende del hombre, también en el conjunto de la naturaleza humana unos

hombres dependen de otros y una multitud está ordenada con vistas a un individuo o a una multitud más pequeña; esta suposición resulta evidente por la experiencia y por la razón. (citado en M. Granada 127)

La jerarquía de clase presente en el texto de Pomponazzi armoniza perfectamente con los planteamientos desarrollados en el *Demócrates Segundo*. Los seres excepcionalmente creados se encuentran por encima de los seres inferiores, tal como se afirma en el texto de Sepúlveda. El gobierno astral subordinado, está en directa relación con el entorno humano. Pomponazzi habla de un arreglo providencial tal como lo hace el escritor cordobés.

Es imprescindible resaltar que si bien la escritura de Ginés de Sepúlveda recoge el saber de voces extranjeras, opta por lo que ha cultivado a lo largo de sus años: un espíritu mundano capaz de aceptar ideas que contradicen la fe, como han explicado Alvira y Cruz (98). Sepúlveda es el cristiano ortodoxo que mientras puede prescindir de la absoluta regencia de Dios en el mundo, afirma la autonomía de la Providencia. Pero es que la formación de Sepúlveda ha ocurrido en la Italia del Renacimiento, por ello sus libros exhiben las contradicciones propias de la época.

Sus años de estancia en Italia fueron cruciales en su capacitación y le permitieron contaminarse con el criterio pomponazziano. No se puede enfatizar lo suficiente la importancia de Pomponazzi en la constitución de su pensamiento. Este reconocía en Aristóteles una autoridad indispensable no tan sólo en el terreno filosófico sino incluso en el de religión. Por esto, Sepúlveda llega a simpatizar con el pensamiento que

respeto y deja en pie el mundo trascendente de las creencias religiosas, pero por otro no disimula que no necesita de él para fundar y construir la

ciencia, la psicología y la teoría del conocimiento, y aun la misma ética.

Para Pomponazzi cada una de estas ciencias descansa sobre bases propias, autónomas, que han llegado a constituirse independientemente de la forma de la teología. (Cassirer 110)

Sepúlveda no duda en fundar una metodología evangelizadora sobre las bases de los pensadores paganos y de los eruditos de su tiempo, los cuales desconocían el aspecto previsor de Dios. Más bien, desarrolla una teoría del conocimiento de lo divino en que cada una de las primeras fases, e incluso la última, está permeada por la intervención del elemento humano.

Debido a estas influencias, en Sepúlveda persiste una clara tradición providencialista (como venimos diciendo), y, a la par, una práctica escritural divorciada de lo trascendente. Por un lado, sus textos exaltan la previsión de un Creador que todo lo puede y todo lo ordena para bien de sus creaturas y, por otro, le niegan absoluto protagonismo. Se establece en estos textos una tensión. Predominan las influencias religiosas permeadas por un gesto renacentista pagano. Se crea una antinomia que explica porqué privilegia la ley natural sobre la ley mosaica.

Sin embargo, como explica Maravall, lo que pasa es que Juan Ginés de Sepúlveda ha aprendido a ver la vida del ser humano desde el plano natural (*Carlos V* 197). Para él, el hombre es terrenal y se mueve por ende, en el ámbito que le pertenece que es el de la naturaleza. No espera que en el espacio sublunar en el que le toca vivir ocurran hechos sobrenaturales ni milagrosos. Por esto dice que el aspecto místico y sobrenatural de la religión no es trascendental a la experiencia. Repetimos la cita de la carta 62 del *Epistolario*: “Nada de andarse ahora con elucubraciones sobre si el pagano deberá tener

la misma preparación que el alma cristiana y se deba dar el fenómeno extraordinario de que Dios expresamente, por medio de un milagro prodigioso, le abra los arcanos de su Fe” (228). Por qué hay una negativa en sus escritos a persuadir a los indígenas a que acepten la religión, se explica por medio de la carta 62. Sólo un milagro podría reconvenirles a aceptar la verdad. Pero Sepúlveda no cree que sea factible la conversión de los habitantes del Nuevo Mundo mediante la obra del Espíritu Santo. Como dice José Antonio Maravall, prefiere para “los problemas de la vida social, y entre ellos los de defensa y difusión del mismo cristianismo en la sociedad”, los medios naturales (*Carlos V* 197). Por eso podemos explicar su mutismo en relación a la tercera face como producto de sus creencias.

La influencia de Pomponazzi explica claramente el escepticismo sepulvediano porque el maestro italiano tampoco creía en los milagros y no tenía fe en la profecía.<sup>72</sup> Nótese que la razón por la que escribe el *De Incantationibus*, es, aparentemente, para dar explicación de las curaciones y de otros hechos “inexplicables” a la luz del aristotelismo y del naturalismo. Aduce que no existen los milagros o, más bien, que no los realizan los ángeles o los demonios como algunos sostenían en su tiempo. Sustenta la creencia de que todo lo asombroso es causado por una interacción entre los astros y el mundo sublunar. ¿Cuándo se produce un fenómeno prodigioso? Se produce cuando, entre otras causas, los astros actualizan las virtudes ocultas del mundo y cuando constituyen, actualizan, la virtud taumatúrgica de los seres humanos excepcionales (M. Granada 131). Esta idea de

---

<sup>72</sup> Aun la profecía podía atribuirse a la influencia de los astros. Así lo observa en el *De Incantationibus*. “Parece, pues, más razonable decir según nuestras suposiciones, que tales profetas lo son por la disposición de los cuerpos celestes como causa eficiente, como prueba claramente el hecho de que los astrólogos, al ver su genitura, predicen a partir de los astros que tales sujetos serán profetas y adivinos [...] y muchas veces, antes de que tales individuos nazcan, los astrólogos anuncian que nacerán profetas y adivinos” (citado en M. Granada 132).

lo ubicuo natural prevalece en gran medida en los escritos de Sepúlveda porque la intervención de los entes excepcionales en los propósitos del mundo, es estricta manifestación del orden universal propuesto por Pomponazzi.

La concepción predominantemente naturalista que abraza Sepúlveda y que revela la separación que media entre lo natural y lo sobrenatural, se hace extensiva a los ámbitos religioso y civil. Las leyes naturales han devenido en leyes sociales, arguye el escritor de Pozoblanco. Han sido establecidas mediante el sistema político y jurídico. Pero este sistema se halla separado del religioso y es autónomo en sí mismo. Cristo, afirma, quiso establecer esta separación cuando dijo: “Mi reino no es de este mundo.” Puesto que existe una línea de demarcación entre los dos, el ser humano es responsable por conservarla y también por sujetarse a las prácticas y creencias que son característicos de los dos sistemas. Sin embargo, puesto que el mundo, llámese terreno o sublunar, es al que propiamente pertenece el ser humano, debe conseguir perfeccionarse en este ámbito en primer lugar. La naturaleza reclama su propio estudio y el hombre es atraído como por una fuerza a comprender los secretos de la misma. De allí que lo sobrenatural entre en un segundo plano en lo que a los intereses humanos se refiere.

Alvira y Cruz expresan adecuadamente el pensamiento de Sepúlveda cuando dicen:

Sepúlveda demands that we take into account the relevance of what corresponds to human nature, and the need to use the channels and faculties peculiar to this nature to bring it to its proper perfection. Natural perfection, and the means of achieving this, had not been abolished or substituted by Christian perfection and its means. Man, by virtue of his

nature, is called to a specific fullness—civilization, *humanitas*—and in order to attain this, needs to draw on specific means (virtues, sciences, arts).

Faith is not sufficient in itself, and its humanizing action is limited.

Together with the dignity which comes of being the intended recipient of supernatural gifts, man possesses another type of dignity, arising out of the fact that he bears the values of human fullness. Both forms of dignity must be reflected in the order of human affairs; both forms of dignity should influence this order, and have consequences for it.

Sepúlveda exige que tomemos en cuenta la relevancia de lo que corresponde a la naturaleza humana, y la necesidad de utilizar los canales y las facultades propias de esta naturaleza para llevarla a su propia perfección. La perfección natural, y los medios para lograrla, no habían sido abolidos o sustituidos por la perfección cristiana y sus métodos. El hombre, en virtud de su naturaleza, está llamado a una plenitud específica—la civilización, la *humanitas*, y con el fin de lograr este objetivo, tiene que recurrir a medios específicos (las virtudes, las ciencias, las artes). La fe no es suficiente en sí misma, y su acción humanizadora es limitada.

Junto con la dignidad que viene de ser el destinatario de los dones sobrenaturales, el hombre posee otro tipo de dignidad, surge del hecho de que tiene los valores de la plenitud humana. Ambas formas de la dignidad deben reflejarse en el orden de los asuntos humanos; ambas formas de la dignidad deben influir en este orden, y tienen consecuencias para él. (101)

La cita de Alvira y Cruz testimonia respecto del naturalismo de Sepúlveda. Nos damos cuenta que aunque este no descarta la importancia de perfeccionar el aspecto espiritual del hombre, propone un orden de prioridades en donde la religión no encabeza dicha lista. Dios, por su acto creador, ha provisto que todas las creaturas le conozcan a él, es la premisa de la que parten algunos frailes como Las Casas. Pero la propuesta de Sepúlveda es que el hombre no se interese primordialmente por alcanzar la esfera sublime sino por dominar la suya propia, la natural.<sup>73</sup> La finalidad última no viene siendo Dios sino la complacencia de la propia esencia humana. Unas corrientes renacentistas homocéntricas prevalecen sobre sus convicciones religiosas más tradicionales. Frente a la idea providencial que dicta que en “el ámbito personal, los actos individuales tienen que preferir este proyecto espiritual frente a cualquier motivación material contingente” (Cárdenas 171-172), el autor del *Demócrates Segundo* favorece el afianzamiento del propio ser.

En el caso de los indígenas no se trataba meramente de buscar la autoafirmación sino de perfeccionar la naturaleza deficiente. Antes de buscar la virtud espiritual deben superar los desajustes del comportamiento. Desde el punto de vista de Sepúlveda todos los obstáculos morales presentes en los indios debían desaparecer a fin de que entrara la fe. Así lo explica en el “Del reino”:

. . . me refiero al género de felicidad que puede existir en esta vida mortal, que consiste en el ejercicio de la virtud, sin impedimento alguno, y que es

---

<sup>73</sup> Nótese que Pomponazzi también se contenta con una esfera de existencia más humana que divina. No cree en la inmortalidad. Considera que no hay que esperar en la eternidad para recibir el premio que merecen el vicio y la virtud. De una forma, ya el hombre participa de inmortalidad a través de la ocupación del pensamiento que toca lo inmaterial. Por lo tanto, si se ha de practicar la virtud habrá que hacerlo por la recompensa que ella produce ahora, mientras se vive en la tierra. No hay que esperar en goces futuros si ya los tenemos (Kristeller 223-224).



la entrada hacia aquella eterna, de la que gozan las almas justas con la visión y contemplación de Dios, que es el último fin hacia el cual debe tender toda la vida del cristiano. (55)

La “humanización” indígena, en muchas maneras, precedía la evangelización. Era un paso obligatorio hacia la cristianización. El ser en forma figurada, tenía que sumergirse en las aguas europeas, para alcanzar la adecuada estatura humana. Luego debía reaparecer con una esencia repotenciada e iniciar así su conversión.

El pensamiento sepulvediano produce un agudo contraste con el pensamiento lascasiano porque el fraile dominico defiende la adaptabilidad del indio al modelo europeo que está libre de impedimentos. Ante la tarea cristianizadora, le parece que sólo resta la integración inmediata del sujeto indígena a las estructuras formales de la religión. Su naturaleza y costumbres no suponen un problema para su fe. En realidad, frente a la causa de la evangelización, se muestra optimista de que lo espiritual cuidará del aspecto humanizante, si hace falta depurar las costumbres.

Por lo que encontramos en los escritos de Sepúlveda, no parece evidente que los indígenas alcancen de forma inmediata la estatura espiritual que están llamados a poseer junto con la dignidad humana. Se habla más de la virtud cívica que de la espiritual, como hemos visto hasta ahora. Pero el problema indígena es más complejo que lo que supone Las Casas, cree Sepúlveda, porque como indican Alvira y Cruz, a sus ojos, las facetas religiosa, política y antropológica del problema del indio requieren una solución pluralista (98). Remediar las carencias existentes entre los amerindios exige tiempo. También exige determinación; hay que superar las costumbres pasadas. En el *Demócrates Segundo*, no se da ninguna seguridad de que con los amerindios se pueda llevar a término

la última etapa de cristianización. Los esfuerzos se concentran en las dos primeras fases y en procurar la virtud cívica que aprovecha a los intereses de la nación.

### **Chapter 3:** Espíritu o ingenio: dialécticas del Nuevo y del Viejo Mundo

Terminada la conquista del Nuevo Mundo, se esperaba que América llegara a un entendimiento con Europa de modo que pudiese vivir de acuerdo a los términos que planteaba la civilización del Viejo continente. Los españoles, ya lo hemos visto con Ginés de Sepúlveda, estaban ávidos de encontrar soluciones a los problemas que enfrentaban con los indios los cuales eran de diversa índole: enseñanza de la cultura, posesión y dominio de tierras, cristianización, etc. Para resolver la dificultad de la propagación de la fe católica, religiosos como Bartolomé de Las Casas propusieron utilizar la retórica. ¿Qué la hacía tan importante a los ojos de estos clérigos? Era la única forma que consideraban conveniente para llevar a los hombres a Dios. Las Casas tenía plena conciencia de que no eran asuntos humanos los que debían enseñar en las tierras americanas, sino divinos, pero estaba convencido de que la capacidad del indígena era tal que se podía salvar cualquier divergencia temporal que surgiera debido al choque con la manera de percibir la realidad europea. Ciertamente, no veía ningún impedimento o inadaptabilidad de parte de los amerindios para aceptar el mensaje o adecuarse a la religión europea. Por eso insistía, a diferencia de Sepúlveda, en que se debía comenzar de inmediato con la instrucción evangélica y a propagar un método natural que persuadiera a las gentes de las Indias mediante razones.

Ahora, ¿qué tipo de retórica debía emplearse en la cristianización americana? ¿La persuasiva o la que utilizaba mayormente argumentos para mover al oyente? Es imperativo esclarecer qué era lo que Las Casas proponía para convertir cabalmente a los indios porque en el XVI la retórica varió precisamente los elementos constitutivos a su

discurso y los religiosos tuvieron que decidir qué era más favorable a sus tareas de cristianización, si la retórica argumentativa o la persuasiva.

La historia de este arte permite observar que en determinado momento la retórica combinaba diversas formas (experiencia afectiva y razones) para tener mayor efectividad. Los retóricos de la Antigüedad clásica concedieron a la persuasión un papel protagónico al definir la retórica como lo hizo Isócrates, como *peithous demiourgos*, que traducido es “artesana de la persuasión” o, como lo señaló Cicerón, “discurso diseñado para persuadir.” Para los tratadistas la persuasión, meta de la retórica, exigía la utilización de argumentos pues era claro que no se podía convencer sin demostrar; Aristóteles dice que los argumentos son una especie de demostración y que “nos convencemos más cuando suponemos que algo está demostrado” (*Retórica* 49). Esto estrechaba los lazos entre la retórica, ciencia de la verosimilitud, y la dialéctica, ciencia de la verdad. Por esta razón, Aristóteles aseveró que la primera era “contrapartida de la dialéctica” (45). Si bien podía definírsela como la facultad de descubrir posibles medios *persuasivos* en relación a un tema dado, y la segunda, como el “arte de razonar sobre todo problema que se proponga a partir de cosas plausibles” según lo definió Alberto Bernabé en su prólogo a la *Retórica* de Aristóteles aludiendo a la definición que el mismo Estagirita ofrece en los *Tópicos* (45), ambas referían a saberes comunes y no estaban supeditadas a alguna ciencia determinada.

La relación entre la dialéctica y la retórica, aunque avistada por los antiguos, fue desarrollada plenamente por Aristóteles. Según Roberto Rojo, frente a la argumentación lógica que caracterizó al pensamiento filosófico se “alzó otro modo de buscar la verdad, esclarecer razones, fundamentar las tesis y . . . lograr la adhesión o el convencimiento del

destinatario de la argumentación” (492). Ese modo fue iniciado con Platón, pero fue Aristóteles quien lo fundamentó científicamente en sus obras *Retórica* y *Tópicos* (492).

En el siglo IV Aristóteles definió la retórica como la facultad de descubrir posibles medios persuasivos en relación a un tema dado mediante las tres formas principales que componen esta disciplina, a saber: el *ethos* (o comportamiento del orador), el *pathos* (la estimulación de las emociones en el oyente) y el *logos* (los argumentos). El equilibrio que había entre estas tres partes, creía el Filósofo, era lo que hacía efectiva la persuasión retórica. No obstante, este aparente equilibrio se vio comprometido a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, cuando el intenso movimiento de reforma de la retórica protagonizado por Rodolfo Agricola, Philipp Melanchthon, Juan Luis Vives, Omer Talon y Petrus Ramus, disoció la parte argumental y emocional del discurso retórico (A. Martín, *Retórica y literatura* 25). A partir de ese momento, la disciplina perdió la parte argumentativa ya que esta pasó a la dialéctica por medio de la *inventio* y la *dispositio*, y empleó, en cambio, el adorno que fue transformándose luego en un arte literario.

Este cambio afectó decididamente la práctica de la retórica eclesiástica o sacra en el Nuevo Mundo y en la Península. En esos dos lugares la retórica se reestructuró de manera distinta porque los religiosos afines a los ejercicios retóricos, pronto comenzaron a insistir ya sea en la importancia de los argumentos y a enfatizar este aspecto resueltamente en sus documentos, como fue el caso de Bartolomé de Las Casas, o a darle prioridad a las emociones, este fue el caso de fray Luis de Granada. Estos religiosos que escribieron tratados sobre predicación; fray Bartolomé de Las Casas redactó el *De unico modo* y fray Luis de Granada la “Retórica eclesiástica”, delinearon las preceptivas

retóricas de manera que cumplieran el objetivo que tenían en mente, la conversión cabal de los in/fieles a la religión católica. Sus obras revelaron los primeros esfuerzos por lograr la verdadera devoción entre los creyentes y la conversión entre los paganos.

Sin embargo, hay que preguntarse, ¿qué motivaba a unos y otros a inclinarse por un tipo de retórica argumental o persuasiva? Es claro que en la España de los siglos XVI y XVII, el modelo retórico sacro busca principalmente la compulsión del oyente por medio de las emociones, mientras que en el Nuevo Mundo, como se verá más adelante, el énfasis se coloca en la argumentación. Fray Luis de Granada cuya “Retórica eclesiástica” sienta la base para los tratados dirigidos a los predicadores en España, señala la manera de persuadir a las personas a la religión:

La ruda y necia muchedumbre ha de ganarse con largas oraciones; pues para que ella no solo sepa y entienda, sino que haga lo que queremos, importa aterrarla y conmoverla, no solamente con silogismos, sino tambien con afectos y con un gran golpe de elocuencia, la cual pide, no un razonamiento breve y angosto, sino acre, vehemente y copioso. (507)

El fraile dominico en su “Retórica eclesiástica” afirma una y otra vez que la *actio* es la parte más importante de la predicación; primero, porque está convencido de que el público debe sentir más el llamado al corazón que escuchar argumentos y razones y, en segundo lugar, porque entiende que la audiencia europea a quien van dirigidos los sermones, conoce su obligación de obrar bien y no necesita que se le expliquen los principios de la fe.

Como sostiene Gwendolyn Barnes-Karol en “Religious Oratory in a Culture of Control”, la época en que se escribe el tratado de Granada es de profunda tensión para la

Iglesia Católica. La amenaza del luteranismo, el calvinismo y el protestantismo, más allá de hacer peligrar el orden social, descubre la base arenosa sobre la cual se han edificado los principios cristianos. La Iglesia se ve motivada a recurrir a un plan agresivo en la instrucción bíblica de los fieles, instrucción que es reforzada por el Concilio de Trento (1545-1563) como vimos en el primer capítulo, y donde se establece un programa para la enseñanza de la doctrina, la predicación y el catecismo. Pero la retórica dominante llega a enfatizar la emoción más que el intelecto porque lo que se pretende a través de los recursos tendentes a la modificación de los estados de ánimo y del contenido del sermón, es modificar la conducta de los oyentes. Es decir, hacerles ver que deben practicar las virtudes cristianas con las cuales ya están familiarizados.<sup>74</sup>

Para Granada el propósito de la retórica eclesiástica es netamente pragmático. Esto la diferencia de la ciencia dialéctica. Mientras esta última pone énfasis en *entender*, la disciplina retórica persigue la actualización de los hechos. Granada señala en su “Retórica eclesiástica” lo siguiente:

El fin de una y otra ciencia es el mismo . . . El fin de entrambas es persuadir y hacer creer lo dudoso, para lo cual se valen de diversas razones y argumentos. Pero ambas tienen cuestiones desemejantes, distintos oyentes, y siguen también diferente manera de hablar. Porque como unas cuestiones se ordenan para entender, otras para obrar; y por eso aquellas se llaman especulativas, estas prácticas; la dialéctica se versa más en las

---

<sup>74</sup> Este aspecto de la retórica que hemos enfatizado en el primer capítulo lo expone apropiadamente Manuel López-Muñoz en “La *actio* en algunas retóricas eclesiásticas neolatinas.” Dice: “Si el cristianismo asume que el hombre nace con el pecado inscrito en su naturaleza, y que su obligación es desembarazarse de los efectos negativos de ese pecado para buscar el premio supremo, bien podremos entender la importancia que cobra el conjunto de técnicas, destrezas, conductas y saberes encaminados a conseguirlo, o a ayudar a los demás a conseguirlo. Tal es la definición normal de la Retórica eclesiástica, hablar bien en público para que los oyentes, los fieles, se vean incitados a asumir y desarrollar virtudes y conductas con las que alcanzar la salvación” (“La *actio*” 152).

cuestiones del primer género, y nuestra retórica, esto es, la eclesiástica . . . trata mas veces de las del segundo. Porque . . . siempre intenta persuadir ó disuadir, cuando aparta á sus oyentes de la maldad ó los excita al amor de la virtud y piedad. (507)

La intención de la retórica que es propiamente modificación conductual, no puede fallar a propósito de revelar externamente la convicción del espíritu. Debía ayudar a que se produjese el salto de la comprensión de las creencias atesoradas en el corazón a la manifestación de las mismas; debía revelar el triunfo de la virtud sobre el pecado.<sup>75</sup>

Granada, como tenaz defensor del discurso persuasivo, creía que la retórica al igual que la dialéctica utilizaba los argumentos y las razones para convencer pero su fuerza y vigor radicaba mayormente, y esto había que entenderlo bien, en el uso y empleo de las emociones. Hay que notar, que hasta muy tarde en la Edad Media y aun posteriormente, la razón humana ocupó un puesto de marcada preponderancia en los estudios de religión, en los asuntos doctrinales y de revelación. Se pensaba que el conocimiento de la Sabiduría divina se hallaba de alguna manera relacionado al ejercicio de la razón. Por esta causa, San Agustín, cuya línea de pensamiento siguieron muchos tratadistas que como Granada favorecieron las emociones antes que los argumentos, señaló que la lógica era una herramienta valiosa para derivar conclusiones apropiadas en asuntos de fe. Del mismo modo, fray Luis de Granada advirtió que la razón o lumbre

---

<sup>75</sup> Manuel López Muñoz señala que la retórica de los protestantes tiene en ese momento un énfasis distinto. Busca “enseñarle a la gente cómo portarse bien y recordárselo; para ellos, la razón suele bastar a la hora de llegar hasta la fe” (“La actio” 152-153). Sin embargo, para los católicos “hay un momento en el que la razón humana se queda corta, no alcanza a descubrir la Verdad, y necesita la apoyatura de elementos externos a ella; el salto de la razón a la fe no puede ser puramente lógico, no puede obedecer a una convicción argumentativa, sino que es provocado y revela su existencia, no en el discurso, sino en la conducta; no en lo que ocurra dentro de la mente humana, sino en lo que se revela externamente” (153). Los protestantes creerían en los aspectos lógicos del lenguaje y así también favorecerían la comunicación directa con Dios.



natural había sido dejada por Dios para que por ella el hombre no errara y llegara así al conocimiento divino. En su “Breve tratado” aconsejó cómo tratar con los no cristianos: “Y porque los gentiles ántes de su conversion no dan crédito á las sanctas Escripturas, sino á la razon (que es una lumbré natural que Dios infundi6 en nuestros entendimientos . . . por esta via deben á los principios proceder, por mas fácil” (598). No obstante, con esto no quiso dar a entender que la razón fuese el medio más eficaz para convertir a un alma, pues si se tuviese que escoger entre la razón humana y la revelación divina, la revelación divina no sólo sería el canal más apropiado para llegar al conocimiento de Dios y para experimentar una verdadera conversión, sino el único medio.

De alguna manera, fray Luis de Granada tomó una posición con respecto al viejo debate en el que se argüía a favor o en contra de la superioridad de la razón frente al Espíritu. Mientras para algunos el uso de la razón guiaba a la fe, para el fraile dominico la función de la razón no precedía a la misma, antes la corroboraba. En su *Introducción del Símbolo de la Fe*, el tratadista declaró que el Espíritu tenía total preeminencia. El propósito de su libro no era

probar los misterios de la fe por razones humanas, pues la firmeza de ellos no se funda en estas razones, sino en la lumbré de la fe, mediante la cual el Espíritu Santo inclina y mueve nuestro entendimiento a tener por ciertos e infalibles los artículos de la fe, como cosas reveladas por la primera Verdad, que ni puede engañar ni ser engañada.

Mostraba así un aspecto fundamental de la retórica eclesiástica, que al tratar asuntos de origen celestial no utilizaba tanto los argumentos como las emociones, pues si se usaran los argumentos más que los afectos se llegaría a descubrir verdades terrenas, no divinas.

Naturalmente, el medio por el cual los oyentes tenían el privilegio de vislumbrar la Sabiduría era el Espíritu. “Este espíritu [decía Granada en su “Retórica eclesiástica”] da la entereza y santidad de la vida; este levanta llamas de caridad en el pecho del predicador; este enciende una ardentísima sed de la salvación de los prójimos; este excita un tristísimo dolor de las almas que se condenan” (633). Por esta razón el predicador tenía que rogar continuamente por el don divino. Una vez recibido, el efecto del mismo sería absoluto. Presumía que la verdad católica era tan evidente que tan pronto como la verdad fuera revelada por la predicación, las conversiones se sucederían con gran rapidez. En la audiencia, los sentidos de los oyentes serían despertados a través de las emociones haciendo que las personas estuvieran dispuestas a recibir la revelación. Como explicaba Granada en la “Retórica eclesiástica”: “Muchos de ellos tienen tan dispuesto y tan preparado el ánimo, que una chispa que los toque de la palabra divina, al instante se encienden como una pólvora” (505).

En la “Retórica eclesiástica” de fray Luis de Granada la conversión total de los fieles dependía del Espíritu. Era el único medio por el cual los cristianos que se habían descarriado podían volver a la fe. Por lo antes dicho, se puede ver por qué Granada relegaba la razón y, por ende, abrazaba el discurso emocional. A través de los argumentos propios de la disciplina dialéctica se podía probar y convencer respecto a asuntos dudosos, pues los temas de la ciencia eran profanos, no divinos. En cambio, al lidiar con cuestiones espirituales la retórica era capaz de convertir al ser humano.

Si bien para Granada los hombres experimentaban a través de las emociones un tipo de misticismo que les permitía unirse a la Iglesia, para fray Bartolomé de Las Casas las razones y primordialmente las razones debían primar en la predicación, ser el eje del

que partiera todo esfuerzo evangélico puesto que lo racional era propio a la naturaleza humana y era fundamental al método natural que Cristo había venido a instaurar.

Mientras Granada afirmaba que a través de los sentidos no sólo el intelecto debía ser incitado a reaccionar ante el discurso retórico sino todo el ser, Las Casas reiteraba que la instrucción razonada tenía que servir de umbral en la enseñanza espiritual aunque se utilizasen también las emociones. ¿Por qué insistía Las Casas en que la “fe implica asentimiento de la inteligencia a lo que se cree” (*De unico* 29)? Y, ¿por qué afirmaba en el *De unico modo* la trascendencia del entendimiento? Señalaba lo siguiente:

Asentir es lo que propiamente se llama creer; pero creer, según Agustín, es pensar con asentimiento. Y pensar conlleva discurso e investigación de la razón. Luego, para que el entendimiento asienta a todo aquello que pertenece a la fe y a la religión cristiana . . . se requiere necesariamente que se persuada con razones. (29)

¿Se debe deducir a partir del sentido de sus textos que consideraba que los infieles necesitaban convencerse de la verdad? ¿Necesitaban ser persuadidos por medio de argumentos? ¿El Espíritu no era suficiente en asuntos de fe?

En lo que resta de este capítulo intentaremos contestar estas preguntas, las cuales no pueden ser explicadas de ningún modo de forma sucinta. Sin embargo, anticiparemos que aquello que explica por qué Las Casas privilegia las razones sobre el Espíritu tiene que ver con una disposición que considera está presente en todos los seres humanos, por ende, también en los indígenas a cuyo beneficio escribe el *De unico modo*, y que les permite llegar al pleno conocimiento de Dios para ser convertidos a cabalidad. Se trata del *ingenio*. El ingenio es para él el elemento fundamental, la condición necesaria que

provoca en todos los entes los movimientos del ánimo y el movimiento hacia Dios. Hace falta tenerlo o no tenerlo para encontrarse o no en la vía de la conversión.

Debemos señalar que el término *ingenio* en la correcta acepción del período que nos compete, no tiene que ver en lo absoluto con la “chispa” de aquel que es capaz de ver un aspecto jocoso en las cosas y que manifiesta por ello un talento extraordinario para inventar chistes o para hacer reír a las personas (*Diccionario de la lengua española* 1276). Podría ser esta una acepción lo suficientemente moderna como para ser entendida por nosotros, pero inapropiada para los tiempos de Las Casas (Fernández-Corugedo 1). El vocablo más bien, tiene que ver con el ingenio que presenta en su vida de caballero Don Quijote de La Mancha y que Víctor Fernández-Corugedo describe en estos términos: ser “imaginativo, inventivo de realidades que le ayudarán a salir de la pobre y superficial realidad del hacer cotidiano” (1). Asimismo, tiene que ver con ser “creador de nuevas perspectivas” e ingenioso con aquellas necesidades humanas que necesitan ser satisfechas, tal como lo plantea Juan Luis Vives en sus escritos (225).

Este ingenio está relacionado sobre todo con el concepto de razón humana prevaleciente en la época. De hecho, como bien apunta Fernández-Corugedo, ingenio es una palabra que los pensadores españoles que desarrollan la doctrina en torno al término, como Alfonso de la Torre, asocian con el entendimiento. “El ingenio . . . es un *alter ego* del Entendimiento” (222). Pero, ¿qué es propiamente el ingenio? Es una virtud natural, va a decir Las Casas, innata, descubridora de verdades. Relacionado por un lado, como señala Vives, a “la agudeza de la mente . . . el vigor y fuerza de nuestro entendimiento, fuerza que circula en finísimos efluvios luminosos desde el corazón al cerebro . . . la fuerza y el instrumento por el que esa fuerza se manifiesta” (Fernández-Corugedo 239), y

por otro, a esa propensión e inclinación que busca descubrir las verdades netamente espirituales.

Para Las Casas, es este ingenio o entendimiento el que le permite a todos los hombres, no importando su procedencia o nación, ir de una particular dimensión de su existencia a otra. Como se mencionó en el capítulo anterior, para el fraile el hombre se desenvuelve en dos dimensiones: en la dimensión natural y en la dimensión sobrenatural. La primera comprende la vida ordinaria y cotidiana, y la segunda, la vida del espíritu. Es esta faceta sobrenatural la que representa la mayor necesidad del ser humano en el sentido de que los seres, sin excepción, ordenan su vida en base a ella, y es el ingenio el que contiene la clave para acceder a tal dimensión, la cual para Sepúlveda se hallaba fuera del alcance del indígena para los años en que escribía su libro. Mientras el autor del *Demócrates Segundo* sostiene que es posible vivir plenamente la faceta natural sin preocuparse por perfeccionar otra naturaleza que la propia (la humana), Las Casas se interesa por lo sublime.

Ahora, la dimensión sobrenatural por no ser absolutamente conocida (sino entrevista), debe ser descubierta y hecha manifiesta. Por ello, el ingenio intenta “inventar” esa otra realidad espiritual. Es decir, intenta develar la dimensión que está escondida a sus ojos para que se haga real. Asimismo, procura sobreponerse a la mísera experiencia de lo cotidiano para alcanzar esa otra realidad que intuye es muy superior. En ese sentido es que se dice siguiendo a Vives, que “el ingenio tiende . . . hacia cosas más espirituales, fuera de la necesidad cotidiana, hacia lo que tiene mayor prestancia por pertenecer al alma que por pertenecer al cuerpo” (Fernández-Corugedo 225).

De lo anterior se deduce que el ingenio es la clave para entrar en el universo de los misterios divinos. El fraile dominico abre el *De unico modo* señalando que de haber un requisito para que la doctrina evangélica se arraigue entre las naciones indianas, ese requisito debe ser el ingenio. “En suma, dice, hay que admitir que nuestra naciones indianas no sólo tienen diversos grados de inteligencia natural, como sucede en las demás, sino también que todas ellas gozan de ingenio . . .” (13). Este ingenio que les permite inclinarse por las cosas espirituales, no es meramente una facultad que juzga, entiende y conoce. Es, como asevera Cobarruvias en su diccionario *Tesoro de la lengua castellana o española*, “vna fuerça natural de entendimiento inuestigadora de lo que por razon y discurso se puede alcançar en todo genero de ciencias . . .” (505). Y Las Casas no limita este ingenio al plano de las disciplinas y las artes liberales como se observa en las réplicas que escribe contra las doce objeciones de Ginés de Sepúlveda. Si bien es cierto que menciona en la octava réplica, que también en todas estas cosas los indígenas han salido realmente capaces pues es “admirable aprovechamiento que en ellos ha habido en las artes mecánicas y liberales, como leer y escribir, y música de canto y de todos músicos instrumentos, gramática y lógica, y de todo lo demás que se les ha enseñado y ellos han oído” (“Éstas son las réplicas” 377), lo importante es que su ingenio es tal que les permite comprender aun las verdades divinas.

Los indios son de tan buenos entendimientos y tan agudos de ingenio, de tanta capacidad y tan dóciles para cualquiera sciencia moral . . . [que] tanto han aprovechado en las cosas de la fe y religión cristiana, y en las buenas costumbres y corrección de los vicios, dondequiera que han sido

doctrinados por los religiosos y por personas de buena vida, y aprovechan cada día . . . (377).

Destaca de esta manera, que las facultades indígenas les han permitido a los religiosos lograr un progreso en el área espiritual que habían pretendido desarrollar. Se entiende que su ingenio es similar al de los otros humanos.

Este ingenio del que habla Las Casas no armoniza, sin embargo, dentro de la concepción de conversión que maneja fray Luis de Granada. El escritor de la “Retórica eclesiástica” considera que el Espíritu es el medio por excelencia para conocer la realidad espiritual y puesto que lo cree, relega al ingenio a un segundo plano. Si seguimos la lógica de su pensamiento al señalar las diferencias entre la teología especulativa y la teología mística, dos teologías con las cuales se intenta doctrinar respecto al Ser divino, corroboraremos lo anteriormente expuesto. Hablando de las maneras en que conocemos a Dios, reconoce la existencia de una teología más “alta” y “fructuosa” que ninguna otra. ¿Cuál de ellas sobresale? ¿Por qué es superior? Menciona que la teología mística porque el principal maestro de ella es el propio Espíritu Santo. Definitivamente, él inicia un proceso de aprendizaje mediante el cual el estudiante termina aficionándose a Dios y amándole por sobre todas las cosas. Explica de esta manera la teología superior en un sermón dedicado al santo San Francisco:

Y porque el principal maestro . . . es el Espíritu Santo, lo primero que hace es iluminar el entendimiento con el don de sabiduría y luego inflama la voluntad con la virtud de la caridad, y así el alma gusta y entiende *cuán suave es el Señor* (Sal 33, 9), cuán dulce, cuán benigno y piadoso; y por

esto se dice que el entendimiento es ilustrado o enseñado en cierto modo por la voluntad. (citado en Huerga 792)

El Espíritu Santo, no el entendimiento humano, inicia el proceso del conocimiento. Se aclara que “en la teología mística la voluntad instruye y dirige el intelecto, que estando como quien dice a la espera, recibe participación y ‘conoce’ los misterios divinos” (citado en Huerga 792).

De acuerdo a Granada, el entendimiento no descubre y no interviene directamente en la adquisición de la verdad. La vivencia espiritual es originada por la intervención del Espíritu que abre la mente a los misterios divinos. Por medio de la teología especulativa no se obtiene la verdad. Allí el devoto intenta a través de la lectura y el estudio alcanzar la excelsa sabiduría pero le es imposible elevarse más allá del plano terrenal para degustar las bondades divinas.<sup>76</sup> De acuerdo a Granada en este tipo de teología “se da primero el ejercicio del entendimiento . . . el intelecto antecede y guía la voluntad” (citado en Huerga 792), pero en ningún caso se descubren nuevas verdades porque sólo entrando en el plano místico puede el entendimiento ser tomado y llevado a saborear las profundidades de la gracia. De lo dicho se desprende que el entendimiento solo no es capaz de adentrarse en el terreno que es competencia del Espíritu.

---

<sup>76</sup> Nótese que para Granada la teología mística, a diferencia de la especulativa, produce un verdadero placer en el que se dedica a ella. Es sublime momento de delectación el que disfruta el religioso que se abstrae en esta faena. En el sermón a San Francisco describe así la experiencia: “De dos maneras se logra en algún modo tal conocimiento en esta vida: o por estudio y lección escolar o por experiencia interior, gustando y saboreando, por así decirlo, la dignidad y suavidad del amor y de los dones divinos. Este conocimiento es más exquisito que el que se adquiere por la vía científica del estudio y de las lecturas. El sabor del maná que llovía del cielo en el desierto (cfr. Ex 16) era más excelente que el que produce la ciencia teológica adquirida a base de estudio y de lecciones. Tenemos, por tanto, que de un modo conoce el teólogo a Dios estudiando y leyendo en los libros y siguiendo las cátedras escolásticas, y de otro modo muy distinto el alma que, desembarazada de los cuidados terrenos, se entrega humilde y pura a Dios, y a Dios suspira día y noche: porque Dios la llena de gracia y de dones, la ilumina con la luz de la fe, la inflama con el fuego de la caridad, le habla al corazón y le da a gustar las dulzuras de los torrentes de paz y de bienandanza de la gracia” (citado en Huerga 291).



Lo anterior esclarece por qué Las Casas y Granada no entran en un diálogo muy fluido en cuanto al componente esencial que debe primar en los ejercicios retóricos. Mientras fray Luis de Granada limita al ingenio y parece decir que este “carece de luces y de fuerzas; . . . que sin la acucia y el estímulo ‘de determinados agentes que lo [aviven] y [exciten] sería la cosa más breñosa y yerma”” (Fernández-Corugedo 226), Las Casas deja explícita la importancia que tiene el ingenio para todos los seres humanos. Estos deben servirse de él para conocer la verdad, captarla y conservarla. No hay “en parte alguna, reitera en el *De único modo*, toda una raza o nación, o todo un pueblo de una determinada región, provincia o reino [que] sea tan estúpido, simple o necio que no sea capaz de la doctrina evangélica . . .” (13). Sí existen algunos que “por su entendimiento y razón son más sutiles e ingeniosos que otros” (13), pero la agudeza del ingenio ha sido repartida a toda la humanidad a propósito de que se conozca la verdad.<sup>77</sup> No es cierto, como aduce Sepúlveda, que exista una deficiencia intelectual en algún pueblo del mundo como para impedir que todo un grupo étnico goce de la dimensión espiritual tan necesaria a los miembros de la humanidad.

Fray Luis de Granada minimiza el papel del ingenio porque con ello quiere exaltar las bondades del Espíritu Santo, al que le adjudica una intervención casi total ya en el ámbito espiritual del hombre ya en su ámbito artístico. El Espíritu colabora con el predicador. Especialmente, cuando no teniendo a disposición las reglas de la retórica precisa de la inspiración que ayudó a los apóstoles y profetas del pasado a proclamar el

---

<sup>77</sup> Es interesante notar que en el *De unico modo* Las Casas destaca que en el caso particular de los amerindios, todas estas gentes están dotadas de tal ingenio que “incluso, por lo general, se encuentran en ellas, más que entre otras gentes del mundo . . .” (13). Su posición revela su entusiasmo por la defensa del carácter indígena en un momento de crítica y puesta en duda de las capacidades intelectuales de los amerindios. Asimismo, reconoce que el buen ingenio puede deberse a seis causas, entre las cuales vale resaltar la naturaleza de la región y disposición de la tierra en que se habita. “La segunda causa que puede concurrir para que los hombres naturalmente sean ingeniosos y de buenos entendimientos es la disposición y calidad de la región y tierra que alcanzan . . .” (*Apologética* 126).

mensaje. Se puede decir siguiendo la cita de Fernández-Corugedo, que para Granada este Espíritu es “la fuente de la inspiración . . . sustituyendo así a las Musas de los gentiles, y que es equiparable en rango al ingenio . . .” (242). Sin embargo, hay que afirmar que el ingenio siempre es inferior a su vista. Nunca es suficiente para penetrar el ámbito espiritual. Ni siquiera posibilita acceder propiamente al espacio del arte pues considera que sufre de una carencia que puede ser suplida únicamente por las reglas y parámetros que le impone la misma disciplina (Fernández-Corugedo 241).

Para Las Casas, por el contrario, el entendimiento es fundamental al plan de salvación. Definidamente, “tiene como objeto propio la verdad, y la voluntad, el bien; y sólo se persuade de la verdad con una argumentación válida . . .” (Beuchot, “La retórica” 97-98). Como es la llave a lo sobrenatural, Las Casas sostiene a través de las páginas del *De unico modo* que en los seres humanos el entendimiento es la “aptitud natural” que lleva a conocer al Bien eterno, a Dios. Por lo tanto, es necesario entender cómo trabaja y cómo se persuade al ingenio. Por encima de cualquier consideración, hay que fundar un método evangélico sobre la base de una detallada investigación de los pormenores de esta facultad humana. Como veremos a continuación, el entendimiento es una pieza importante en el sistema que ha establecido la Providencia para llevar al hombre al *fin* que ha designado para él. Por ende, estriba allí una razón para considerarlo y estudiarlo.

### **Las Casas y el principio de *finalidad* de las cosas**

Se ha notado hasta aquí que Las Casas defiende la preponderancia del ingenio en contra del Espíritu a base de la necesidad de descubrir la dimensión espiritual que se considera superior y que proporciona una suerte de plenitud a la existencia del hombre y del indio. “. . . gracias, según comenta Vives, en principio a la Necesidad se le añade al

ingenio ‘una agudísima espuela o aguijón para mantenerlo despierto . . .’” (citado en Fernández-Corugedo 226). Sin embargo, ¿por qué existe esta necesidad en primer lugar? ¿Y por qué el hombre desea saciarla? Sin duda esta tiene un carácter imperioso porque se enfatiza que “el hombre, que ha de ser instruido en la fe y religión cristiana, . . . tiene necesidad de proponer y notificar al entendimiento las predichas razones . . . para que asienta a la verdad” (*De unico* 31). La necesidad parece ser una noción oscura que Las Casas busca esclarecer en el *De unico modo* y lo hace a través de un acercamiento que es a la vez ético y teleológico, afín a la doctrina de las causas de Aristóteles.

Como para Aristóteles, quien habla en la *Metafísica* ampliamente de la necesidad, para Las Casas era una suerte de obligación definir este aspecto del ser humano, aún más dada su relación con lo espiritual. El Filósofo identificaba lo necesario con la causa cooperante o aquello con lo cual no era factible la existencia, como la respiración y el alimento, ya que sin ellos el bien no podía materializarse o simplemente ser (*Metafísica* V, V, 99). La necesidad era marca de lo inevitable, de lo ineludible porque era contrario al “movimiento voluntario y reflexivo” (99), “[p]orque cuando hay, ya para el bien, ya para la vida y el ser, imposibilidad de existir sin ciertas condiciones, entonces estas condiciones son necesarias” (99). El fraile reconoce, al igual, la importancia de la necesidad pero a diferencia de Aristóteles que en la cita anterior alude expresamente a las necesidades físicas, Las Casas vincula la necesidad “ineludible” con el bien Supremo del hombre. Más claramente, con el afán de obtener conocimiento de lo divino. Por esto dice que el ingenio o entendimiento debe proyectarse al ámbito de lo sobrenatural para que el ente tenga posibilidad de *ser* lo que debe ser, un individuo perfeccionado en dos dimensiones: en la natural y en la espiritual.

No obstante, identificar la necesidad del ente es secundario frente a elucidar el por qué. Según Las Casas no es imprescindible establecer que el ser humano *es* de una manera. Es decir, un ente con una necesidad. Es imprescindible más bien revelar el por qué de esa exigencia natural. Las Casas, quien ha bebido en la fuente del saber del filósofo griego Aristóteles, considera que para poder conocer a un ente a fondo, no hay que observar meramente sus procesos naturales, hay que investigar la razón de ellos. Para Aristóteles, proponer un método científico que diera cuenta integral del ser, significaba verificar sus hechos. En segundo lugar, exponer o descubrir las causas que lo motivaban. En principio, había que fijar que el ente por exigencia o necesidad natural era de una forma particular y no de otra, que no tenía posibilidad de existir de una manera diferente. Y, en segundo término, había que llegar al motivo intrínseco de su necesidad; de otro modo y sin un estudio cabal, no podía demostrarse la ciencia.

El sujeto debe percatarse de la necesidad intrínseca de la secuencia causa-efecto, pues aunque esa necesidad exista en el objeto no se hace conocimiento científico para el sujeto mientras éste no reconozca razonadamente el por qué interno –la causa– de esa necesidad y quede establecido el nexo de una forma unívoca. (Queraltó Moreno 29)

Un razonamiento muy similar sigue el fraile dominico. La ciencia a la que se aproxima a través de su estudio es la ciencia espiritual, no la aristotélica, pero arguye que utiliza los mismos métodos que aquella para investigar los fenómenos observables durante el proceso de cristianización. Lo que persigue es, indefectiblemente, el conocimiento absoluto. “La norma de llevar a los hombres a la religión cristiana y a la fe

es . . . semejante al modo de llevarlos a la ciencia” (*De unico* 59).<sup>78</sup> ¿Por qué lo cree? Porque de la misma manera, la ciencia de la fe ofrece explicaciones de los principios que son aplicados a determinadas materias, y ofrece asimismo una interpretación de la “conexión que hay entre los principios y las conclusiones” (67). Sólo sopesando lo anterior es que se puede entender la afirmación que aparece en el *De único modo*, que el “maestro con su enseñanza, proponiendo el contenido de una ciencia y resolviendo las dificultades que se ofrezcan, mediante la tarea de persuadir desde el exterior, causa en la mente del discípulo un conocimiento científico . . .” (59).

Según Las Casas, la condición que explica el por qué de la necesidad es la *causa*. Si se presta atención a lo que dice Aristóteles en los *Segundos Analíticos* al hablar del conocimiento científico e integral de un objeto, se entiende que la causa es la que devela siempre la razón de la necesidad, pues “de cada objeto creemos tener ciencia, en el sentido absoluto del término y no al modo de los sofistas de manera accidental, cuando conocemos la causa en virtud de la cual es, sabiendo que es su causa y que el efecto no puede ser de otra manera” (citado en Queraltó Moreno 28). La causa explica el origen de la carencia. “La causa . . . es el fundamento de todo lo que se produce en la naturaleza” (Aristóteles, *Metafísica* XI, VIII, 239). Esto se explica porque todos los seres por un principio interno (necesario) realizan acciones y movimientos. Pero estos se llevan a cabo mediante un principio de *finalidad* que también puede llamarse de “causa final.” Los

---

<sup>78</sup> En lo referente al significado de “ciencia”, evidentemente la comparación de Las Casas toma en cuenta el concepto del siglo XVI que resume el *Diccionario de autoridades* (1729): “Conocimiento cierto de alguna cosa por sus causas, y principios: por lo qual se llaman assi las Facultades, como la Theología, Filosofía, Jurisprudencia, Medicina, y otras” (2: 345). A estas ciencias alude el escritor del *De unico modo* al comparar el método empleado en la cristianización y el método que utiliza la ciencia. Los renacentistas no tenían una comprensión moderna de la experimentación pero se acogían cada vez más a la evidencia fundada en la observación. Se adquirió en la época una apreciación particular por los clásicos de la ciencia y también por sus métodos de examen. Los estudios de Aristóteles sobre los animales fueron muy estimados, también el saber de Arquímedes y el de los medievalistas Roger Bacon, Pedro *el Peregrino* y Witelo (Debus 28-29).

seres actúan siendo atraídos hacia un fin, y el fin impulsa su movilización al servir de fuerza de atracción. Este principio de finalidad puede decirse que es lo más importante científicamente hablando. Da cuenta de la verdadera naturaleza de una cosa, como menciona Aristóteles, “la naturaleza de una cosa es su fin.” Explica el por qué al revelar hacia donde se dirigen las actividades del ser.

No obstante, ¿qué explica que los seres sean atraídos a un fin específico? ¿Cómo se explica la acción de las causas en la naturaleza? ¿Qué las motiva? Para Las Casas la única explicación es *Dios*. Siendo que Dios mantiene un orden en el universo semejante al orden que mantiene la causa primera y final de Aristóteles en el cosmos, la cual dirige la funcionalidad de todas las sub-causas, se justifica que todas las cosas tiendan a un fin prefijado de antemano. Si no existiera una causa que llevara a todas las criaturas hacia fines absolutamente espirituales, esta necesidad sería nula. Pero por cuanto en la naturaleza hay un Ser omnipotente que dirige la acción causal y es responsable del ordenamiento, el ser es llevado a conocer a Dios como si fuese algo esencial a su naturaleza.

Esta creencia no es defendida en el *De unico modo*, es afirmada. “La naturaleza no es otra cosa que el sistema establecido por un arte, a saber, el divino, impreso en las cosas para moverlas a un fin determinado . . .” (85). La causalidad esclarece la relación que existe entre el ente y su propósito. Muestra que cada ser humano intuye su necesidad e interiormente entiende hacia dónde se dirige ya que ningún ser humano expresa un deseo sin tener motivo para ello. Como expresa Réginald Garrigou-Lagrange: “*Un deseo natural no puede ser inútil*” (83). Un deseo puede traducirse en una forma particular de obrar, como cuando los hombres desean saber (lo cual nos dice que la ciencia no es un

imposible), o cuando alguien desea recibir alguna cosa que es conveniente a la naturaleza, o cuando el animal desea comer la hierba (Garrigou-Lagrange 83). Pero la causa es fundamental a la naturaleza.

Así, se observa que el rol de la divina Sabiduría, la Providencia, el Bien eterno o Supremo bien, como quiera llamársele, es esencial dentro del plan evangélico lascaliano. Principalmente, porque la Providencia es la que impone un sentido de *finalidad* a los seres humanos lo que significa que ella misma les inclina a buscar a Dios. Esta intención no está presente en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda porque Dios aparece como creador y estructurador del mundo, como proveedor de un orden en lo creado, pero le ha dado tal privilegio e independencia a la naturaleza que esta puede funcionar sin la intervención divina. Según Maravall, Sepúlveda considera que “la vida del hombre se desenvuelve en el plano de la naturaleza, en el cual no hay necesidad de acudir a medios sobrenaturales, medios en los que no cabe históricamente esperar, de tal manera que la acción del hombre debe planearse y ejecutarse como si no existieran aquéllos” (*Carlos V* 197). La visión eminentemente natural de Sepúlveda, no permite concebir un sentido de finalidad en las cosas.

Mientras que en la obra de Sepúlveda el hombre ha sido dejado a su suerte, a merced de lo que él mismo pueda hacer, en la obra de Las Casas las criaturas de la naturaleza se abocan a un fin ya predispuesto por la divina Sabiduría que “*se despliega vigorosamente de un confín al otro . . . y gobierna suavemente todo*” (*De unico* 19). Dios no solamente ha creado el mundo y las cosas que se observan en la tierra sino que vela por cada uno de los movimientos terrenos y, aún, los que tienen que ver con el ámbito espiritual; todo forma parte de su “divina predestinación” (15). El interés de la

Providencia para con el hombre es primordialmente religioso<sup>79</sup> dado que “no es comprensible que Dios tenga menor providencia de aquellos a quienes ama para conseguir un bien sobrenatural, que de las criaturas a las que ama para obtener un bien natural” (19-21). En ese sentido su preocupación es hacer que los hombres conozcan a Dios por sobre todas las cosas.

Asimismo, la importancia de la *finalidad* demuestra que el hombre no puede estar separado de Dios siendo que este es su motor inmóvil o, en palabras de Aristóteles, el Acto puro del cual precisan todos los seres (móviles) que deben ser movidos por un motor para alcanzar sus fines. Nada puede ser explicado por el azar porque las criaturas tienen como fin último el conocimiento divino. Los hechos azarosos no dan razón de la recurrencia de ciertos fenómenos ni tampoco el azar puede explicar la dependencia espiritual que las criaturas tienen en Dios. Se puede afirmar que así como los “hechos necesarios no pueden seguirse del azar entendido como causa última, porque siendo algo irracional no puede dar razón de la determinación de ciertos fenómenos y de su previsibilidad consecuente” (Rodríguez Donís 57), la disposición natural de buscar a Dios que tienen los seres, tampoco se explica mediante la suerte.

La explicación de Las Casas es que la inclinación natural humana es producto de un motor original. “. . . creer [en Dios] nos conviene y afecta, nos perfecciona y atrae

---

<sup>79</sup> Étienne Gilson indica que la Providencia cristiana se diferencia en su carácter religioso de cualquier otra noción que se le parezca. El ideario de Platón forma la base de sus antecedentes históricos pues la teología natural que el filósofo griego elaboró guarda estrecha relación con la teología cristiana, especialmente en lo que concierne al segundo punto que resume la concepción de providencia divina: hay dioses; estos asisten en los asuntos humanos; a nadie le es posible corromperlos o comprar su benevolencia. Mientras Platón subraya que es contradictorio inferir que los dioses existen y que no se ocupan de las faenas humanas siendo que su virtud no les permite ser perezosos o negligentes, la cultura cristiana admite con el pensador que la Providencia es inmortal “que es imposible que algo se [le] escape, y por consiguiente que no se puede admitir que cosa alguna quede privada de sus cuidados” siendo que todo está ordenado y dirigido en el universo, aun el hombre (157). Sin embargo, recalca que la Providencia tiene un especial cuidado del ser humano y de su aspecto espiritual. Siendo que Dios es espíritu busca que le adoren en espíritu y se ocupa de este punto en particular (177).



hacia sí, como si ya hubiéramos contraído cierta afinidad y convergencia con aquel acto de creer, o incluso con el mismo Dios, a quien tendemos, como a nuestro fin . . .” (*De unico* 47). Es el motor inmóvil el que atrae a todas las cosas hacia sí y a causa de esto “se descubre cierto proceso circular, pues saliendo del bien [todos los seres], al bien tienden” (19).

Contrario a Sepúlveda quien encuentra una razón para los hechos fortuitos o azarosos,<sup>80</sup> Las Casas supedita todo suceso a la Providencia divina, incluyendo el suceso del Descubrimiento de América. En su *Historia de las Indias* es evidente que las naciones indígenas fueron predestinadas a oír el evangelio del Señor.

Llegado . . . el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas partes de la tierra (sembrada la simiente o palabra de la vida) se había de coger el ubérrimo fruto que a este Orbe cabía de los predestinados, y las grandezas de las divinas riquezas y bondad infinita más copiosamente, después de más conocidas, más debían ser

---

<sup>80</sup> Sepúlveda descarta a Dios del escenario de los acontecimientos humanos y por ello no le acredita participación en el Descubrimiento de América. La Fortuna, los elementos sublunares y las ambiciones e intereses de los navegantes, explican en gran medida la llegada a América de Cristóbal Colón y su tripulación (J. Martín 81). En la *Historia del Nuevo Mundo*, Sepúlveda relata el acontecimiento de la llegada a América pero obvia aludir a la Providencia: “Los españoles iniciaron el mismo año una larga navegación hacia pueblos desconocidos y tierras nunca oídas bajo el mando de Cristóbal Colón, ligur, quien fue el principal promotor del viaje siguiendo la pista segura de un experto navegante portugués. Cuando se dirigía por el océano rumbo a Gran Bretaña, una fuerte tempestad llevó la nave en que viajaba con unos pocos a las islas de los Lucayos, que son las primeras que aparecen cuando se navega desde las islas Afortunadas al Nuevo Mundo y la Nueva España. El portugués había logrado volver con unos pocos compañeros a la isla del océano Atlántico llamada Madeira. Colón, que casualmente se encontraba allí por negocios, dado que comerciaba con portugueses e incluso se había casado con una portuguesa, acogió al citado portugués enfermo dándole un trato humanitario. De él precisamente, que deseaba, moribundo corresponder al anfitrión con algún favor por la ayuda prestada, se enteró Colón al detalle del viaje y de los lugares y reinos recorridos, así como de la forma de navegar hasta allí. Colón, que había soñado con tierras y pueblos desconocidos y con la magnífica oportunidad de poder y riqueza, en el caso de que, con el apoyo de un príncipe, pudiera llegar con una flota a aquellas lejanas regiones, tanteó primero al rey de Portugal y después al de Gran Bretaña. Tras fracasar con ambos acudió a Fernando, rey de España (...) De modo que pese a estar envueltos en las preocupaciones de una larga guerra y exhaustos por los gastos, con todo creyeron que no había que descuidar un proyecto tan importante, si, como Colón aseguraba, se coronaba con el éxito y no iba a suponer un gran dispendio” (citado en J. Martín 82).

magnificadas, escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón, conviene a saber, de nombre y de obra poblador primero, para de su virtud, ingenio, industria, trabajos, saber y prudencia confiar una de las egregias divinas hazañas que por el siglo presente quiso en su mundo hacer: y porque de costumbre tiene la suma y divinal Providencia de proveer a todas las cosas, . . . y como éste fuese tan alto y tan arduo y divino negocio, a cuya dignidad y dificultad otro alguno igualar no se puede, por ende a este su ministro y apóstol primero destas Indias creedera cosa es haberle Dios esmaltado de tales calidades naturales y adquisitas, cuantas y cuales para el discurso de los tiempos y la muchedumbre y angustiosa inmensidad de los peligros y trabajos . . . (1: 27).

Para Las Casas esta Providencia y no el azar, explica la llegada del evangelio al Nuevo Mundo ya que todo fue provisto en consonancia con el calendario divino. La casualidad nunca podría dar razón de los sucesos necesarios como el Descubrimiento; ni de los hechos imperiosos que se producen en la naturaleza. Tampoco del propósito o finalidad que tienen todas las cosas creadas. Para Las Casas el “¿a dónde?” del que habla Jesús Ángel Barreda y que es la pregunta más radical que puede hacerse el ser cuando intenta afirmarse y encontrar la dirección que tendrá su existencia siendo que la dimensión de finalidad es permanente en cada cosa y nada soporta el no-ser-para-algo (55), es un asunto cuya interpretación no se explica con la suerte, sólo con el Primer motor; la *Causa*.

Ahora, la postura fundamental que asume el fraile dominico es que la divina Sabiduría atrae todo hacia sí, aunque crea primordialmente condiciones que llevan a los hombres a la absoluta perfección. Esto no por medios ajenos a ellos, sino a través de una propiedad característica del ser que es su propia naturaleza, la cual ha sido diseñada de esta manera. Esto significa que Dios, a diferencia de lo que cree Sepúlveda, no es un coprotagonista en los asuntos humanos, sino creador y garante de la plenitud del hombre. La esencia del ser, como indica Jesús Ángel Barreda, “es un reflejo de la Sabiduría divina; y esto no tanto por su evocación manifiesta de un Primer motor, cuanto por la sed de ‘finidad’ que intrínsecamente orienta todo hacia Dios, de modo ordenado y sin frustraciones” (54). Por esta razón, ninguna cosa está fuera de su plan ni puede por su naturaleza dejar de cumplir su propósito.

Como sucede en la ideología sepulvediana, el ser humano se halla desprovisto de ciertas capacidades que podrían llevarle directamente a aprehender lo divino, su aprendizaje es sucesivo de lo imperfecto a lo perfecto (*De unico* 79),<sup>81</sup> y sin embargo, no precisa de elementos externos a su naturaleza para alcanzar el conocimiento del Supremo bien; tiene un sentido de finalidad que le orienta. Contrario a lo que sucede en el *Demócrates Segundo* donde los indígenas requieren de ciertas “causas segundas” o estirpe de hombres que actúen de intermediarios entre ellos y Dios; de la *cuasinaturalidad* de la guerra; de modelos humanos que sean imitables y del orden que provee una estructura imperial que promueve la conformidad a la ley natural; el nativo americano del *De unico modo* está posicionado en dirección a su fin a propósito de razones congénitas. La naturaleza en sí “tiene un número de causas tendentes a un fin”,

---

<sup>81</sup> Las Casas enfatiza que aunque la suprema felicidad del hombre consiste en la visión sobrenatural de Dios, “el hombre no es capaz de llegar sino poco a poco y a la manera de un discípulo” a ella (*De unico* 59).

menciona Aristóteles en su *Física* (I, VIII, 300). A esta idea se suscribe el defensor de los indios; dice que todas las criaturas se hallan dotadas de una interioridad que las lleva a alcanzar el bien. “Por necesidad interna, todo ser obra por un fin; corre tras aquello que le da compleción y perfección” (Barreda 55). Si así no fuera, el acto del ser tendría que considerarse anti-natural ya que como explica Clement Rosset parafraseando a Aristóteles,

[u]n movimiento puede ser considerado como natural cuando actúa por sí mismo y de manera ‘inmediata’ . . . lo que excluye a todos los movimientos provocados por el hombre, que implican mediación; por otra parte, cuando actúa con vistas a algún tipo de fin, lo que excluye todos los movimientos debidos al encuentro (‘el accidente’) y al azar. (245)

En lo que concierne a Las Casas, la interioridad que ordena al ser hacia la propia finalidad significa, siguiendo a Aristóteles, que es materia. Esto quiere decir que tiene una entidad incorruptible y no accidental que viene a formar parte de su composición (materia) (*Física* I, IX, 287), y que a la vez está determinada por una forma que le confiere su especial naturaleza. Por ello tiende a una causa final específica a su esencia la cual no puede ser alterada. Esta materia, además, tiene posibilidad y por eso tiene *potencia*; así puede llegar a ser lo que debe ser. Lo único que necesita es ser actualizada.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> En el estudio que realiza Garrigou-Lagrange en el primer capítulo de su libro y en el cual elabora un diálogo ficticio con cuatro grandes filósofos, Heráclito, Parménides, Platón y Aristóteles, con motivo de demostrar la primacía del ser sobre el devenir, se define qué es la materia: “. . . esta materia, *este no ser*, que de algún modo es, *es el ser todavía indeterminado*; es una *capacidad real de perfección*. Es lo que *puede* devenir rosa, lirio, león, etc. La materia es rosa *en potencia*, lirio en potencia, león en potencia, pero solamente en potencia. No es rosa o lirio actualmente *en acto*, ni león en acto” (27).

Según Aristóteles, la materia necesita forzosamente del movimiento para pasar de la potencia al acto, sin embargo, ese movimiento lo produce siempre un motor. En su ideología, el móvil (materia, sustancia material que puede ser movida) se desplaza cuando un motor lo empuja. No obstante, como a su vez, este motor se mueve por causa de otro motor que está en movimiento, se da en el cosmos un desplazamiento por el cual una serie de motores móviles se impulsan unos a otros. El pensamiento aristotélico es contundente respecto a que estos movimientos conllevan la existencia de un Primer motor inmóvil que puede mover cada uno de los elementos del cosmos. Hay que pensar que si “la sucesión periódica de las cosas es siempre la misma, debe de haber un ser cuya acción subsista siendo eternamente la misma” (*Metafísica* XII, VI, 261), y cuyo principio perpetuamente activo “es la causa de la eterna uniformidad . . .” (*Metafísica* XII, VI, 261). El Filósofo nunca afirma que una mente divina sea la que controle todos y cada uno de los cambios que ocurren en la naturaleza al modo del que dirige las cosas desde afuera, lo que sí afirma es que de este Primer motor inmóvil o Acto puro, procede cada ser que en la naturaleza tiende a su propio fin.

A lo largo de la argumentación del *De unico modo* es evidente que una idea muy parecida desarrolla el autor del tratado. Allí subraya que si bien es cierto que la divina Sabiduría “*mueve a los actos* u obras naturales” (19), no lo hace de forma directa porque ha otorgado “*ciertas formas y facultades que son los principios operativos*” con los cuales los seres desarrollan aquello que es la esencia de su sustancia (19). Pero es preciso resaltar que la acción del Primer motor inmóvil permite propiamente que “las creaturas [vayan] y no sólo [sean] llevadas hacia los fines apropiados, como tendiendo espontáneamente hacia ellos” (19). Así como en el caso de Aristóteles, todos los móviles

y motores crean una acción en cadena en los cuales se da una serie de actos y potencias aunque no infinita (ya que indefectiblemente la cadena debe parar en el Primer motor que la impulsa), así también las creaturas se inclinan comúnmente por “la naturaleza que le fue divinamente impresa” por la divina Sabiduría y “según la exigencia de la inclinación previamente recibida” (19), realizan su esencia. Es patente que la Providencia ha dotado a los seres de una individualidad y que les ha concedido su espacio para que efectúen lo que les conviene.

Ahora bien, la afirmación anterior ilumina respecto a la forma en que las creaturas van hacia su finalidad. Lo hacen natural y espontáneamente ya que ellas mismas *se inclinan* a llevar a cabo sus exclusivas operaciones. La espontaneidad característica de los seres se reitera en el *De unico modo* ya que se insiste en que la “creatura racional ha nacido con aptitud para ser movida, conducida, dirigida y atraída blandamente, con dulzura, con delicadeza y suavemente, por su libre albedrío . . .” (25). Implica que los movimientos realizados en pro de un fin deben ser siempre suaves y en función a la naturaleza. Porque si se quisiera llevar al hombre a encontrarse con Dios, su razón y finalidad últimas, por ejemplo, tendría que utilizarse un sistema que se fundamentara en la suavidad siendo que la disposición humana requiere que sea de esta manera debido a la ley de finalidad. Por lo anterior se concluye que la teoría natural sepulvediana no tiene resonancias en el plan de Las Casas porque Sepúlveda señala que “los indios se encuentran en un estado tal de barbarie que se impone dominarlos por la fuerza para liberarlos de tal estado” (*Apología* 16),<sup>83</sup> pero en el texto de Las Casas la tranquilidad que caracteriza al indígena imposibilita que se le acometa con violencia. Siendo impelido a

---

<sup>83</sup> De esta manera resume Ángel Losada el primer argumento de Sepúlveda en su introducción a la *Apología*.

buscar espontáneamente a Dios, no tiene que ser “liberado” para acceder a un estado superior, su misma esencia le permite elevarse a la contemplación de lo inteligible. Según

Las Casas está claro que el

movimiento que la doctrina de la fe origina para que las creaturas racionales se muevan a los actos u operaciones propias y conseguir el bien sobrenatural eterno, debe ser lo más semejante, y de ningún modo contrario, al movimiento que la divina Sabiduría dispuso y estableció para todos los seres creados. (21)

Emplear la violencia a fin de disponer al ser a su destino final, es contradecir esta ley de finalidad. Contradecir la ley de la aptitud humana, es anularla.

Las Casas encuentra apoyo para sustentar sus afirmaciones en las propias teorías naturalistas de Aristóteles y también en la teoría de Tomás de Aquino, quien incorpora el saber del filósofo en su doctrina cristiana. Tanto un autor como el otro hablaban de movimientos naturales y movimientos violentos, un término (el del movimiento) que recoge el fraile dominico en el *De unico modo*. Aristóteles reconocía la existencia de un desplazamiento propio de los seres. Este tenía que ver con su virtud natural, los objetos pesados caían al suelo por su peso y su naturaleza, y los cuerpos ligeros, como el fuego, ascendían al cielo. Hablaba asimismo de un movimiento violento que se producía cuando el cambio iba contra naturaleza. Es importante notar que en la cita anterior Las Casas evidentemente toma la idea aristotélica para indicar que de la misma manera en que “las cosas pesadas, por ejemplo la piedra, se mueven naturalmente de una manera y, de otra, las cosas ligeras, por ejemplo el fuego, por la distinta naturaleza de cada una” (*De unico modo* 25), del mismo modo se debe hablar de un movimiento que lleva al logro de fines

relacionados al conocimiento divino, y, sin embargo, ese “movimiento que la doctrina de la fe origina para . . . conseguir el bien sobrenatural eterno, debe ser lo más semejante, . . . al movimiento que la divina Sabiduría dispuso . . .” (21). En otras palabras, este movimiento debe ser natural y por lo tanto debe ser suave a manera de atraer al ente de un modo conveniente.

Si entre las disquisiciones lascasianas es válido aclarar qué en sí comporta un movimiento propio, lo es en razón de depurar el sentido de connotaciones extrañas a este desplazamiento a fin de desasociarlo del movimiento violento,<sup>84</sup> porque este último conlleva la idea de lo que no es propio y, en palabras de Aquino, de lo que se encuentra relacionado con los objetos inanimados (Carpintero 56). Un cambio antinatural pondría en relieve lo imprescindible que es Dios en el proceso de la existencia humana porque si Dios estableció la finalidad (aunque no la actualiza necesariamente en los sujetos), pero los hombres sin seguir el modo de conducir a los seres humanos alteran su plan moviendo las cosas por movimientos creados por ellos mismos, anulan o derogan la disposición divina y el orden divinamente dispuesto (*De unico* 21). Cómo esta disposición se ve alterada en el hombre, es algo que Las Casas explica por medio de los razonamientos de Tomas de Aquino.

Si notamos, en la cita que hemos empleado previamente se menciona que la doctrina de la fe *origina* el movimiento que lleva a efectuar las actividades peculiares en el individuo. La fe se coloca como principio del movimiento y no como fin del

---

<sup>84</sup> Jesús Ángel Barreda define de esta forma el significado de lo violento en la obra de Las Casas: “. . . violento es todo lo que atenta contra esta inclinación natural del ser; por dos motivos: porque va contra el ser mismo que porta en sí esta inclinación y contra el autor o Creador de dicho ser, que le ha dotado de este ‘gusto natural’ en su obrar” (67). Naturalmente, si Las Casas habla de la violencia en su tratado es para referir directamente a la realidad histórica americana. Al hecho de que la violencia de la guerra es “un modo antinatural de conducir al ser a su fin” (67). Lo violento sería lo que “la naturaleza aborrece todo lo violento y súbito . . .” (*De unico* 87).



movimiento. Esto nos hace pensar que aunque el hombre anhela llegar a la fe, es su meta (puesto que no la posee), es atraído por el objeto que justamente anhela alcanzar. Parece carecer de logicidad el pensamiento lascasiano en este sentido puesto que dijimos que el movimiento humano es aquel en que las creaturas se inclinan a hacer el bien o a perfeccionarse por sí mismos (“cada ser, por la naturaleza que le fue divinamente impresa, tiende hacia aquello a lo que ha sido encaminado por la divina Sabiduría, según la exigencia de la inclinación previamente recibida” (*De unico* 19); pero el énfasis en el objeto de la fe, en el fin perseguido o anhelado, y no en la persona que ejecuta la acción de perseguir y buscar, tiene que ver precisamente con la importancia de los movimientos naturales y la relación que estos guardan con los *efectos* en el proceso del conocimiento.

Para Las Casas los objetos son los que motivan al hombre a buscar lo suyo. Ellos son verdaderos desencadenantes del movimiento individual. “*El entendimiento asiente a algo . . . siendo movido por el objeto mismo, el cual es conocido bien en sí mismo . . .*” (*De unico* 29). Tomando como referencia a Tomás de Aquino indica que de no existir estos objetos, el individuo no podría moverse naturalmente siendo que carecería de motivación. Los fines son de alguna manera “convenientes y dign[o]s de deseo, búsqueda y amor” (45). Por eso, Tomás de Aquino insiste al mismo tiempo en que “las potencias humanas están originadas por los objetos que es preciso alcanzar, porque . . . ‘las potencias se especifican por sus objetos’, y no al revés” (Carpintero 56). Cada potencia en el ser humano, sea la vista, el oído, el tacto, etc., es halado como por un imán por los objetos que son de su incumbencia. Si el ser humano posee la visión, es porque hay objetos y colores que ver. Si existe el oído, es porque en el mundo sensible existe música apta para este sentido.

Sin embargo, más allá de que los seres se sientan atraídos por los objetos y no a la inversa, el hecho de que las cosas en el ámbito humano funcionen de esta manera es indicativo de algo más importante, de que en el orden natural las cosas se corresponden a sus operaciones. Hay un vínculo muy estrecho entre la materia y su finalidad, entre el ente y la determinación que posee. De tal forma que en los humanos la causa final (aquella que dirige la acción humana) puede ser “la primera genéticamente, porque el ser humano no se mueve si no es para alcanzar un fin, que es siempre un bien para el que actúa” (Carpintero 56). En el *De unico modo* es evidente que el ser humano se halla determinado a su fin de muchas maneras. No sólo el motor inmóvil es un tipo de principio de acción a sus movimientos, como dijimos, sino que los objetos que componen su devenir son a la vez su origen. Por otra parte, ningún agente determina al ente, ya está determinado por su propia naturaleza, esta le lleva a realizar sus acciones.

Todo indica que se trata de un intrincado proceso en que las partes están íntimamente conectadas. Pero siendo que las cosas ocurren así, no cabe preguntarse si los movimientos violentos tienen lugar en los asuntos humanos. Las Casas descarta cualquier posibilidad de colaboración entre la naturaleza humana y los elementos antinaturales al insistir en la realidad de un complejo proceso de fuertes correspondencias que no puede ser alterado. Si de algún modo se intentara utilizar una propuesta diferente a la que ofrece la naturaleza, se interrumpiría el curso de acción de estas esencias no pudiendo llegar a sus fines.

Menciona que “el movimiento que la doctrina de la fe origina . . . debe ser lo más semejante, y de ningún modo contrario, al movimiento que la divina Sabiduría dispuso

. . . De otro modo, se derogaría la disposición divina y el orden divinamente establecido en las cosas” (*De unico* 21). Por otro lado, se “anularía [a la vez] la dignidad de la criatura racional, a la que Dios tanto valora; pues parecería que tuvo menor providencia de ella que de las otras criaturas inferiores, a las que provee en razón de aquélla . . .” (21). Si en verdad el hombre es corona de la creación y mayordomo de las criaturas, su independencia en sus tareas debe reflejar la excelsitud de unas facultades; con ellas debería poder aprehender el mundo y sus principios, incluyendo el Bien sobrenatural.

Al seguir el tono de las razones alegadas en derredor de la finalidad, se observa que puesto que es necesario que “todas las acciones se inserten en el orden de colaboración que les corresponde por sus operaciones” (Carpintero 57), y puesto que cada actividad es instrumental al resultado anhelado, la manera en que se llega al fin, es decir el proceso, es lo que más importa. El modo en que las cosas se llevan a cabo es fundamental. Si los movimientos que efectúan los seres no les son propios, el resultado no será el esperado, porque, dice Las Casas citando a Aristóteles, “de la misma forma [en que] toda realización ejecuta un propósito; . . . su reverso es que ningún intento se puede conseguir con lo que le es opuesto . . . si una cosa es causa de otra, su opuesto es causa de lo opuesto (*De unico* 383). Definitivamente, si el impulso que mueve a un ser a realizar una acción no proviene de su naturaleza o tendencia interior, ese movimiento no le llevará a lograr los fines. Porque si el impulso necesario que debía utilizarse era suave, conforme a naturaleza, y se usó uno violento, el resultado tendrá que ser contrario.

A razón de lo antes expuesto es que en el *De unico modo* se advierte continuamente acerca de cuál es el resultado de emplear la coerción como método evangelizador. Si los indígenas estuvieran expuestos a las guerras, con seguridad no sólo

no querrían abrazar la religión, como de hecho lo hacen, sino que la violencia produciría reticencia y terquedad. Sin lugar a dudas se tornarían violentos contra los mensajeros de la religión y rechazarían la verdad. Al respecto Las Casas afirma que

si los infieles son ofendidos y perjudicados con las cargas crueles de las guerras y con sus intolerables aflicciones y pérdidas, y no encuentran suavidad de voz, semblante modesto, expresión de mansedumbre, delicadeza apacible de palabras, ni nada que deleite o atraiga dulcemente, sino hostiles clamores horribles en su multiplicidad; . . .

. . . con justo motivo se tornarán implacables y siempre inexorables, malévolos e indómitos, reacios a oír cualquier cosa con el nombre de ‘cristiano’ y enemigos en el futuro de este nombre. (*De unico* 389-391)

Contrario al pensamiento de Sepúlveda en que prácticamente no puede haber religión sin guerra porque “la vía de la predicación sin aplicación de la fuerza es larga y obstaculizada por muchas dificultades” (*Apología* 75), en el tratado lascasiano lo que no se ajusta al plan evangélico es sin duda ajeno a la esencia individual y se prueba cuando ocasiona un efecto adverso al imaginado. El arrebató, la agresión y la furia prueban que se recibe con resistencia lo que debía aceptarse con agrado.

Lógicamente, la razón de esto no es necesariamente la ley de causa y efecto, no se trata de que la violencia engendre violencia, aunque en cierta medida ocurre así, sino que el método empleado es de tal forma contraproducente que suspende el movimiento intencionado al acto. El método represivo irrumpe en los sentidos de forma tan violenta e innatural que retrae la naturaleza y la incapacita para la acción. Según el autor, el ente “se niega a ver y a oír” (*De unico* 389). Es decir, los órganos de la visión y del oído no

encuentran apetecibles los objetos que exteriormente les excitan, aunque erróneamente, y, por ende, no los desean. Antes, los reprobaban. A consecuencia de esto, no se produce el movimiento interno natural. Ocurre un movimiento contrario que Las Casas explica de la siguiente manera.

El sentido exterior, y también el interior, como la fantasía o la imaginación, se perturba; se oscurece, consecuentemente, la razón; el entendimiento no capta ni puede recibir una forma inteligible, amable o delectable, sino más bien una triste y odiosa, puesto que aprehende aquellas cosas como malas y detestables, que en realidad lo son. (389)

Que este movimiento inverso al suscitado por el natural es anómalo se observa en que no va del objeto al ente para luego distenderse al exterior, buscando la consecución del fin, sino que cuando el objeto no es apetecido, el ente se recoge y encierra en sí mismo, resguardándose en su propia intimidad.

Para Las Casas este proceso inverso representa la fórmula perfecta de la anti-conversión porque afecta directamente las potencias humanas, en segundo lugar la intención y, con ello, la compleja armonía de todas las facultades. Si las potencias, o de hecho sólo una de las potencias que estuviera contenida en el alma humana, sufriera por la perturbación producida por los agravios de la guerra, esta intranquilidad sería suficiente para que todo el ser entrara en un estado de desasosiego y se comprometiera la deliberación racional porque como creían los hombres de la época, las pasiones (como la ira, por ejemplo) ejercen tal influencia que alteran el trabajo de la intención (o el acto de la voluntad). Al respecto menciona el fraile dominico:

Cada una de estas turbaciones atrae hacia sí toda o gran parte de la intención. Y como todas las potencias del alma radican en la esencia única de la misma y como el alma única no tiene más que una sola intención, cuando la actuación de una de sus potencias atrae vehementemente esa intención, ésta se retrae necesariamente de la actividad de cualquier otra potencia.

Si algo atrae hacia sí toda la intención del alma o gran parte de ella, ese algo no tolera ninguna otra cosa que requiera gran atención . . . el temor o la tristeza, el dolor o la ira, causados por algo que repugna al apetito natural, acaparan el ánimo del hombre y atraen hacia sí toda o gran parte de la intención. Luego, será difícil, más aún, imposible sin duda, que el ánimo de aquél que estuviese embargado por alguna de las referidas perturbaciones, y mientras persista en ello, pueda prestar la atención, el estudio, el esfuerzo o la necesaria aplicación de la intención a aquello con lo que se adquiere la ciencia . . . (*De unico* 81-83).

La *intención* a la cual hace referencia Las Casas en este pasaje es la operación que determina concretamente si un acto se lleva a cabo o no, de aquí que se le llame también el acto de la voluntad. La intención se piensa como lo expuso Michel de Certeau cuando hablaba de las prácticas místicas de los siglos XVI y XVII, como “tránsito.” De acuerdo a la tradición espiritual estas operaciones consistían principalmente en “pasar” (*transire in Deum*) y en “tender hacia” (*tendere*) (Certeau 204), es decir, su función estaba relacionada con el movimiento del “querer” al “poder.” En ese desplazamiento la intención era fundamental porque como explica Étienne Gilson, si bien el hombre tiende hacia sus fines por actos simples, debe elegir los medios de sus fines (317), y este era el

trabajo de la intención. La intención representaba ese paso clave en el proceso intelectual de las deliberaciones racionales ya que aunque hay “diversos momentos de la operación total, una pluralidad de elementos distintos, . . . en realidad, un movimiento único la cruza totalmente: . . . la intención. Es un solo y mismo movimiento que tiende hacia el fin y quiere los medios que éste requiere” (Certeau 317-318).

Dentro de la concepción lascasiana que se alinea a una ideología fundamentada en los procesos de la acción de conocer y en las potencias, la inapetencia de los objetos da como resultado la inactividad o inercia, la misma circunstancia compromete la actividad de la intención que es la que finalmente decide si tender a los fines propuestos por los objetos. En el caso de los desarreglos de las potencias, es de esperar que la intención *no quiera o no pase* a realizar los fines propuestos, viéndose oprimida por las mismas pasiones de sus potencias. La intención es la que verdaderamente origina el retraimiento al mundo interior. Por esta causa, hay que concluir con Étienne Gilson que siendo que la “intención del fin es la raíz, el origen y, por decirlo todo, la causa de la elección de los medios, está claro que la calificación moral de la intención afectará en gran medida la del acto en su totalidad” (318).

De acuerdo a Las Casas, la intencionalidad exige que se reexaminen los medios por los cuales el ente llega progresivamente a Dios a fin de que se evite cualquier tipo de reserva que los infieles experimenten en vías a lograr su conversión. Además lleva al religioso a inquirir en los procesos del conocimiento.

### **El sumo *Bien*, medido, “cognoscido”, numerado**

Hablar de la intención en los escritos de Las Casas relacionando la determinación de la voluntad con la consecución de fines a modo de lograr la libre aprehensión del

conocimiento natural, es hablar de los procesos mentales que ocurren invariablemente en el intelecto y que según el religioso español llevan al ser humano a capturar la esencia del Bien una vez la actividad del juicio ha sido así encausada. Hablar de los procesos mentales, como lo hace Las Casas, es a la vez adscribirse a una nueva ideología, en boga para su tiempo, que señala una nueva norma de profundizar en el conocimiento divino. Las coordenadas del pensamiento lascasiano definitivamente muestran una interpretación novedosa del estudio de la naturaleza (y de Dios) porque involucran el ejercicio de la voluntad y el entendimiento, y estas dos encajan en la costumbre moderna en su tiempo de experimentar el cosmos en una nueva manera a través del conocimiento.

Tal como los pensadores del Renacimiento quienes ya no se contentan con aceptar la doctrina de la fe simplemente por *fe*, Bartolomé de Las Casas defiende en el *De unico modo* una aproximación a los asuntos religiosos que implica un complejo conexo de actividades mentales. De acuerdo al precursor del movimiento renacentista, Nicolás de Cusa (1401-1464) quien fue un brillante filósofo, teólogo y astrónomo, el amor a Dios no se demuestra con el simple sentimiento místico siendo que “no existe verdadero amor que no se apoye en un acto del conocimiento” (citado en Cassirer 75-76). Esta misma línea de pensamiento sigue Las Casas en el *De unico modo* donde señala que únicamente podemos decir que “amamos algo, en la medida en que lo conocemos” (45). ¿Conocemos a Dios de una manera distinta? ¿Lo amamos sin emplear nuestras facultades intelectuales? El escritor afirma que no. El amor siempre presupone el conocimiento. De hecho, el deseo de la voluntad, de esta intención que precede al acto y que comporta la posibilidad de realización de la actividad, cuyos actos según Las Casas todos tienen como principio y raíz el amor, sigue al conocimiento (45). De allí que Las Casas enfatice una y



otra vez que creer en Dios presupone “pensar, discurrir y deliberar.” La presentación, la explicación y la argumentación son parte del arte de persuadir y afines a la inclinación de la voluntad que cree y acepta lo concerniente a la religión.

Pero, ¿por qué motivo el amor involucra al conocimiento? Esta es la pregunta. ¿Qué hay envuelto en el acto de amar que compromete a la facultad de la razón? Siguiendo a santo Tomás de Aquino, se afirma que todo tiene que ver con que el hecho de que el “amor no es otra cosa que capacidad, proporción y complacencia entre el deseo y el bien” (*De unico* 45). El amor se vuelca siempre hacia un bien, semejante al bien supremo y apetecible que Aristóteles llama “felicidad”, que todos los seres humanos persiguen como a su perfección y que en términos religiosos tiene que ver con la obtención del conocimiento de Dios. Pero la aprehensión cognoscitiva del bien es anterior al deseo del bien y es aquí donde tiene parte el conocimiento. Significa esto que las facultades intelectuales perciben y captan la Bondad de Dios mucho antes que el ente llegue a desearlo como su máximo don. La afición del ente por aquello que se discierne como bien es posterior a la configuración cognoscitiva mental de lo que se entiende como bien. Santo Tomás dice al respecto lo siguiente:

El bien es causa del amor a modo de objeto, . . . Mas el bien no es objeto del apetito sino en cuanto es aprehendido, y, por tanto, el amor requiere una aprehensión del bien amado. Por esto dice el Filósofo en IX *Ethic.* que la visión corporal es el principio del amor sensitivo. Y, de manera semejante, la contemplación de la belleza o bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así, pues, el conocimiento es causa del amor

por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido. (*Suma Teológica I-II*, q. 27, ar. 2, 2: 249)

El amor tiene una fuerte afinidad con el conocimiento. Si la razón no sintiera “complacencia” por el bien y no midiera o pesara adecuadamente la “bondad” que el bien posee, no podría comunicar esta proporción a la voluntad. El deseo, pensado así, no tendría lugar.

A juzgar por la estimativa en que se tiene el amor, este viene a ser claramente “capacidad, proporción y complacencia entre el deseo y el bien” cuando, y solamente cuando, la capacidad de medición natural de la razón es óptima y le permite juzgar propiamente los objetos como para presentarlos deseables. A este respecto dice Las Casas:

De lo dicho se sigue que en un ser inteligente, en virtud de lo que tiene entendido, se origina una inclinación de la voluntad a los propios actos y al propio fin, ya que, por lo que ha entendido, estima que algo le es conveniente y apetecible. Aficionarse a algo, en cuanto tal, es amarlo. Pues toda inclinación de la voluntad y aún del apetito sensible tiene su origen en el amor, el cual presupone el conocimiento. (*De unico* 45)

De lo anterior se infiere que, siendo que el objeto del bien resulta ser deseable después de medido, él mismo está dignificado con una singular proporcionalidad que es esencial a su naturaleza. De lo contrario la facultad cognoscitiva no lo valoraría, no lo captaría en una luz positiva. Las Casas menciona lo siguiente:

[S]e dice que alguien ama algún bien en tanto que a él se aficiona y en él se complace como en algo que le es conveniente y proporcionado; lo cual

no puedo [sic] ser si antes no lo aprehende y conoce como conveniente y que le afecta, y que perfecciona al que lo desea, y que lo atrae hacia sí.

(361)

La razón, mediante su interpretación puede hacer que se odie el objeto de su conocimiento o que, por el contrario, se ame. “. . . al conocer algo, o lo amamos o lo odiamos . . .” (*De unico* 361). Pero el ente se aficiona más decididamente a lo que es absolutamente perfecto y proporcionado porque en base a ello encuentra su Supremo bien.

Resulta interesante este aspecto de la proporcionalidad en el pensamiento lascasiano porque en el Renacimiento la idea de la proporcionalidad en relación a los conceptos divinos no es ajena. Nicolás de Cusa, fue uno de los más conocidos exponentes de la teoría de la proporción y sus relaciones con la búsqueda de lo infinito, aunque a su parecer la investigación que pretendía hallar la “correcta” proporción de Dios o la verdad estaba destinada a fracasar. Para Cusa, si acaso se quería inquirir en el conocimiento divino, cosa que sí era posible aún sin llegar a abarcar a ese ser en su totalidad, se debía intentar dicha búsqueda por la vía de la proporción. Afirmaba que puesto que de lo divino sólo podemos conocer limitadamente, no absolutamente todo lo que deseamos saber, debemos tratar de ir de lo conocido a lo desconocido. Debemos permitir que lo conocido nos permita adentrarnos en lo oculto. Medir lo que no conocemos con lo que hemos logrado conocer en la naturaleza, para establecer relaciones de proporción y comparación y así llegar a cierta “verdad”, dado que el mundo está lleno de símbolos que se ofrecen a la interpretación con motivo de hallar los sentidos del universo.

Uno de los puntos que afirma en *De docta ignorantia* es precisamente el de la equiparación. Declara que el conocimiento es de por sí esencialmente comparativo.

Ahora bien, esto de que lo espiritual – de por sí inalcanzable para nosotros – sea investigado simbólicamente, tiene su raíz en aquellas cosas que antes han sido dichas, porque todo tiene entre sí recíprocamente una cierta proporción que, sin embargo, para nosotros es oculta y es incomprensible, de modo que de todas ellas surja el universo uno, y todo sea en lo uno máximo, lo uno mismo. (citado en André 26)

Nicolás de Cusa cree que sólo la comparación y la proporción permiten establecer puntos de coincidencia y de diferencia entre las cosas conocibles, sólo estas permiten pasar de lo conocido a lo desconocido. Si podemos resumir su pensamiento podemos decir que aunque la “*praecisio* o *veritas absoluta*, improporcionable, es incognoscible – la medición de aquello pasible de ser proporcionado otorga un cierto tipo de conocimiento que, por definición, excluye la precisión de la verdad” pero que facilita cierto conocimiento aproximado de la verdad (D’Amico 331). De acuerdo a Cusa, conocer es establecer esencialmente proporciones.

Las Casas a diferencia del filósofo alemán, no ostenta una visión tan pesimista en lo que concierne a lograr una comprensión adecuada y esencial de Dios. Evidentemente para el defensor de los indios, todo lo que para los seres humanos es necesario conocer acerca del bien Supremo se ha revelado. Y de muchas maneras. Por lo menos, se comprende lo necesario para lograr que todos los hombres gocen de la salvación. Pero se debe mencionar que hay cosas que es factible medir en la naturaleza y de lo cual puede hallarse proporción, y hay cosas que no es posible medir, tal como afirma Cusa. Al

primer grupo propiamente pertenecen las cosas creadas como los seres sensibles, y algunos aspectos de la naturaleza de Dios. Que haya posibilidad de conocer íntegramente las cosas creadas se observa en el enraizamiento que tiene el propio método propuesto por Las Casas con las teorías renacentistas que hablan del libro de la naturaleza.

En esta época el libro de la naturaleza es el gran libro de Dios donde ha plasmado las claves para poder entenderlo y conocerlo. La naturaleza continúa siendo el puente que une el cielo con la tierra, pese a los quebrados lazos por causa del pecado y de la caída del hombre. Pero la relación del hombre con Dios, es decir, los medios de comunicación y de apertura de lo excelso con lo finito, se perciben de forma distinta. En el Renacimiento ya no se piensa que la naturaleza sea un signo sagrado e indescifrable. Ni que el mero sentimiento subjetivo o el canal místico sean las vías para alcanzar el bien Supremo.<sup>85</sup> Más bien, surgen diversas teorías sobre cómo aproximarse a ese *libro de Dios* que no es libro cerrado en sí mismo puesto que une al ser humano en un vínculo inquebrantable con lo infinito. Se comienza a creer que el libro exige una interpretación sistemática la cual lleva a una “nueva metafísica, ya a una nueva concepción de las ciencias exactas de la naturaleza” (Cassirer 77).

Como se piensa que el mundo natural está plagado de signos o códigos así dispuestos por la Providencia, se cree que esos signos hay que desentrañarlos. Se concluye que el hombre tiene la llave de la interpretación de los mismos. En parte, porque se ha asumido una visión un tanto diferente de las capacidades y deberes del ser

---

<sup>85</sup> Cassirer señala: “Estamos aún aquí en terreno firmemente religioso, pero a la vez también –y digámoslo con Schelling– hemos pasado al libre, al abierto campo de la ciencia objetiva, pues el sentido del libro de la naturaleza no puede ser desentrañado –ni el hombre puede apropiarse de él– por el solo sentimiento subjetivo o por el puro sentimiento místico; para descifrar ese libro es preciso examinarlo, es preciso recorrerlo palabra por palabra, carácter por carácter. Ya el mundo no podía ser por más tiempo, frente al hombre, un mero jeroglífico de Dios, un signo sagrado . . .” (76-77).

humano. Donde antes se afirmaba la autoridad y la fuerza de la tradición, donde se exaltaba ser mero reflector y conocedor de los pensamientos de los otros, ahora comienza a encomiarse la propia experiencia. En esta época el interés de los pensadores se vuelca a la observación y la interpretación, se llega a pensar que la utilización de la facultad de la razón es señal distintiva del espíritu humano, contiene la clave del saber divino. Como menciona Maravall, “tomar ésta [la experiencia] ‘como base para organizar la relación del individuo en el mundo’ es lo propio del Renacimiento en España y fuera de España” (*Los factores* 110), porque hay más sentido de seguridad en el testimonio que en la cita de autoridades, como se ha llegado a pensar.

El hombre definitivamente es *inventor* y ya no mero comentador como en el pasado. Por esta causa es que según Ernst Cassirer en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, los matemáticos, los artistas y los técnicos rechazan la ciencia tradicional y también su forma, porque se las ingenian para convertir su saber en nueva sapiencia (80). Martín Cortés de Albacar como cosmógrafo y profesor de la ciencia de la cosmografía y del arte de navegación en Cádiz, ejemplifica bien este punto pues llega a enfatizar en una exposición sobre meteorología la importancia del juicio racional propio. “Esto que avemos dicho son autoridades de Plinio y de Aristóteles, a las que le dará el prudente marineró el crédito que él quisiere, pues que él avrá hallado otras ciertas, por propia experiencia o por experiencia de otros sabios dignos de fe” (citado en Maravall, *Los factores* 125). Galileo Galilei, por otra parte, puede decirse que se convierte en el ejemplo por excelencia del hombre de su era. Descarta el pensamiento aristotélico no creyendo que las Causas sean esenciales para interpretar el mundo natural, considera que la abstracción matemática puede explicar mejor los movimientos del ser. El gran

matemático representa un eslabón de la cadena de intelectuales que comenzando con Nicolás de Cusa y siguiendo con Leonardo de Vinci, toman parte en la renovación filosófica. Demandan que los signos naturales signifiquen algo más que metáforas. Exigen que se interprete lo natural por medio de las matemáticas para que así se encuentre la lógica de las conexiones que unen al universo en un todo armonioso y complejo.

Nicolás de Cusa, particularmente, se vuelca a las matemáticas en un empeño por tener conocimiento de lo que sí puede ser conocible de la obra maestra de Dios. Puesto que los caminos a la certitud de lo divino están cerrados, lo que queda es la exactitud de las matemáticas. Si no se puede acceder a la esfera de lo sobrenatural por vía de la proporción, se aceptarán los números como modo de obtener el amor de Dios que se funda en el conocimiento. En *De docta ignorantia* se asegura fundamentalmente que

[t]odos los sabios y maestros más divinos y más santos . . . están de acuerdo en que todo lo visible es una copia de ese mundo invisible que sólo podemos ver como en un espejo o como un enigma. Pero si lo espiritual en sí permanece inaccesible para nosotros, y si de ningún modo podemos comprenderlo sino como imagen sensible, como símbolo, sin embargo podemos pretender que por lo menos la imagen sensible misma no implique nada dudoso ni confuso, pues el camino que conduce a lo incierto sólo puede pasar a través de lo cierto y lo seguro. (Cassirer 76)

El filósofo alemán genera un estudio interesante entre los números y la religión. La combinación que resulta de unir la teología y las matemáticas permite penetrar el misterio

del inefable infinito y asegurar un conocimiento bastante exacto de aquello que es posible conocer.

Así como para Cusa el mundo natural es un mundo conocible en sí mismo, para Las Casas lo es también por la sencilla razón de aparecer ante el hombre luego de un proceso de participación de los sentidos exteriores e interiores, como clara “imagen sensible”, según leímos en la cita anterior. Según Las Casas, aquello que en el universo natural puede ser captado por los sentidos y convertido en “imagen”, tiene grandes posibilidades de ser absolutamente comprendido siendo que es “digerido” por el entendimiento. Los sentidos, clarifica en su *Apologética historia sumaria*,

hacen parecer las formas o especies o imágenes o fantasmas más claras, más ordenadas y más sin horras ni humos en la imaginación, la cual tiene por oficio presentarlas puramente, cuando no tiene estorbo, el entendimiento, y por consiguiente el entendimiento fácil y más fácil y perfectamente percibe y forma las especies inteligibles que son otras semejanzas o formas o imágenes más sutiles y más expresivas y representativas de la esencia de las cosas cuyas son . . . (133-134).

Como esclarece en la *Apologética*, las cosas naturales que son percibidas por los sentidos y que llamaremos seres sensibles o sustancias, son básicamente hechas inteligibles al ente, pero este no simplemente logra una comprensión superficial del objeto, sino esencial pues puede captar la esencia misma de las cosas.

Como señala Tomás de Aquino el acto de conocer se lleva a cabo cuando se entra en contacto con el mundo exterior. De esta forma, “el conocimiento humano de lo físico



. . . versa acerca de la esencia del mundo físico, sin que en él comparezca su ser en un sentido metafísico” (J. Murillo 103). Primero se conoce la quiddidad o la sustancia de las cosas, “en segundo lugar la forma como principio real cuya actividad reside en la materia; y, por último, conoce lo material como sujeto al movimiento y de este modo como poseyendo en sí misma la eficiencia y la finalidad que da razón del orden” (J. Murillo 102). Este conocimiento que hacen posible los sentidos al iniciar el proceso cognoscitivo, es tanto más importante si se piensa que no se limita únicamente a la cosa que es aprehendida, sino que abarca un panorama mucho más general y remite a las ocurrencias que pasan en la naturaleza.

Es un hecho, que la captación permite un conocimiento no sólo de lo particular sino de lo universal. Al estudiar el objeto concreto se llega a entender que lo que lo hace peculiar, su necesidad, se halla presente en otros objetos o más concretamente, en otros seres que forman parte de su misma especie, de modo que no parece tan singular después de todo. Se entiende que aunque lo que se conoce de forma inmediata es el objeto particular y eso es lo que captan inicialmente los sentidos, posteriormente su estudio recoge datos de clara universalidad. Lo universal “tiene su fundamento [entonces] en lo que es cada objeto, en su esencia, . . . se da en todos porque se da en cada uno de ellos de manera necesaria” (Queraltó Moreno 31). Esta universalidad que Aristóteles relaciona con aquello que está presente en todos y, por lo tanto, es común; que no es accidental sino que responde a lo que es así y no puede ser de otra manera; y finalmente, lo que es esencial y necesario a ese objeto porque de lo contrario sería otra cosa, es lo que se comienza a desvelar en principio por los sentidos (31). El proceso cognoscitivo expone el carácter universal de las cosas.

Dar pues con estos principios universales es haber descubierto la repetición y la regularidad en los fenómenos naturales. Es haber encontrado en la multiplicidad y en todo aquello que compone los hechos individuales, el vínculo que los unía a todos. Al mismo tiempo, es posibilitar la ciencia porque de acuerdo al pensamiento aristotélico, lo que la ciencia investiga es precisamente la recurrencia, los hechos regulares que dan visos de lo que en la naturaleza es habitual y por lo tanto de interés, ya que ella se guía no por los accidentes individuales sino por accidentes generales. De no haberse encontrado la característica genérica que los agrupaba a los seres, podría decirse que la esencia no era conocida aunque se conocieran todos los miembros de una especie.

Ahora bien, lo que estos principios universales que han sido deducidos del objeto individual (o de los objetos individuales en su conjunto) dicen, es que existe la posibilidad de conocer a fondo e íntegramente las cosas al punto de poder medirlas, de saber su proporción. “Captar lo universal a través del juicio . . . [significa] también captar la necesidad intrínseca de la estructura interna del objeto, por lo cual la inteligibilidad de lo universal responderá asimismo a la autoconciencia en el sujeto del por qué de la cosa. En otros términos, estará directamente ligado al conocimiento de la causa . . .” (Queraltó Moreno 31). Conocer la causa, ya vimos con Aristóteles, es conocer el fin de una cosa y por ende, su misma naturaleza.

Sin embargo, volviendo al tema que nos ocupa, la pregunta que surge y que debemos contestar es si podemos conocer a Dios de forma definitiva y en la misma manera en que podemos conocer las cosas en el mundo físico. Si hemos dicho que los sentidos captan la esencia de las cosas, ¿pueden captar por igual la esencia de Dios? ¿Pueden dar cuenta del carácter y cualidad suyos? Ya vimos que para Cusa, con todo y el

método de proporción matemático que utiliza, la completa captación de lo divino está tan lejos de la posibilidad humana como los astros de la tierra. ¿Sucede así con Bartolomé de Las Casas? La cantidad de pasajes que en el *De unico modo* aluden a los procesos mentales es avasallante. Nos ratifican que para el religioso la única manera de adquirir conocimiento y de experimentar el amor, si esto es posible, es mediante el uso de la razón. Parece ser este el único medio dispuesto para el hombre, por lo que la factibilidad de esa posibilidad debe ser analizada. En esta siguiente parte nos proponemos estudiar este asunto a la luz de sus textos y del pensamiento del Doctor Angélico cuyas teorías filosóficas y cognoscitivas Las Casas abrazó.

### **El aprendiz y el maestro: grandeza de palabras o luz del entendimiento**

En un principio parecería ser que la potencia del intelecto humano pudiera alcanzar la inteligibilidad de la esencia divina. MacCormack afirma que en los escritos de Las Casas lo siguiente es evidente.

The intellect is the locus of all human understanding, including that concerning the existence of God or the gods. Notwithstanding its exalted object, this understanding begins with sense perception. It is attainable by means of the faculties innate in man, that is, by natural reason, without the assistance of divine grace

El intelecto es el centro de toda comprensión humana, y esto incluye lo relativo a la existencia de Dios o de los dioses. Pese a su propósito elevado, esta comprensión comienza con la percepción sensorial. Es asequible a través de las facultades innatas en el hombre, es decir, por la razón natural, sin la ayuda de la gracia divina. (225)

Sin embargo, la pregunta es: si el intelecto puede captar sensorialmente algo de la deidad, ¿qué exactamente aprehenden los sentidos cuando intencionalmente procuran captar la realidad? ¿Qué logran vislumbrar sin la ayuda de la revelación divina? Sin duda, lo que perciben no es la esencia misma de Dios, sino el lugar que ocupa en la naturaleza como causa eficiente de todas las cosas, e igualmente algunas particularidades relativas a su ser porque el conocimiento divino logrado a partir de lo sensible es a todas luces muy imperfecto, como puede concluirse por el tema de la maldición edénica que se maneja en la época y que está presente en el *De unico modo*.

Las Casas, citando a Plutarco, subraya que cuando vemos la actividad del sol, la luna y los otros astros, y al ver cómo tras ocultarse reaparecen perpetuamente sobre la tierra y en un tiempo determinado, tomamos de ellos la noción de Dios (*De unico* 63). Observando los fenómenos naturales es que los antiguos tuvieron seguridad de un gobernante supremo en el universo.

*Alcanzaron la noción de Dios, primeramente, contemplando las estrellas, pues por ellas vinieron al conocimiento de que alguna causa había de tener la regularidad de las cosas, como la sucesión inmutable del día y de la noche, del invierno y del verano, de la salida y de la puesta [del sol] . . . (63).*<sup>86</sup>

Fundamentalmente, al aprehender la realidad se percibe la certeza de la causa eficiente. Los órganos sensibles intuyen un orden en el cosmos, una simetría en la disposición de la materia, una proporción, que les indica la presencia de un dios, porque dice Las Casas que “viendo los hombres que los seres naturales siguen un orden determinado, que no puede darse sin un ser que ordene, comprenden, las más de las veces, que existe alguien

---

<sup>86</sup> La cita ha sido transcrita tomando en cuenta el original. No se incluyen alteraciones.

que regula los seres que contemplamos” (63). Se desprende de lo anterior y retomamos aquí el pensamiento de Aristóteles, que por los sentidos se intuye un orden derivado de un primer motor. Las Casas sugiere citando a Aquino, que “*toda la naturaleza ha sido ordenada a su propio fin por un Principio inteligente, de forma que también la obra natural aparece como obra de una inteligencia . . .*” (85).

Sin embargo, aunque los sentidos tienen la capacidad de recoger la esencia del mundo físico, y aunque en lo que respecta al tema divino, estas facultades se quedan cortas en sus adaptaciones sensoriales frente a un ente ya no físico sino metafísico, se asegura que el pequeño conocimiento divino es fortalecido por ciertos principios o “gérmenes” que habiendo sido colocados de antemano en el hombre van avanzando su comprensión del Creador.

. . . el conocimiento natural de Dios, aunque confuso, es preámbulo de la fe. Porque Dios ha adornado al alma con una luz intelectual, con la cual ha impreso cierta información de sí mismo, como un principio especial, a semejanza de la información de los primeros principios que hacen de gérmenes de las ciencias; . . . Puede, pues, el hombre llegar de inmediato a un cierto conocimiento de Dios por medio de la razón natural. (*De unico* 61-63)

Estos primeros principios que en este caso provienen del interior del ser, no de fuera, cumplen la misma función que aquellos en la Metafísica de Aristóteles; no admiten demostración alguna puesto que son principios básicos y auto-evidentes, indiscutibles, que corroboran la existencia permanente de Dios.

Por otro lado, tienen que ver en cierta forma con los principios presentes en la ciencia, con las proposiciones o verdades fundamentales con las cuales se comienza cualquier estudio. Por ejemplo: “una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo; . . . el todo es mayor que su parte. . . ” (*De unico* 37). De la misma manera que en la ciencia hay principios necesarios que originan la sapiencia, en la esfera de lo espiritual existen verdades similares. Las Casas admite que los conocimientos se realizan de dos maneras (hablaremos de ello más adelante).

Se dice que nuestro entendimiento entiende de modo natural, cuando entiende sin que proceda razonamiento. En este caso, el entendimiento no puede discrepar, una vez conocidos los términos, ni la voluntad puede dejar de creer que aquello es verdadero. Tales son las primeras proposiciones, que se llaman primeros principios, y los más dignos o primeras concepciones del alma . . . (37).

Estos principios han sido infundidos sobrenaturalmente siendo que han sido grabados en el hombre (89).<sup>87</sup> Pero, naturalmente, él debe descubrirlos a través de su propio intelecto ya que “el entendimiento, por su propia naturaleza, . . . por la fuerza o luz del entendimiento agente, nace con aptitud para conocerlas sin que preceda razonamiento alguno . . . ” (37).

Es evidente que la información confusa que entra por los sentidos (la relativa a los universales), ya pareada con estos primeros principios, va dando forma a la imagen que el hombre se va conformando de la esencia de Dios. El pensamiento lascasiano defiende la idea de que el conocimiento sobrenatural se desarrolla en etapas o grados; se va haciendo

---

<sup>87</sup> Dice textualmente: “. . . porque en ambas [la religión y la ciencia] se suponen ciertos primeros principios comunes naturalmente conocidos, además de aquellos que están grabados en particular acerca de Dios” (89).

cada vez más claro y real para aquel que indaga intelectualmente los asuntos divinos. Podríamos resumir el curso o progreso de este entendimiento diciendo que allí “lo inferior está destinado a lo superior, [y] lo imperfecto a lo perfecto” (Garrigou-Lagrange 21). Esta afirmación que rescatamos de lo que se resume en el texto *De unico modo*, no tiene que ver en lo absoluto con la ya repetitiva aseveración de Ginés de Sepúlveda en el *Democrates segundo* y que analizamos en el capítulo anterior. Cuando Sepúlveda se explaya sobre el orden que debe manifestarse en la naturaleza, menciona que “los superiores y más perfectos [deben dominar] sobre los inferiores y más imperfectos . . .” (21). Las Casas, sin embargo, parece reestructurar esta noción ideológica y declarar que mientras en el cosmos hay un ordenamiento que sugiere una disposición jerárquica, el ordenamiento refiere a uno intelectual. Dios como suprema Inteligencia se halla a la cima de lo que conocemos como sabiduría, los seres humanos que procuran conocer a Dios se hallan desigualmente dotados de conocimiento y por lo tanto, en el primer escalón de la pirámide que representa la jerarquía de conocimiento. Con todo, se someten a un proceso largo de búsqueda intelectual en que lo imperfecto procura lo perfecto y lo inferior lo superior. Así mismo se entiende que el hombre debe someterse a un aprendizaje caracterizado por el avance de un menos a un más, de una parcial ignorancia a la posible iluminación de la inteligencia.

Que el ser humano deba recorrer los caminos y senderos que no parecen del todo iluminados al entendimiento en primera instancia, pero que se vuelven luego más seguros y ciertos, parece ser la certidumbre de esta evolución. Sin embargo, si el conocimiento que se procura es tan exaltado, ¿se espera que las cosas ocurran de esta manera? Ciertamente la racionalización de Las Casas no deja duda de que debe ser así. No se ha

de suponer que el hombre necesite el auxilio de las supuestas causas segundas para apurar el aprendizaje como postula Juan Ginés de Sepúlveda. Si Dios está al final de todo ejercitamiento mental es de suponer que algo no

pase de lo imperfecto a lo perfecto repentinamente, ni que el influjo de lo perfecto en lo imperfecto se reciba desde el principio inmediata y cumplidamente; sino que, primero, se [reciba] de manera imperfecta; después, de forma perfecta; y así sucesivamente, hasta llegar a la perfección. (*De unico* 77)

Siendo que lo que está en perspectiva es lo sublime, el progreso esperado es semejante al descrito por el autor.

La remisión en la obra lascasiana a la evolución del influjo de lo perfecto en lo imperfecto nos permite ubicar un tema que es recurrente en el tratado del escritor: el *tiempo*. Se repite un número de veces que el conocimiento que va adquiriéndose por grados requiere de cierta duración para ser asimilado. Este conocimiento se compara al crecimiento de las obras de la naturaleza ya que no sucede de forma repentina. Las Casas menciona que como en las plantas surge primero el tallo, luego crece; después brotan las hojas y las flores; y por último se dan los frutos, así también se lleva a cabo el conocimiento espiritual. Debe ser llevado gradual y paulatinamente. La razón de esto es que los seres “nacen con aptitud para actuar así . . .” (*De unico* 87). Es decir, necesitan de tiempo para sacar sus conclusiones, para poner “en orden al sujeto o materia” siendo que estos son los medios apropiados (85).<sup>88</sup> También, porque como es evidente en el

---

<sup>88</sup> La reflexión en torno al factor tiempo en el texto *De unico modo*, da pie para contrastar esta obra con la de Ginés de Sepúlveda. Evidentemente este asunto influye estructuralmente en el plan que el escritor cordobés funda para América. La necesidad de distribuir en etapas el proyecto de evangelización y de llevar a cabo la primera fase antes que ninguna, obedecen a su afán por concretar sus esfuerzos lo antes



aprendizaje, “unas cosas están en función de otras” (87). La cadena del aprendizaje involucra pasos, involucra facultades que trabajan en un orden. Hemos repetido antes que se progresa de lo imperfecto a lo perfecto, por eso, el orden progresivo es un proceso lentísimo (91).

Sin embargo, evidentemente el conocimiento que de esta manera se produce aunque gradual es eminentemente personal, porque como hemos visto, el ente utiliza sus propias facultades para alcanzarlo, no necesitando de ningún agente humano. Las Casas puntualiza que el conocimiento se realiza, de hecho, de dos maneras sustancialmente. De modo natural, ya lo mencionamos, como cuando el entendimiento entiende sin realizar razonamiento alguno y capta las primeras proposiciones; y en segundo lugar, de modo voluntario (*De unico* 37). En este caso, el individuo actúa de sí mismo puesto que utiliza su razonamiento para inquirir en la verdad y no la acepta sino hasta creerla y aficionarse a ella.

Lo relativo a la fe y a la religión cristiana no pertenece a aquello que se conoce de modo natural [es decir, que se conoce en el acto], sino a lo que se cree de modo voluntario, como está dicho; puesto que no es manifiesto de forma inmediata al entendimiento que sea verdad, ya que trasciende toda facultad natural. Y es necesario, para creer que es verdad, que

---

posible en el Nuevo Mundo. Mientras el tiempo trasluce como enemigo en su obra, en el *De unico modo* ostenta un sentido positivo (en su mayoría). El tiempo de las “misericordias divinas” explica el “beneplácito de Dios de abrir el conocimiento del Hijo a gentes que no lo conocían . . .” (Castillo Mattasoglio 247). Venerar el tiempo que es esencialmente de Dios, es colaborar para que sea una realidad la misión evangélica. “Respetar el tiempo que Dios da al indio (tiempo de Dios) es respetar el lapso, pero también el contenido cualitativo del tiempo para que el indio tome conciencia libre de que siendo como Cristo puede constituirse en discípulo. Esto implicará que en el paso decisivo de la conversión del indio ocurra una reasunción de todas las perfecciones adquiridas naturalmente y por gracia potencial crística, desechando lo que han sido elementos extraños” (254).

anteceda un razonamiento, . . . que previamente discorra la razón con libertad . . . (*De unico* 41-43).

El modo voluntario reclama que la adhesión a una cosa se dé por la vía intelectual y después de haber ponderado suficientemente en el tema. La voluntad apoya y complementa la adhesión a algo tanto en el plano emotivo como en el intelectual (Muñoz Rosales 135). De allí que este entendimiento no sea inmediato.

No obstante, aunque el conocimiento de lo divino parece ser acometido por el mismo ser humano e impulsado por su propia naturaleza, se menciona también que el proceso originalmente individual, después se torna en faena no de un individuo sino de un conjunto. Lo que parece explicar tal suceso es que la manera de llegar a la religión es en todo similar a la manera en que se inicia una persona en el conocimiento de la ciencia y, en ella, es requisito que haya un maestro y un discípulo. Las Casas ofrece una analogía a propósito de explicar este asunto. De la misma forma en que un discípulo no puede entender la ciencia a la perfección y necesita de la totalidad de los conocimientos que un maestro le pueda dar para perfeccionarse en la materia, de la misma manera se

estima que el predicador o maestro de la verdad divina, mediante la enseñanza de la fe que tiene (cuando propone y explica lo que atañe a la fe y remueve los obstáculos que la impiden o contradicen), causa la fe en sus oyentes, a través de [una] acción persuasoria exterior . . . (*De unico* 59-61).

Todo indica que el ente que indaga en la ciencia divina está capacitado, hasta cierto punto, a llegar al conocimiento divino. Su iniciación en este asunto no representa un problema en principio, puesto que está de forma análoga al ente que estudia la ciencia, dotado de “ciertos gérmenes . . . las primeras ideas del entendimiento que son

comprendidas enseguida con la luz de la inteligencia que actúa mediante los conceptos extraídos de las cosas percibidas por los sentidos” y por ello saca conclusiones en este caso, respecto de Dios (61). Pero su entendimiento eventualmente choca con un obstáculo que solamente el exponente del mensaje evangélico será capaz de retirar. ¿Cuál es este impedimento que inevitablemente encuentra un aprendiz de la religión y por qué no puede salvarlo por sí mismo? Las Casas señala que el obstáculo es paradójicamente la naturaleza misma del estudiante. Su propio intelecto progresa cognitivamente hasta cierto punto, pero en algún recodo del ejercicio mental es incapaz de ponerse a nivel de los requerimientos que exige el mundo sobrenatural para ser comprendido.

Si nos fijamos en la discusión que desarrolla el libro de MacCormack en el capítulo V respecto al proceso del conocimiento, entendemos que todo esto guarda relación con la maldición de la Caída. Todo parte de la creencia de los religiosos del tiempo de Las Casas de que desde el momento en que el pecado fue cometido, ya el hombre no tuvo el privilegio de dialogar con Dios y de comprender sus designios de forma clara. Como los individuos de las generaciones sucesivas a Adán tuvieron en poco la maldad de sus padres y agregaron más y más pecados a la larga lista de transgresiones que sus ancestros habían cometido, el pecado debilitó aún más el estropeado funcionamiento de la razón y de la percepción humana; y esto derivó en una limitación mayor para el hombre. Desde esos tiempos se trastornó el flujo de la cognición del ente. Lo que de Dios podía ser aprehendido estaba limitado.

En parte, todo se debía a la pobre imaginación humana y al intelecto que no podía dar cuenta de lo que percibían los sentidos. En parte, se debía a las fuerzas de los demonios que, según se creía, actuaban eficazmente en el Nuevo Mundo alterando la

percepción de los habitantes de estos territorios. Aprovechando la cualidad de la imaginación de producir imágenes no presentes en el mundo real, los espíritus diabólicos actuaban en los elementos para engañarlos. Explica MacCormack que se creía por influencia del pensamiento de Aquino que

[t]his capacity of the imagination to create images not represented in physical reality was often exploited by demons, who thanks to their control over matter presented to the imagination configurations of matter resulting in fraudulent images ‘the efficacy of which they well know’.

[e]sta capacidad de la imaginación para crear imágenes no representadas en la realidad física era a menudo explotada por los demonios que, gracias a su control de la materia, presentaban a la imaginación configuraciones que resultaban en imágenes fraudulentas ‘cuya eficacia estos demonios entendían.’ (236)

Los demonios cooperaban para producir una realidad adulterada y para confundir el curso del razonamiento. Dotaban a los ídolos y los oráculos de poder para afirmar a los indios en el error o para que cometieran hechos inaceptables.<sup>89</sup>

El obstáculo que encara el indígena, de acuerdo a esto, parece dejarle en la misma condición de necesidad y ayuda que había indicado Juan Ginés de Sepúlveda, y que requería la intervención de un segundo actuante cuyo estado intelectual fuese muy superior a los afectados. Sin embargo, ese no es el caso ante el cual estamos con

---

<sup>89</sup> Como explica MacCormack, por influencia de Aquino Las Casas llegó a comprender apropiadamente la diferencia entre percepción sensorial e imaginación. A raíz de ello, les reconoció a los demonios una amplia influencia en las actividades de los indígenas (236). En la *Apologetica* menciona que la actividad demoníaca sin duda estaba muy difundida en las Indias. “Entre los infieles abundan mucho estos prestigiosos engaños y grandes oficiales que hay, con los demonios aliados de los magos y hechiceros, como arriba se ha algunas veces tocado. Y deben ser grandes los daños que a muchas y diversas personas por las maneras dichas hacen, como en ellos tengan tanto señorío y de tanto tiempo antiguo cobrado, y los pacientes carecer para su defensa de todo espiritual mamparo” (499).

Bartolomé de Las Casas. Entretanto se presenta el estado intelectual del amerindio como deficiente (sólo hasta cierto punto) por exceder la capacidad de los sentidos y del entendimiento humanos el contenido de la fe (*De unico* 53), y se declara citando a Aquino en su libro de las *Sentencias* que los principios de la religión “no guardan proporción con la razón humana en el estado actual del hombre peregrino, en el que éste acostumbra recibir los conocimientos partiendo de las cosas sensibles” (69), no se insinúa que las facultades de los europeos sean en manera alguna más extraordinarias que la de los indígenas. Tampoco, que por ello puedan actuar en calidad de maestros.

Si pensamos, la misma teoría del progreso de las civilizaciones que Las Casas defendía y por la cual afirmaba que todas las razas del mundo habían pasado por diversas etapas hasta llegar a una comprensión más clara de la relación entre Dios y el hombre (Pagden 144), no le permitía hacer esta declaración. En el *De unico modo*, como también en otros textos, resalta que los habitantes del Nuevo Mundo no han sido de ninguna manera menos racionales que todos los otros hombres que han existido y que habitan el orbe. Análogamente, se hallan en camino a comprender las verdades eternas. Así como las civilizaciones más antiguas tuvieron que profundizar su conocimiento del Creador y su conceptualización de la divinidad siendo que en principio eran muy primitivos, los indígenas tendrían que refinar su comprensión de lo metafísico. Pero en verdad, menciona en la *Apologética*, “aquestas gentes no [carecen] del cognoscimiento universal y confuso del verdadero Dios que en esta vida, sin fe y sin doctrina, por la lumbre natural y del apetitu y deseo de buscallo, alcanzar se puede” (664). Las Casas señala que, de hecho, los indígenas han sacado conclusiones acerca de la existencia de la Providencia

hasta cierto punto acertadas. Observando las cosas naturales y empleando la luz de su inteligencia han logrado vislumbrar suficientemente la verdad.<sup>90</sup>

Pero si la superioridad intelectual sepulvediana no explica la obligatoriedad de la figura del maestro, hay que preguntarse qué lo explica. Cuál es la importancia del docente (o predicador) y por qué vendría a ser tan necesario en la depuración del conocimiento religioso. ¿Por qué sin él, en la subsiguiente fase del aprendizaje metafísico, ninguna disposición pueden manifestar los infieles hacia las cosas espirituales? Se debe entonces destacar cuál es el rol del maestro en la adquisición de la ciencia divina y qué función desempeña a fin de estimular el “entendimiento para que aprenda lo que él enseña, como un motor fundamental que hace pasar alguna cosa de la potencia al acto . . .” (*De unico* 67).

Para comenzar es preciso resaltar que el maestro ocupa en cierta medida, y dado el señalamiento de “motor” y “guía” en el desarrollo de las verdades creíbles (*De unico* 73), el lugar de alguna *facultad intelectual* del ser humano. Esto no sólo lo corrobora el hecho de que de alguna manera ayuda a convertir lo que es potencia en acto, sino como vemos en el *De unico modo*, el profesor también *causa* el entendimiento en los seres pensantes. Al parecer, el maestro comienza a trabajar desde lo más básico que son los objetos sensibles, y “realiza” algunas otras operaciones anteriores al trabajo del entendimiento agente. Como explica Las Casas:

---

<sup>90</sup> Como bien señala Valdivia, el defensor de los indios en su texto *Apologética* “equipara las religiones indígenas . . . con las religiones precristianas que se desarrollaron en Europa y Asia, aludiendo fundamentalmente a las religiones egipcias, griegas y romanas que significaban el grado de mayor civilización, y de las que muestra un gran conocimiento. La conclusión de este ejercicio es que las religiones indígenas son superiores a las conocidas pre-cristianas. . . hace ver que el propósito de la comparación no es mostrar las excelencias de los cultos precolombinos, sino demostrar que los indios no son menos racionales que los españoles, egipcios, griegos o romanos cuando éstos estaban en un estado previo al cristianismo . . . (236).

. . . el profesor presenta las imágenes de los objetos inteligibles, de los que el entendimiento agente toma las especies inteligibles y las graba en el entendimiento posible. Por donde las palabras del maestro, oídas o leídas, se comportan como los objetos que están fuera de la mente, para causar la ciencia en el entendimiento, ya que de unas y de otros el entendimiento recibe las especies inteligibles; si bien, las palabras del maestro están más próximas para causar la ciencia que los objetos sensibles, ya que aquéllas son signos de las especies inteligibles, y éstos se encuentran fuera de la mente. (*De unico* 67)

Por lo antes descrito, el maestro, al originar el conocimiento a través de imágenes de objetos inteligibles que en el orden intelectual comporta uno de los primeros pasos en el proceso intelectual, encausa el orden de la abstracción intelectual de una manera eficaz.

Si tomamos en cuenta lo que dice MacCormack respecto a lo que ocurrió con el ejercicio cognoscitivo a razón de la Caída, notaremos que la teoría señalaba la existencia de una falla en la percepción de los sentidos. La gran dificultad del hombre y de los indígenas no es no poder *ver* la realidad, sino verla confusamente. “El conocimiento natural de Dios, . . . confuso, es preámbulo de la fe” (*De unico* 61). La implicancia de esto es no poder asimilar propiamente el orden natural y el sobrenatural. De acuerdo a MacCormack, fue justamente la incapacidad del entendimiento para recibir la información del exterior y abstraerla, lo que hizo que los demonios tomaran ventaja y controlaran el mundo material. Se creía que al trastornar la materia (presentando cosas que no eran de un modo en la realidad) y en muchos casos los sentidos de la percepción, estos espíritus malignos impedían que la imaginación transmitiera imágenes verdaderas al

intelecto (MacCormack 231). De allí que se explicara, como lo hizo Cieza, que los demonios tenían poder aún de transformarse en apariciones engañosas para timar a los habitantes de los Andes a fin de hacerles creer que eran su antepasados y obligarles a actuar en forma determinada (231).

A razón de este defecto de la perceptiva que explica MacCormack, se entiende por qué el maestro debe performativizar la acción de una facultad intelectual. Le motiva el querer recomponer el mapa mental-cognoscitivo del indígena para que “*sea llevado al mejor conocimiento de los principios de fe a través de algunas semejanzas de realidades sensibles*” (*De unico* 69). El maestro tiene la responsabilidad de remover los obstáculos, que en este caso tienen que ver con los fantasmas que viniendo de afuera tal vez son mal abstraídos. Él “refrena la insolencia y rebeldía de los sentidos indisciplinados . . .” (105), y sirve de puente entre un medio puramente material y uno puramente espiritual como es el alma y todas sus facultades. Y en el caso de la materia, intenta servir de referencia para que el paso de la materialidad a la inmaterialidad suceda rigurosamente y sin percances para los sentidos.

De aquí que tal vez por eso Las Casas le llame a esa actividad que realiza el maestro y que es de auxilio para el aprendiz, actividad *exterior*. Se remite a Santo Tomás cuando dice: “. . . los predicadores se comportan como quienes exteriormente disponen a la fe y remueven los obstáculos” (*De unico* 73). Por un lado, efectivamente explican, razonan, instruyen y animan a los que están aprendiendo de la fe por medio de ciertos argumentos. Parte de su instrucción tiene que ver con la explicación de los principios que los alumnos van entresacando de los objetos sensibles, los cuales, al ser analizados, resultan en las verdades que se necesitan aprender. Pero por otro, suplen el aspecto



exterior del aprendizaje que tiene que ver con lo sensible. Este, por regla general, ocurre fuera de la propia naturaleza humana.

Por la forma en que se ocupa el maestro entendemos que el conocimiento alcanza su estatura completa: el maestro obra en el exterior y el alumno en el interior. Según Las Casas, este esfuerzo hace posible que el ciclo de la instrucción religiosa concluya con éxito. Al haber dispuesto desde un inicio los objetos inteligibles en la luz correcta, el proceso cognoscitivo queda bien encausado a su fin. Vale la pena rescatar los pormenores de ese proceso al cual remite el fraile dominico y que sirven para resumir lo que venimos diciendo.

El hombre necesita del hábito natural de los sentidos, y con la ayuda del conocimientos [sic] se concreten por medio de los sentidos, y con la ayuda del maestro que explica dichos principios comunes y los aplica a materias determinadas; de aquí avanza a nuevas conclusiones, y de éstas a otras, proponiendo también ejemplos claros u otros recursos semejantes, desde los que lleva el entendimiento del discípulo con seguridad al conocimiento de la verdad, robusteciéndolo al proponerle la conexión que hay entre los principios y las conclusiones; pues valiéndose de imágenes le transmite el discurso de la razón que previamente ha realizado en su interior con su razón natural. Y así la razón natural del discípulo, a través de lo que se le propone, a manera de instrumentos, llega al conocimiento de lo que ignoraba mediante las luces naturales. Es, pues, ‘enseñar’, según Ambrosio (*Sobre la Carta a Timoteo*) notificar a la inteligencia de los oyentes las cosas que ignoraban. Y en este sentido se dice que uno enseña a otro,

porque de esta manera se graban en el discípulo las formas inteligibles, con las cuales se constituye la ciencia adquirida por magisterio . . . (*De unico* 67).

Debemos recalcar, no obstante, que si bien la obra del profesor es fundamental siendo que como se ratifica, el que debe ser “enseñado o instruido ha de creer [al maestro], para llegar a la ciencia perfecta” (*De unico* 59),<sup>91</sup> persiste la idea de que la tarea del alumno es tan válida como la del maestro. Tenemos la impresión de que la obra que ocurre en el interior es importante, e incluso, tal vez más que la que realiza el maestro exteriormente. Por ello, no se le puede atribuir a la instrucción del profesor el éxito del aprendizaje.

Las Casas señala que el hombre es “interiormente [fortalecido] por la luz de la fe infundida por Dios, y exteriormente por la explicación y concreción de las verdades creíbles, y mediante los argumentos humanos” (*De unico* 69), lo que indica que la forma de generar conocimiento posee de hecho dos fases, una interna y otra externa. Esta fase interna, es más perfecta que la que viene de afuera ya que tiene procedencia divina y como se recalca en la obra en una cita anterior

el predicador o maestro de la verdad divina, [si bien] mediante la enseñanza de la fe que tiene (cuando propone y explica lo que atañe a la fe y remueve los obstáculos que la impiden o contradicen), causa la fe en sus oyentes, a través de esta acción persuasoria exterior; . . . nunca es causa suficiente para generar la fe, porque la causa principal y propia de la fe es Dios, que interiormente mueve la inteligencia a prestar su asentimiento . . .

(61)

---

<sup>91</sup> Se presenta la cita tal como aparece en el *De unico modo*.

Si interiormente la luz de Dios es la que causa el entendimiento, se ha de reconocer que esta es una especie de iluminación y que no es otra cosa que un tipo de revelación. Por lo tanto es muy superior a la instrucción del maestro. Si bien, el profesor intenta engendrar la fe en el alumno, no lo hace del todo de sí mismo ya que como declara MacCormack, después de la Caída del hombre el verdadero conocimiento no es más producto de la cognición humana, sino más bien de la gracia (227). Esto es algo en lo que también insiste Las Casas, ya que citando a Efesios 2:8 dice: “*Habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios . . .*” (De unico 61). La gracia ha permitido que el ser humano llegue a su perfección, aunque no a través de la vía intelectual sino ayudado por la luz directa de Dios, mediante una especie de inspiración. Así se entiende que el ser humano “es conducido . . . como por ciertas persuasiones probables, hasta entender que aquello que cree, verdadera y razonablemente debe ser creído mediante la luz de la fe –que llaman virtud de la fe–, que Dios le ha infundido” (69). Esta luz le recuerda que su perfección no es obra suya (el texto termina diciendo “no por obras, para que nadie se gloríe”), sino iniciativa de la gracia divina que en su tiempo se ha manifestado como luz al entendimiento.

Tomando en cuenta que Dios es verdadera luz del entendimiento, Tomás de Aquino dice en “De magistro”,<sup>92</sup> obra donde precisamente devela algunas ideas sobre la didáctica o el arte de enseñar, que ningún hombre puede ser llamado verdaderamente maestro: “En San Mateo (23-8) se lee: ‘Uno es vuestro maestro’ . . . ‘No os hagais llamar

---

<sup>92</sup> “De magistro” (“Sobre el Maestro”) está estructurada en forma de diálogo y es un texto que forma parte de la disputación *De Veritate* o “Sobre la Verdad”; representa la cuestión XI. Fue compuesto durante la primera etapa como docente de Tomás de Aquino, entre 1256-1259, y fue el producto de las disputaciones que celebró con sus propios alumnos.

Rabí” (143). El maestro es el que enseña propiamente la verdad. Pero para Aquino, sólo Dios tiene la capacidad de transmitirla porque no se aprende de palabra o de dicho, como ocurre en el caso de los maestros que por sus palabras y por su testimonio ocasionan que el aprendiz crea al convencerlos mediante “razones” creíbles (*De unico* 29), sino al escuchar la palabra en el interior. Siendo que sólo Dios puede traer luz y verdad al entendimiento, Aquino señala que sólo él puede ser llamado maestro. Las siguientes razones permiten entender por qué.

Además: si el hombre es un verdadero doctor, enseñará necesariamente la verdad. Mas quien enseña la verdad, ilumina la mente ya que la verdad es la luz de la mente. De donde resulta que el maestro ilumina la mente. Pero esto no puede ser porque es Dios quien ‘ilumina a todo hombre que viene a este mundo’ (San Juan, 1-9). (“De magistro” 148)

El reconocimiento de que el maestro interior es quien verdaderamente irradia el alma, sustenta la defensa de Aquino. Un hombre no puede ostentar el título de maestro si es incapaz de penetrar las profundidades del ser, si carece de luz celestial como para adentrarse en los resquicios más íntimos del ánimo.

Por otra parte, sigue el argumento de la ineficacia de las palabras y afirma de manera contundente que no hay certeza en la palabra humana. Por esta razón, ninguno puede ser llamado maestro.

Además, como quiera que la ciencia tiene que ser conocimiento cierto, uno la aprende de aquellos cuya exposición verbal infunde seguridad y certeza. Pero nadie podrá tener la garantía de que algo sea cierto, sólo porque lo diga un hombre. Si fuese así, todo cuanto dijera una persona a otra sería

necesariamente verdadero. Mas sucede que sólo se alcanza la certeza cuando se escucha en el propio interior la voz de la verdad. A esa voz acudimos en demanda de certeza, aun en los asuntos que nos refieren los demás. Luego, no es el hombre quien enseña; es la verdad que nos habla interiormente y que es Dios. (“De magistro” 152)

Las dos citas no dejan lugar a dudas de que la obra de la gracia, como hemos dicho, es vital al intelecto humano. El ente, desprovisto de este don, carece de fuerza intelectual y de armas para trasponer el velo que separa lo divino de lo terreno. Queda establecido que la enseñanza espiritual es más compleja que lo supuesto.

Sin embargo, sobre este punto cabe resaltar uno que quizás sea más relevante. La preponderancia de la interioridad sobre la exterioridad no se plantea en el *De unico modo* como preponderancia de la catequesis divina sobre la catequesis humana, viene a enfatizar ante todo a la *razón* como el único medio de aceptación de la verdad, y esto es lo que queremos resaltar. En otras palabras, la enseñanza llevada a cabo por Dios a través de su luz no hace sino ratificar la importancia del entendimiento en el desarrollo de los aspectos cognoscitivos (de igual forma espirituales), y del papel del hombre en todo el progreso hacia el conocimiento (de allí que es fundamental examinar cómo el mismo toma lugar). Se precisa que el entendimiento humano es fundamental a la conversión.

Los estudiosos del proceso racional de la abstracción contemporáneos de Las Casas, creían que lo que ocurría cuando el cognoscente se encontraba con lo conocido o el intelecto convergía con lo orgánico (que es la materia en movimiento), era un proceso que iba de lo imperfecto a lo perfecto. Todo funcionaba así. El intelecto para poder aprehender la información sobre la sustancia necesitaba primeramente del órgano de la

vista. El órgano sensitivo en un principio era inmutado por la materia que estaba afuera y que era ajena a él mismo, pero para poder tener verdadera noticia de lo que era su esencia, esa materia debía ser actualizada. No obstante, el órgano extero-receptor absolutamente vital en el proceso inicial abstractivo, no podía proveer información pertinente a la esencia. Este, simplemente era incapaz de elaborar sobre lo que había recibido, y aunque la actividad sensitiva no estaba supeditada a término, ya que siempre está recibiendo y siendo inmutada por lo que hay en el exterior, debía ser auxiliada por un conocimiento sensible superior.

La dinámica de este proceso cognoscitivo que no termina con la inmutación del órgano de la vista sino que requiere de mayor actividad a nivel interior a fin de alcanzar su finalidad, permite lograr una comparación entre la tarea llevada a cabo por el profesor y la realizada por el alumno. Al compararse el trabajo del docente, el cual análogamente maneja la materia primigenia y sensible tal como el órgano de la vista, con el trabajo que realiza el amerindio en su interior y mediante su intelección una vez recibidas las impresiones sensitivas, se observa que la tarea de este último es más compleja que la del profesor. La exposición de tal funcionamiento permite apoyar el argumento sostenido en el tratado de que las estrategias de evangelización deben focalizarse en la razón del indio siendo que la acción interior es necesariamente superior a la exterior. Al mismo tiempo, provee justificación para insistir en que las afirmaciones de los defensores de los modos coercitivos carecen de validez; siempre trabajan desde fuera.

El razonamiento lascasiano que favorece la tarea del aprendiz sobre la del maestro, se desarrolla de esta manera. Si el profesor sólo trata la materia sensible y llega hasta los fantasmas, su labor sólo principia y deja a medias lo que debe hacerse

ulteriormente y que compete a la perfección. Proveer los fantasmas es dar inicio llanamente al conocimiento porque el primer contacto del cognoscente con lo conocido involucra que los sentidos capten los objetos particulares (fantasmas) y los registren en la imaginación (fantasía). Pero de estos fantasmas que llevan los rastros de la particularidad de los objetos de los cuales provienen (no llevan su materia), debe obtenerse luego la forma, lo universal. Y por cuanto la percepción sensorial no funciona directamente con el intelecto, la operación que en su lugar lleva a cabo el maestro, debe considerarse muy básica. Los pensadores medievales afirmaban acertadamente que la imaginación era parte de los sentidos internos junto con la memoria y el sentido común. Lo que ocurría en ella era de incumbencia del profesor porque la formación de los fantasmas ocurría en la imaginación. Había, por lo tanto, una relación entre los fantasmas que surgían a partir de la información externa y la imaginación que era dependiente de la condición individual interna (MacCormack 26). Pero Las Casas resalta que en razón de que toda su labor termina allí, en la imaginación, el amerindio debe ser considerado el verdadero creador de la verdad cognoscitiva.

Siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino señala que el maestro no es el causante del conocimiento porque mediante su propio entendimiento agente, que extrae de lo singular lo universal, el discípulo potencia su propio conocimiento. Si se toman en cuenta las aseveraciones del “De magistro” donde se dice: “Además: enseñar no es otra cosa sino causar en los demás un conocimiento científico. Pero la ciencia está supeditada al entendimiento. Parece ser que el único medio de enseñar consiste en enseñar símbolos . . .” (145), se nota que los símbolos “dada su naturaleza sensible, no se elevan hasta la potencia intelectual, sino que afectan tan sólo los sentidos” y se quedan en la potencia

sensitiva (145). El maestro, si seguimos la lógica de lo expuesto, no enseña propiamente pues su labor queda en lo sensible y se supedita a “señales.” El conocimiento sensible, en cambio, va penetrando más y más. Si bien tiene un término y se le escapa a la operación la total abstracción de la sustancia, el conocimiento que ha comenzado en el exterior debe ir progresando, debe hacer lo que Tomás de Aquino denominó “elevación.”

Por lo que se refiere al teólogo católico Aquino, el origen del conocimiento parte siempre de las experiencias sensitivas pero al “conocer, . . . se eleva lo conocido al nivel del cognoscente, esto es, al nivel de su operación” (J. Murillo 27). La operación sensitiva como no conlleva en sí perfección, debe “acercarse” o, para decirlo con más claridad, permitir la intelección (26). De allí, que sea necesaria esta elevación de la que habla Aquino. Si esta elevación que se aleja de las actividades primordialmente externas<sup>93</sup> se produce en el entendimiento agente, el cual no teniendo límites, a diferencia de la facultad sensible, y no usando un órgano corpóreo<sup>94</sup> para operar, es infinito e indeterminado, y además lo realiza el estudiante, debe concluirse que el maestro no causa el conocimiento. Mientras provee una base sobre la cual este puede ser potenciado, da lugar a la actividad de otro elemento indispensable al conocimiento real.

Resumiendo lo que se viene diciendo, todo indica que el maestro no tiene mucho que ver en la perfección del intelecto que se logra conforme se potencia al entendimiento y se pasa del campo de lo material a lo inmaterial, de lo natural a lo sobrenatural. Es decir, el docente no tiene parte en el proceso de elevación. La aptitud del entendimiento

---

<sup>93</sup> Al respecto menciona Aquino: “Pues sentir, que aparece como una operación en el sentiente, está fuera de la naturaleza intelectual, y tampoco está totalmente alejada de las acciones que son *ad extra* (transitivas), pues se llega a sentir por la acción de lo sensible en el sentido” (citado en J. Murillo 26).

<sup>94</sup> En la *Apologética*, Las Casas asevera el carácter no corpóreo del entendimiento agente. “. . . como nuestro entendimiento sea incorpóreo de su naturaleza, igualmente es en todo tiempo y siempre dispuesto para formar sus actos, como no esté sujeto a alguna pasión corpórea, sino que porque mientras estamos en esta vida tiene necesidad de se volver sobre las fantasmas . . .” (136). Una de las ventajas que el entendimiento agente tiene al ser incorpóreo es estar siempre en acto.



agente como potencia capaz de dar término a la labor de lo sensible al elevar la materia, se describe en el *De unico modo*, aunque tal vez no con suficiente detalle, para enfatizar que el proceso de abstracción depende prácticamente de él.

Si revisamos la *Apologética* encontramos que se destaca igualmente que sin el entendimiento agente es imposible entender alguna cosa, ya que la potencia ocasiona la ciencia del conocimiento en los seres humanos, y no sólo en los hombres de las civilizaciones antiguas como la europea, sino en las más jóvenes, es decir, en los indígenas.

Es verdad luego que todos los hombres del mundo, por bárbaros, incultos y silvestres y apartados en tierras o en islas y rincones del mundo que sean, naturalmente por la lumbré de la razón y del entendimiento agente, con un cognoscimiento confuso y universal, no claro ni distinto, sin tener lumbré de fe cognoscen que hay Dios. (375)

El racional detrás de la discusión referente al entendimiento agente devela que no se entiende propia y necesariamente con el uso de un conjunto de facultades mentales, sino con esta potencia en particular. El conocimiento que ha sido adquirido en parte por medio de los sentidos y mediante la ayuda del maestro, es transferido al entendimiento agente y allí, y sólo allí, se adquieren las formas o conceptos inteligibles que se describen y se graban (*De unico* 81).

Sin embargo, falta entender un paso más de esta escalera ascensional que conduce hacia la sabiduría. ¿Cómo se desenvuelve el proceso y cómo es que el entendimiento agente conoce al final? La explicación es que después de que los sentidos inauguran el proceso, cuando el objeto sensible que está en el exterior puede hacer contacto con el ente

vía la *species in medio* sin la cual ningún sentido externo (el oído, el tacto, la vista, etc.) puede tener relación directa con el objeto según afirma Tomás de Aquino, el entendimiento agente comienza su obra de *iluminar* el fantasma que se ha registrado en la imaginación. Este entendimiento convierte los fantasmas en inteligibles y les imparte a la vez cierta inmaterialidad. El entendimiento agente a su vez reacciona sobre otro tipo de entendimiento que en realidad no es distinto a él pero actúa en una forma diferente: el entendimiento pasivo (o posible). Se produce allí la *species impressa*, y al poner en acto al entendimiento pasivo, este con su potencialidad culmina el proceso de la abstracción y se produce la *species expresa*, el concepto universal. El entendimiento agente comienza así lo que se conoce como abstracción que no es otra cosa que intentar sustraer o extraer del fantasma aquello que pueda ayudar a elaborar conceptos, y termina esta obra actuando sobre el entendimiento pasivo.

Esta actividad de la abstracción es la más importante que pueda llevar a cabo el ser humano y también la que definitivamente revela por qué el hombre es el propio autor de su conocimiento después de Dios. Si notamos, abstraer es hacer que el fantasma pierda la condición material y la dependencia orgánica, con motivo de hacer que ascienda al nivel de lo inmaterial e inorgánico (J. Murillo 61). Esto indica que en esta actividad la sustancia o materia no pasa directamente y como calco<sup>95</sup> al intelecto para ser entendida, sino que el entendimiento agente realiza una operación para *discernir* su figura y su cantidad (su forma) (70). El entendimiento prácticamente separa los componentes de la materia, los analiza y selecciona algunos datos suyos mientras deja otros fuera. En esta actividad del primer entendimiento se despoja a la materia de todo lo que le impida ser

---

<sup>95</sup> “Entender no es copiar lo real, ni comporta un descenso que implique rebajamiento del acto” (J. Murillo 27).

inteligible, se le despoja de lo particular y se le alumbra para que el objeto concreto pueda revelar su razón universal. Este proceso abstractivo se describe justamente y apoyándose en las descripciones de Aristóteles y de Tomás de Aquino, como un proceso *iluminativo*.

Como explica Hug Banyeres en “Las funciones del entendimiento agente según Tomás de Aquino”, el entendimiento se comporta respecto al fantasma y su objeto como la luz natural respecto a los colores u objetos sensibles.

La luz natural hace aparecer los colores y los objetos, y entonces lo sensible en potencia pasa a sensible en acto. También la acción del entendimiento agente hace pasar el fantasma del inteligible en potencia a inteligible en acto . . . lo que queda iluminado no es el fantasma en sí, sino el objeto que luce en él. (53)

El entendimiento agente a través de este acto intenta *entrever* lo que constituye la verdadera esencia de la cosa iluminada.<sup>96</sup> Se encarga de conocer el ser real. En este sentido debe decirse que es una potencia iluminadora pero no de lo físico solamente sino de lo espiritual.

Según comenta G. Siewerth quien define la facultad del entendimiento en la valiosa obra de Heinrich Fries, *Conceptos fundamentales de la teología*, esta operación por la que se extrae una imagen de la profundidad de la esencia que se vincula a la

---

<sup>96</sup> Ciro Schmidt Andrade logra describir acertadamente la función del entendimiento agente al compararlo con la función del arte: “Al igual que el arte transforma la materia bruta e informe, apta a toda forma, en objeto dotado de una apariencia artística, según un proceso análogo a aquél de la generación, el intelecto agente, obrando sobre lo sensible o sobre el fantasma produce una forma inmaterial idéntica a la cosa percibida, la cual, en acto, transforma la potencia del intelecto en conocimiento real . . . el trabajo del intelecto agente permite alcanzar la inteligibilidad de las esencias, oscura pero eficazmente alcanzadas por la sensación, pues es la actividad superior que la corona” (210).

estructura esencial del objeto, es sumamente compleja. Por eso, hay que decir que el entendimiento agente es una potencia verdaderamente inteligente.

En tal visión la cosa está presente como algo real y existente (*ens*), como cosa que es en sí y tiene una figura (*res*), como estructura única (*individuum*), como totalidad (*totum*), como esencia que subsiste a través del cambio y de muchos individuos (*essentia*), como algo entre otros algos (*aliquid = aliudquid*), es decir, como algo distinto y especial o único; finalmente, como algo que sustenta y fundamenta (*substantia*) y como algo que, ‘de raíz’, está presente y abierto al entendimiento (*verum*; → verdad).  
(414)

Sólo cuando el entendimiento agente ha completado su tarea, puede el entendimiento posible, quien ha de obtener los universales, efectuar la suya. Una vez adquiere “formas o conceptos inteligibles”, el entendimiento agente puede grabarlos en la función receptiva del entendimiento o entendimiento posible (*De unico* 81).<sup>97</sup> Sin embargo, pese al poder de abstracción de este último, reside en el primero la legítima fuerza del conocimiento porque sin la intuición del entendimiento agente, el entendimiento posible está inhabilitado para realizar su fundamental operación.

Basándose en esta importante función del entendimiento agente es que Las Casas se permite señalar en la *Apologética* que la obra de esta facultad es la que propiamente permite “conocer” a Dios (así los hombres “cognoscen que hay Dios”) (375). El entendimiento agente trabajando con el posible, labora como si fuera una especie de *nous*

---

<sup>97</sup> Transcribimos la cita textual de Las Casas: “Como ya se ha tratado en otros argumentos, para adquirir el conocimiento de cualquier ciencia es menester que el hábito de los principios se determine y explice por medio de los sentidos, y que el maestro ayude al entendimiento, . . . a fin de que, con todo esto, el entendimiento agente [= función discursiva del entendimiento] adquiera formas o conceptos inteligibles, que describa o grave en el entendimiento posible [= función receptiva del entendimiento]” (81).

aristotélico conociendo la verdad, buscando lo real, tal como lo explica Ángel Longás Miguel. “Si ‘secularizásemos’ esta función, encontraríamos que desempeña el mismo papel que San Agustín concede a Dios para que el hombre conozca las verdades universales y eternas. El Dios agustiniano se llama en Tomás de Aquino ‘entendimiento Agente’, es decir, el *nous* aristotélico que es universal” (81). Las Casas, quien apropia el pensamiento de Aquino, entiende que el entendimiento agente cumple con una función prácticamente divinal, en mucho es comparable a ella, porque es capaz de captar lo universal.

Que el entendimiento esté muy cerca del plano divino se observa no sólo en su poder de aprehender lo universal sino en que por esencia puede abstraer las cosas sin recibir auxilio de alguna otra potencia. Las “proposiciones son entendidas de modo natural, porque el entendimiento, por su propia naturaleza, es decir, por la fuerza o luz del entendimiento agente, nace con aptitud para conocerlas . . .” (*De unico* 37). Si por un lado es cierto que como dice Tomás de Aquino, el entendimiento, como cualquier otra facultad, es un *moviente movido*, esto es, debe recibir de un agente algo previo a su acción para ser *moción con potencia* para la acción (Banyeres 54), la realidad es que de sí mismo “conoce” e intuye la verdad instantáneamente. Por otro lado, el entendimiento al emitir un juicio esencial no se equivoca porque siempre llega a la verdad.

Puesto que el ser humano y el indio, de quien hace defensa el *De unico modo*, poseen esta potencia cognoscitiva, se concluye que tienen una naturaleza exaltada, altamente racional, y que requieren para ser llevados a la religión de métodos naturales, no *cuasinaturales*. El elemento del cual carecen debido al pecado original, es del elemento de la invención (Rojas 82). El intelecto del hombre no está más dotado del don

de abstraer la verdad directamente de las cosas como podría hacerlo cualquier ser angélico, porque este último, al enfrentarse a la realidad, goza de un acceso primario al conocimiento el cual le permite “ver” sin obstáculos y abstraer sin impedimentos. Pero el ser humano como precisa de la ayuda externa y de la interna, llega al conocimiento por una vía más compleja, más larga. Lo que establece el *De unico modo* es que pese a las limitaciones, el ente posee todo lo necesario para alcanzar el saber.

Según es evidente en el tratado de Las Casas, el indígena obtiene la sabiduría primeramente de su propio interior a razón de la luz infundida divinamente, y de los primeros principios. El habitante del Nuevo Mundo, quien en ninguna forma difiere de los otros miembros de la raza humana, crea de sí mismo el conocimiento que necesita para salvarse, ya que el hombre a partir de los primeros principios que ha descubierto mediante su propio intelecto puede concretar toda la sapiencia que necesita de Dios. Con la ayuda del entendimiento agente puede continuar ahondando hasta completar su panorama conceptual. Al respecto de esta autosuficiencia dice Aquino:

. . . si el maestro enseña al discípulo hay esta alternativa: o la ciencia estaba de antemano en el discípulo; o no estaba en él. Si no estaba en él, un ser humano habría creado el conocimiento en otra persona, lo cual es imposible. Por otra parte, si el discípulo poseía la ciencia de antemano, hay otra vez dos posibilidades: o la poseía en forma de acto perfecto; y, en tal caso, no puede ser enseñado puesto que la ciencia actualmente existe ya no puede ser creada; o el conocimiento estaba en él a modo de germen infundido. Pero esos principios germinales no pueden ser llevados de potencia a acto por ningún poder creado, porque sólo Dios los implanta a

la naturaleza, según enseña Agustín (en el tratado “Super Genesi”, ad litteram). Qué más queda sino admitir que de ningún modo un hombre puede enseñar a otro. (“De magistro” 145-146)

De acuerdo a Las Casas, los indígenas hasta cierto punto se bastan a sí mismos para alcanzar el conocimiento divino. Son dirigidos por sus capacidades intelectuales a la meta del logro espiritual y no son arrastrados por agentes externos a este objetivo.

Por otra parte, el conocimiento interno es un hecho irrefutable a causa del entendimiento agente que es el que verdaderamente conduce al hombre a toda la verdad. La tarea del maestro pareciera, pero sólo en primer instancia, ir más allá de la mera presentación de las imágenes. Las Casas dice que los “principios comunes . . . los aplica a materias determinadas; de aquí avanza a nuevas conclusiones, y de éstas a otras, proponiendo también ejemplos claros u otros recursos semejantes . . .” (*De unico* 67). También “le transmite el discurso de la razón que previamente ha realizado en su interior con su razón natural” (67), (lo que indica que le sugiere la “forma” que debe tener la materia que el ente observa). Pero con todo, es el estudiante el que por medio del entendimiento realiza las operaciones cognitivas. El profesor le presenta al alumno las imágenes de los objetos inteligibles, le presenta los signos y esto lo hace a través de la palabra que es la avenida “más expresiva de la verdad inteligible”, según Aquino (Varela-Portas de Orduña 1540). Pero es imposible que el signo por la “verdad” que encierra en sí mismo colabore en la perfectibilidad.

En cuanto a la carencia que de por sí presenta el signo debemos referirnos a lo que dice el propio Aquino en su tratado pedagógico “De magistro.” “Por los signos no puede llegarse al conocimiento de las cosas porque el conocimiento de las cosas es mejor que el

de los signos puesto que el conocimiento de los signos se ordena al conocimiento de las cosas como al fin y el efecto no es mejor que la causa” (168). Sencillamente, el signo no posee la verdad, y con todo y que expresa más distintamente a causa de la voz y el oído lo que persiste dentro del pensamiento, es medio restringido que retarda el conocimiento. Si pensamos, bajo el signo hay algo que requiere ser conocido (el objeto inteligible), pero el objeto también exige decodificación. Esto es indicativo de que el ente debe realizar una doble labor y necesita una doble iluminación. Por lo tanto, el conocimiento a causa del signo, sufre una demora.

Análogamente a lo que sucede en los diálogos de San Agustín, donde la conversación entre dos personas por medio de signos lingüísticos no se hace posible sin la intervención de Dios que actúa como mediador y maestro interior garantizando la comunicación entre las partes; en el texto de Las Casas la transferencia de conocimiento (la que quiere lograrse entre estudiante y docente) es imposible sin la intervención del entendimiento agente. Por cuanto la verdad no es lograda por la invención sino por la demostración (Rojas 82), como señalamos antes, la tarea del maestro consiste en describir las formas inteligibles, en sugerir la perspectiva correcta en que debe ser vista la imagen e insistir en que la conexión cognoscitiva que él ha aprehendido, la que ha hecho previo a la instrucción, es la mejor. No obstante, hacer más que eso escapa a sus manos.

Desde ese punto en adelante el entendimiento agente debe realizar un dictamen y decidir aficionarse o no a la verdad. El discípulo debe intentar entender las imágenes que le presenta el maestro. Debe dedicar sus facultades a investigar las especies sensibles. De allí que señale el fraile dominico que “es claro que todo... requiere y presupone en el discípulo mucho estudio y esfuerzo, atención y despliegue de interés y de otras fuerzas,



ante las palabras y hechos del maestro” (*De unico* 81). El esfuerzo que realiza no se compara al del profesor. No se puede cotejar, de hecho, al entendimiento agente, el cual sigue la operación de la facultad sensible, con ninguna facultad anterior porque como indica José I. Murillo, la superioridad de las facultades intelectivas es incuestionable (22). No obstante y su preponderancia, sí se debe tomar en cuenta que el trabajo del entendimiento agente es seguido por un elemento que forma parte de la cadena del libre entendimiento: el deseo de obrar por *voluntad*.

Las Casas ha intentado demostrar a través de su tratado que el método *natural* que tome en cuenta la capacidad racional del indígena, será el único que lleve verdadero fruto de piedad. Como ha demostrado, sin apelar a la intelección no se puede convencer, mucho menos inclinar al amerindio a aficionarse a una religión distinta a la suya. Sin embargo, llega a sostener que para que se convierta cabalmente, debe tomarse en cuenta además que el entendimiento se mueve en base al conocimiento y al *deseo*. Es decir, debe destacarse el modo de entender humano que requiere tiempo y que no admite las cosas como verdaderas “sino queriendo, y porque voluntariamente y de propósito ha raciocinado suficientemente sobre ellas” (*De unico* 37). De allí que si el indio no se aficiona a la verdad, si no la descubre por sí mismo, si no está convencido de ella; el indígena nunca podrá convertirse, ya que el conocimiento es una práctica de descubrimiento individual.

La amplia reflexión que logra Bartolomé de Las Casas en el *De unico modo* sobre el proceso del conocimiento indígena a la vez que es reconocimiento de su naturaleza en “plenitud de facultades y operaciones” racionales (Beuchot, “La retórica” 99), es por lo mismo preámbulo a la disertación en torno a la retórica de la persuasión. Una vez

cubiertos los pormenores de la dimensión racional, el autor se introduce en este tema a propósito de probar que el hombre por cuanto es intelecto y voluntad, y por cuanto tiene una dimensión racional y también una emocional, afectiva (Beuchot, “La retórica” 98), precisa del discurso retórico para ser convertido íntegramente. “El hombre tiene la razón y la voluntad, por las que es libre. El discurso puede mover tanto a la razón como a la voluntad; a la primera con argumentos y a la segunda con la belleza imaginativa y emotiva de lo que se dice . . .” (Beuchot, “La retórica” 98). Por ello, la doble faceta de la retórica compromete a los españoles a realizar la obra misional y a desarrollar un proyecto pastoral que reconozca el valor de cada técnica (racional o emotiva, por ejemplo); a notar el nivel de utilidad que ostenta en determinado momento para avanzar el conocimiento de la fe y ganar la voluntad del oyente.

Si Las Casas diserta en gran parte de su obra sobre los procesos cognoscitivos, es porque considera que la razón es la estrategia que adelanta la causa misionera. El dominico concuerda en que los indígenas no pueden cambiar irreflexivamente de religión, deben prestar atención a las razones para sopesar con cuidado los argumentos y tener la posibilidad de abrazar nuevas creencias. Pero una vez hayan prestado oído a ellas, la oratoria está llamada a completar la tarea convenciendo al oyente mediante la dulzura de las palabras. Ya que entiende que la excitación de la razón es el primer paso en el complejo proceso de cristianización, asevera que la predicación incita al entendimiento e inicia un proceso de conversión que termina en la subyugación de la voluntad. La razón discurre yendo “desde algo ya oído y entendido a otra cosa por entender, y . . . el entendimiento [capta], [juzga] y [sentencia], y [entiende] que aquello le es bueno, conveniente, proporcionado y que le atañe; y . . . así lo [presenta] a la voluntad;

y . . . ésta se le [aficiona] y se [decide] a realizar los actos oportunos . . .” (*De unico* 47). De esta manera se observa que la progresión a la fe implica un proceso complejo.

Pero más allá de recalcar la importancia de la retórica persuasiva a base de la relación entendimiento-voluntad tan indispensable a la conversión verdadera, el discurso emotivo permite al dominico presentar un último argumento contra los métodos coercitivos. Por este medio, intenta mostrar que la enseñanza “persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad” como viene diciendo (*De unico* 17), es la única infalible y sin *errores*. Por el contrario, el método *cuasinatural*, violento está lleno de fallas y por ende no conduce a la conversión.

La crítica que hace a Sepúlveda en su *Apología* y por la que notamos utiliza el argumento de la retórica para desmerecer el modo coercitivo, es que este se apoya en la parábola del banquete nupcial de las Escrituras para excusar el uso de la violencia y de los modos *cuasinaturales* en la evangelización. La parábola que registraba las palabras de Cristo “fuérzalos a entrar”,<sup>98</sup> se asegura que es pretexto para declarar que Jesús esperaba se utilizase la compulsión corporal con los infieles. Según el defensor de los indios, Sepúlveda estaba convencido de que Cristo había ordenado que cuando la iglesia se desarrollara, se empleara la violencia para atraer a los paganos a la religión (*Apología* 317). Pero Las Casas defiende que el único indicio de aprobación a la fuerza es la que se hace de la palabra. Así, en respuesta a lo que Sepúlveda aduce declara: “[L]o enseña Santo Tomás cuando, al referirse a esta parábola, dice: ‘Aquella compulsión de que se

---

<sup>98</sup> En la parábola de Lucas 14:23, un hombre que ha hecho una fiesta para disfrutar de la compañía de sus amigos se siente desairado al enterarse de que ninguno de ellos ha querido asistir al convite. Por esa razón, manda a sus siervos que traigan a las gentes que encuentren en las calles para llenar su casa. Como después de salir a buscar a los pobres y enfermos de la ciudad todavía hay espacio, dice a uno de sus ayudantes: “Ve por los caminos y por los vasallos, y fuérzalos a entrar, para que se llene mi casa” (*Biblia Edición Especial con Referencias*).

habla en el Evangelio de San Lucas, 14, no es de coacción, sino de eficaz persuasión, ya con aspereza, ya con suavidad' . . ." (319). Las Casas creía que no convenía a la regia dignidad de Cristo ni de su reino difundir las noticias de lo que había venido a establecer mediante la guerra (*De unico* 479). A causa de la honorabilidad de su plan, la verdad tenía que propagarse por medio de la paz. Por ello, el fraile dominico insistía en que había que "mover los corazones de los hombres infundiendo en las potencias del alma miedo o terror, . . . ilustrando a la propia alma con la luz del Espíritu Santo" (*Apología* 319). Nunca debía afligirse el cuerpo.

La fuerza de la oratoria que propugnaba el fraile dominico, como puede deducirse, estaba lejos de ser la intelectual. Las Casas manifiesta repudio contra cualquier tipo de coerción en su tratado. Por lo tanto, se descarta la idea de que estuviese de acuerdo con que presionaran a los indígenas a oír la enseñanza. Como indica Beuchot, "[a]lgunos teóricos de la conquista decían que no se podía obligar a los indios a convertirse, pero sí a escuchar la predicación. Las Casas ni eso admite. Es únicamente la voluntad del gentil la que puede hacer válida la conversión" ("La retórica" 101). Puesto que la violencia anula el libre albedrío, reconocía el poder que había detrás del discurso persuasivo. Las solemnes verdades del evangelio podían predisponer positivamente las mentes de los espectadores.

Sin duda, los tratados sobre retórica que desde la antigüedad clásica servían para suscitar la adhesión de los oyentes a las propuestas del orador, afianzaban la confianza de Las Casas en las técnicas persuasivas ya que afirmaba que en el proceso de la conversión, los gestos y la voz podrían hacer mucho para completar el ciclo cristianizador que recién empezaba con la excitación del entendimiento. Existía un modo "sereno" de oratoria con

el cual se podía guiar a los infieles derechamente a la verdad. Cristo había establecido un modo delicado, dulce y suave para que moviera a los seres humanos a sus fines naturales en forma apacible (*De unico* 17); este debía seguirse a través de los tiempos. En el presente el “vigor de la retórica” permitía que desde el exordio, los predicadores pudieran ganarse el favor de los oyentes a través de la “apacible delicadeza de las palabras”, la “persuasión amable” (*De unico* 55), “oportuna” y “suave” (101), y los diversos “halagos” (33). La elocuencia nunca podría ser “pobre” o “débil” pero siempre suave (99). Así como Nebrija señalaba que el *Sermo* era una “manera de expresión distendida muy cercana a la lengua de todos los días”, Las Casas sostenía que este tipo de tono se favoreciera en la enseñanza a los indios (*De unico* 165). Un tono en el que se hiciera la “presentación sencilla, el ofrecimiento, la distinción y la explicación de lo que ha de creerse, mediante una persuasión agradable . . .” (*Del único modo* 39).<sup>99</sup> El tono de voz debía ser “atenuado, con frecuentes intervalos y pausas, de suerte que [diera] la impresión de que, con la pronunciación misma, [se estaba] metiendo en el ánimo del oyente, con sucesivas interrupciones, los hechos que [se iban] a demostrar” (Nebrija 167).

No obstante, si en buena medida la afabilidad de las palabras podría ganar adeptos a la religión siendo la mejor estrategia para contrarrestar la agresión de la guerra, también era cierto que armonizar los temas con los gestos, los movimientos y el tono de la voz, podría derivar en gran efectividad expositiva. Las Casas señala que si se quiere “infundir terror a los recalcitrantes . . . con la consideración del juicio futuro y con las penas que han de padecer eternamente” (*De unico* 557), podría hacérselo. Ganarse la atención de los oyentes con la “delicadeza de la voz, la alegría del semblante, y . . . la manifestación de

---

<sup>99</sup> He preferido citar aquí la edición de Agustín Millares Carlo. Sin embargo, en lo sucesivo utilizo la de Castañeda Delgado y García del Moral.

mansedumbre” (549), era una táctica que seguramente convencería a muchos. Sin embargo, la fuerza eficaz del ejercicio retórico no podía desdeñarse porque conmovería los ánimos de los infieles y serían ayudados a través de la emotividad del mensaje a comprender los principios y decidirse por la verdad.

Según Las Casas, la situación en el Nuevo Mundo demandaba una retórica de suficiente fuerza expresiva. Si se pensaba que los indígenas se habían enfrentado a la impiedad e injusticia de la guerra y que esta había sido la primera impresión que habían tenido de los extranjeros, podía adivinarse por qué era necesario un discurso elocuente que contrarrestara el mal mediante una oratoria que pintara vívidamente las bondades de los principios del reino de Dios. El escepticismo o apatía hacia el mensaje era claramente uno de los problemas que encaraba la Iglesia en las Indias puesto que los indios relacionaban la crueldad de la guerra con una religión de crueldad. El creer “viendo todo lo contrario”<sup>100</sup> del que habla Carlos Castillo Mattasoglio, o el haber presenciado y estar presenciando horribles latrocinios, injusticias y maldades y, con todo, intentar creer la verdad, era uno de los grandes escollos que debía salvar la Iglesia católica en las Indias. Las Casas declaraba:

. . . si los pueblos infieles previamente han sido turbados, ofendidos, abrumados, afligidos y lacerados por las cosas adversas, odiosas e hirientes que el paso de las guerras infligen, nadie podrá emplear este arte [el discurso retórico], puesto que no querrán ni oír que se les diga que

---

<sup>100</sup> Castillo Mattasoglio habla de que la situación indígena ha redundado en una clasificación de tres tipos de cristianos. “Por un lado tendríamos a los cristianos que creen viendo, ellos son los apóstoles, los que tocaron y vieron (Jn 20,29); luego están los cristianos que creen sin ver; somos todos los que venimos después de los apóstoles. Los indios, en este texto de Las Casas, aparecen como un nuevo tipo de cristianos porque creen en Cristo viendo todo lo contrario, es decir ‘las obras de los nuestros viejos cristianos’, obras injustas y tiránicas” (237).

deben esperar algo; no considerando ninguna otra cosa conveniente, sino deplorar sus miserias y su infeliz suerte. Porque, si se usa la violencia para que oigan, lo que es añadir mal sobre mal, no prestarán interés, ni esfuerzo ni atención alguna, como se muestra evidente . . . (*De unico modo* 393).

La experiencia mostraba que la tiranía de las guerras generaba repudio, no sólo hacia los mensajeros del evangelio sino hacia la doctrina de Cristo. Sentir la fuerza extranjera engendraba duda, indecisión y rechazo. Por eso, ocurría un verdadero milagro cuando los indígenas aceptaban la fe. Era posible advertir que la disposición hacia lo espiritual venía de Dios siendo que los indios estaban sujetos a pasmosos latrocinios y no era posible que pudieran creer de sí mismos. “Hay un elemento de gratuidad que irrumpe en los indios, señalaba Las Casas, y les permite una opción libre por Cristo” (Castillo Mattasoglio 238).

Precisamente porque no parecía tan natural decidirse por la verdad en tales condiciones, se hacía imprescindible una retórica altamente persuasiva que utilizara una dosis de carga emotiva para paliar o mitigar las alteraciones de ánimo producidas por la violencia. En el texto lascasiano las emociones como el odio, la aversión, la ira, el rencor, la tristeza, el miedo, la desesperación, son todos terribles males que ocasionan las guerras (*De unico* 385). Aunque a través del tratado Las Casas hace un esfuerzo por individualizar la experiencia de la conversión al punto de objetar la ayuda humana, por ejemplo en la relación maestro-alumno que hemos analizado, debe reconocer en su tratado que la experiencia cristiana no ocurre en un vacío social. En la concepción Lascasiana, cierto aspecto de la actividad religiosa concierne al ser individual, al ente dirigido por sus propias facultades en busca de plenitud en el universo espiritual. Pero aún cuando el ente es llevado de sí mismo a inquirir en lo divino, recalca que no está

necesariamente aislado en el progreso que hace la voluntad hacia su finalidad. De allí que proteste contra la coerción que subyuga negativamente la afectividad del indígena.

Tal vez lo paradigmático de la teoría cristianizadora lascasiana sea, que aun cuando defiende la racionalidad como el único medio por el cual el indio puede pasar de la dimensión natural a la sobrenatural, reconoce que hay un escollo casi insalvable para el entendimiento: las emociones negativas que han nacido de las guerras. El “odio”, la aversión o la antipatía, que no se producen interiormente sino que son el resultado de la experiencia con el *otro*, subvierten el efecto del discurso razonado. Se reconoce que el arte de la retórica no se puede emplear si los pueblos “han sido turbados, ofendidos, abrumados, afligidos y lacerados por las cosas adversas, odiosas e hirientes . . .” (*De unico* 393). Para el dominico verdaderamente se topaba con un impase cuando la alteración del ánimo es tal que la voluntad no desea inclinarse por las proposiciones que habían resultado evidentes al haber sido demostradas.

El modo lascasiano sugiere entre las bases de sus fundamentos, dado su énfasis en las emociones, una teoría de los afectos. En algún sentido parece concordar con Baruch de Espinosa ya que insiste en que “el hombre en tanto ser natural padece por causas externas, es afectado” (Iglesias 544).<sup>101</sup> Para Espinosa las relaciones de unas fuerzas con otras fuerzas explican por qué una cosa es abatida o aniquilada. En la *Ética demostrada según el orden geométrico*, establece en la proposición cuarta que “[n]inguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior” (191). De acuerdo al filósofo, las esencias

---

<sup>101</sup> El tema del “afecto” ha sido motivo de reflexión en años recientes en que diversas disciplinas académicas de teoría crítica y de estudios culturales han estudiado la subjetividad a propósito de entender la construcción de imaginarios colectivos surgidos a partir de la nueva era política e ideológica (la era que nace después de la Guerra Fría). Los estudios del afecto se han basado fundamentalmente en el pensamiento del filósofo Baruch de Espinosa, por eso, nos parece importante citarlo aquí.



solas y sus causas (“la esencia de una cosa es tener ciertas causas” (Della Rocca 139), no dan cuenta de la destrucción de las mismas. En realidad cuando se señala la esencia y se toman en consideración las causas, se afirma la entidad; las propiedades explican la esencia. A consecuencia, siempre que hay aniquilación es consecuencia de un elemento externo.

De acuerdo a la teoría espinosiana, el abatimiento se explica sólo por los afectos. Si todos los seres humanos luchan por conservarse en plenitud de su ser, que es lo que el propiamente denomina *conato*, y el deseo de los entes es incrementar su poder de actuar para preservarse, los afectos o afecciones del cuerpo “por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar” (Espinosa 183), tienen mucho que ver en las posibilidades de existir y de mejorarse a uno mismo. Para Espinosa las emociones positivas como el gozo permiten que los entes pasen de una perfección menor a una mayor. Contrariamente, la tristeza hace que disminuyan su capacidad de actuar (su perfección).

En el tratado de Las Casas, las afecciones negativas similarmente impiden el crecimiento en la fe pues se señala que las emociones perturban y vuelven inefectivo el discurso retórico al alterar el estado anímico de los indígenas.

Así pues, siendo los terribles males y calamidades que las guerras ocasionan la causa de la ira y del odio, del rencor y la tristeza, del dolor y del miedo, del horror y la desesperación, y, en suma, de mil perturbaciones, ¿cómo discurrirá la razón, y el entendimiento juzgará y la voluntad prestará asentimiento a esas cosas que oye y se le proponen sobre la fe y religión? (*De unico* 385)

El resultado de la violencia no es la perfección sino el abatimiento y el rechazo al evangelio. Para Las Casas hay un decrecimiento en el deseo de vivir en los amerindios que es sintomático de la aflicción que sostienen. Pues al oprimirles, robarles y ocasionarles tantas angustias, los españoles les “[d]añan, disminuyéndoles o impidiéndoles, la piedad divina, culto y honor, que se acrecentarían para Dios con la extensión de la fe y con la conversión de los pueblos, a los que matan, asesinan y escandalizan” (*De unico* 499). Debido al daño no sólo físico sino emocional que sufren los habitantes del Nuevo Mundo que como subraya es detrimental para su perfección espiritual, Las Casas reitera que la guerra actúa contra el derecho divino natural y contra el derecho humano (503) cuando impide el progreso que naturalmente se hacía hacia lo divino y cuando se opone al principio de finalidad.

Sin embargo, ¿significa esto que por cuanto los españoles se han encargado de diseminar una mala semilla en el Nuevo Mundo a través de la violencia y las guerras deben resignarse a cosechar el fruto del odio y la rebelión sin hallar remedio a la situación? Si bien las consecuencias de las guerras incapacitan a los indios a alcanzar la fe porque, como hemos dicho, cuando se castiga por los pecados antes (o después) de su conversión resulta que se “aflige, castiga y angustia a [los] pupilos con aflicciones corporales . . . [y] habrán de tener odio y, por consiguiente, no querrán ni oírlo [al orador] ni comprender lo que les diga, ni les gustará creer lo ya dicho y aceptado en materia de fe” (*De unico* 549), con todo, el llamado del fraile es a restituir por el daño. “La restitución no es otra cosa que restablecer de nuevo al dagnificado en la posesión de sus cosas. Así, . . . se guarda la igualdad de la justicia” (523). Las Casas, más allá de culpabilizar a los que han obstaculizado el progreso del evangelio en América, intenta

que busquen las maneras de cambiar el estado de las cosas y de hallar una solución para mitigar el resentimiento que ha provocado la coerción. Para Espinosa, las emociones “buenas” podían incidir para desarraigar las emociones negativas. El libre ejercicio de la alegría podía disipar la tristeza. La propuesta de Las Casas es que tanto la retórica persuasiva con su discurso suave y atractivo, y el predicador, con un semblante amable, sean canales para cambiar la imagen del cristianismo.

Si bien el odio, la ira o la tristeza impedían que los indígenas escucharan con agrado al predicador y aceptaran su mensaje, se propone que el orador instruya utilizando el arte retórico con la mayor frecuencia posible hasta que resulte grato el evangelio. Se sugiere que

por la frecuente presentación, manifestación, predicación, tematización de la doctrina, explicación de verdades creíbles, con ruegos, súplicas, impulsos, invitaciones, halagos, orientaciones, se genere en el corazón de los oyentes, poco a poco, con estos actos tan reiterados, un cierto vigor y disposición o grata costumbre o hábito, que cause una inclinación . . . (*De unico* 95-97).

Ciertamente a través de un discurso persuasivo que con suavidad insistiera en declarar la verdad tan frecuentemente como fuera posible, se podría convencer a los indígenas del interés que se tenía en su salvación y de la trascendencia de las verdades cristianas. La reiteración de las enseñanzas crearía la costumbre por la cual resultarían gratos los principios impartidos.

Para Las Casas, el hábito llegaría a ser el elemento *cuasinatural* que propiamente contribuiría a doblegar la naturaleza afectada porque señalaba que la costumbre

o es un hábito o genera un hábito adquirido por la repetición de actos, que no es la naturaleza propiamente dicha, sino una cuasinaturaleza; porque la costumbre hace que los actos usuales sean casi tan fáciles, pronto y expeditos, como los que se originan en la naturaleza. (*De unico* 95)

Como menciona a lo largo del tratado, no es posible que el hombre llegue al conocimiento de la fe y la religión verdadera con las fuerzas naturales siendo que los principios religiosos son más elevados de lo que se pueda presuponer (*De unico* 95). Pero el único elemento “ajeno”, cuasinatural (si había que conceder credibilidad aunque fuera a un argumento de los que defienden los oponentes), había de ser el engendrado por una retórica que tornase familiares los dogmas que nutrían la fe al presentar un mensaje cargado de emotividad agradable. De esta manera se podrían desarraigar los malos sentimientos para trocarlos por los sentimientos contrarios, como indicaba otro religioso, fray Diego Valadés, en su *Retórica cristiana* (365).<sup>102</sup>

Sin embargo, el predicador tendría mucho que ver para ganar el corazón del oyente para el evangelio. Las Casas, asegura que verdaderamente la clave de la conversión de los indígenas radicaba principalmente en el orador. El predicador católico tenía la responsabilidad de aprender los preceptos retóricos, de estudiar con diligencia lo relativo al discurso a fin de conmover a los oyentes, pero ante todo debía ser él en un instrumento persuasivo para los demás, tanto en vida como en carácter. Las Casas opinaba al igual que Benito Arias Montano quien se apoyaba a su vez en la palabra de Cicerón, que el hombre dedicado a la retórica debía ser un “varón justo, santo y digno de

---

<sup>102</sup> El franciscano fray Diego Valadés (1533-1582) escribió un tratado, *Retórica cristiana* (1579), donde ofrecía orientación a los predicadores para que supieran cómo utilizar los recursos de la retórica para predicar efectivamente el mensaje evangélico. En este tratado usaba su propia experiencia con los chichimecas para instruir respecto a la acción misionera.

la aprobación de todos”, que mostrara los preceptos de la virtud y de la religión de forma digna y adecuada” (249). La situación particular de las Indias exigía de acuerdo al dominico que los religiosos se distinguieran por su fervor cristiano. Por ello, los predicadores deberían ser como los apóstoles, “no solamente pacíficos, sino que desdeñaran los bienes temporales o pasajeros”, deberían “tolerar y vencer las debilidades y persecuciones ajenas” (*De unico* 187) siendo imitadores de Cristo (209).

Lo que pudiera hacer el maestro o predicador para quitar los perjuicios que las afecciones negativas y la violencia de las guerras hubieran causado a los indios, sería de gran valor. Por eso, dentro del plan de salvación lascasiano el maestro misionero es el *motor* que causa la ciencia en el entendimiento (*De unico* 67). Cuando por su conducta, a parte de explicar las verdades creíbles, manifestaba lo que concernía a la verdad, se convertía en el medio más eficaz para avanzar la verdad y quitar las dudas. Para Las Casas, si se pudiera pensar que dentro del marco evangélico el plan evangelizador se comparaba a un engranaje de una máquina cuyo armónico funcionamiento estaba garantizado por el desempeño equilibrado de una serie de piezas, podía decirse que en esa analogía la figura del predicador no estaba representada por una pieza sino por el motor. Tal era la responsabilidad que tenía el misionero para restituir los daños.

Al final del tratado, el discurso lascasiano resulta en cierto modo paradójico pues de insistir en la centralidad de la razón en el proyecto evangelizador, pasa a resaltar la figura del misionero. A través de su tratado, Las Casas ha defendido un único modo de atraer a los indios a la religión que es puramente racional, ha aducido que por naturaleza son entes de razón, al igual que todos los hombres y, por eso, precisan ser ganados al evangelio mediante un método que reconozca su esencia. Además, ha apuntado a que el

progreso al conocimiento está mediatizado por una serie de procesos mentales y que por lo tanto es necesario persuadir al intelecto para que los principios no evidentes y que conciernen a la religión, sean probados. Pero al final, del discurso hay una apelación a los religiosos en cuyos hombros está el colaborar con la Providencia en una obra que les ha encomendado y que necesitan considerar con más detenimiento y atención.

Para Las Casas, resultará particularmente inútil la obra evangélica si el maestro sólo se aplica a ayudarle al estudiante (al indígena) a recibir y captar las *señales* o fantasmas de modo que adquiriera el conocimiento, pero le envía mensajes mixtos sobre la verdad mediante la violencia, la guerra o la mala conducta. Será detrimental para la salvación de los indios si no se reparan los daños engendrados por la guerra con la enseñanza amable y la constante repetición. Pero con motivo de que la razón sea el real principio del acto humano que contenga la raíz de la libertad y la superación de la maldición edénica ya que “todo el fundamento de la libertad reside en el modo de conocimiento” y en “la voluntad de forma perfecta y plena” (*De unico* 39); con motivo de que se lleven a cabo los fines divinos para los cuales fue destinado el ser humano (su perfección), exhorta el autor del *De unico modo* a que cesen los mensajes de señales fabulosas, ficticias o engañosas que produce la coerción las cuales mandan un mensaje equivocado de la dulzura de la verdad (391), y que el evangelizador asuma un rol más contundente mediante el cual pueda ser verdadero facilitador de las señales espirituales que debe entender el hombre indígena para su desarrollo espiritual y perfectivo que comienza con la razón.

## Conclusión

El descubrimiento de América da inicio a un diálogo en torno a la naturaleza del indio que resulta en dispares planteamientos ideológicos. Sin embargo, una vez superados los prejuicios que se tuvieron al principio (dado el supuesto exotismo del habitante americano), las pláticas se concentran en su naturaleza espiritual, y no en su naturaleza física o anatómica.

En el siglo XVI, se comienza a discutir si la vida del espíritu del amerindio puede ser perfeccionada en la misma manera que la europea, especialmente en un momento en que la Iglesia Católica proponía elevar la norma cristiana. El Renacimiento español con sus nobles aspiraciones, la Contrarreforma y el anhelo de Carlos V de restaurar la ortodoxia católica al lugar que le correspondía dentro del Santo Imperio Romano, habían posibilitado el que se aspirara a un ideal de perfección, y por ello se observa que aun en el Nuevo Mundo los clérigos involucrados en los proyectos de evangelización elaboran manuales a propósito de cristianizar de forma cabal y completa a los indígenas.

Las dos figuras que defendieron la evangelización total de los indios, fueron Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Ambos escritores estaban convencidos de que los habitantes de las Indias se hallaban al presente aptos para entrar en relación con los españoles a fin de que se iniciara un proceso de cristianización que diera como resultado su perfección espiritual. Las Casas, por un lado, defendía un método de evangelización pacífico que imitara el modelo de Cristo y, Sepúlveda, abogaba por uno que empleara la coerción. Sin embargo, los dos escritores tenían en común el fundar la legitimidad de sus proyectos evangelizadores en lo que consideraban ser la naturaleza

esencial del indio. Es decir, tomaban como base y fondo de sus métodos lo constitutivo a su ser. Como hemos visto, las obras *De unico modo* y *Democrates Segundo* de los autores, muestran que la vía natural o la *cuasinatural*, representan el único medio para elaborar un método de cristianización y de conversión exitoso.

Aunque la participación de Las Casas en la evangelización americana ha sido ampliamente reconocida y estudiada, la relación que Juan Ginés de Sepúlveda tiene con dicho tema no ha sido examinada debidamente. En parte, porque el rol que asumió el autor de Pozoblanco en el Debate de Valladolid de 1550 como oponente de Las Casas, le consagró defensor de la postura imperialista española. En parte, porque su obra *Demócrates Segundo* le dio a conocer como uno de los más grandes proponentes de la guerra justa, según lo advierte Anthony Pagden (109). No obstante, una lectura cuidadosa del *Democrates Segundo* revela que esencial al pensamiento sepulvediano fue la evangelización. Hay que recordar que la verdadera finalidad del Debate de Valladolid como lo indicó Soto, fue “inquerir e constituir la forma y leyes cómo nuestra sancta fe católica se pueda predicar e promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto, . . . y examinar qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes subjectas a la Majestad del Emperador” (Las Casas, “Este es un traslado” 227-229). Por lo tanto, Sepúlveda tenía que tener en mente un plan para convertir a los indios a fin de presentarlo a la Junta. Debía tener idea de un plan que aunara la sujeción y la cristianización, y esto, tal vez mucho antes de 1550, cuando tuvo lugar el Debate. Creo que las entrelíneas del *Demócrates Segundo* revelan el tipo de plan que Sepúlveda tenía para América. Aunque en el *Demócrates Segundo* hay una inclinación por favorecer los intereses del Imperio y



una toma de posición a favor de las guerras americanas, hay también un proyecto en pro de la evangelización que intenta resolver la propuesta de la Corona.

Sepúlveda, evidentemente, estaba convencido de la capacidad de perfección de los indígenas, al igual que Las Casas. Este último afirma en su libro que “porque todas las cosas proceden de Dios en cuanto que es bueno . . . todas las cosas creadas, conforme a la tendencia recibida del Creador, se inclinan a apetecer el bien, es decir . . . su perfeccion” (*De unico* 19). Sepúlveda señala, de la misma manera, que a pesar de que no es un hecho ya, los indios en el futuro podrán perfeccionarse al grado de no estar bajo el total dominio del Imperio. “. . . con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad” (*Demócrates Segundo* 120). Como indica Teodoro Andrés Marcos en los escritos del autor es evidente que “los hombres, los indios como los españoles, son todos iguales en esencia . . . pudiendo todos llegar al mismo perfeccionamiento humano y a la misma gracia divina . . .” (*Los imperialismos* 244). Sin embargo, lo que diferencia a Sepúlveda de Las Casas es que, si bien es cierto que para Sepúlveda todos los hombres son semejantes, dado que los indígenas tienen una humanidad menos completa que la de los españoles, su camino a la perfección espiritual es mucho más complejo y largo. También está mediatizado por la ayuda que puedan brindarle aquellos que conocen la religión verdadera. Los indios definitivamente no pueden recibir la doctrina con la prontitud que lo hacen los otros hombres puesto que su capacidad racional no se los permite.

Hay que notar que la noción de humanidad que maneja Sepúlveda no tiene que ver en lo absoluto con el grupo o especie a la que se pertenece. Tiene que ver en cambio

con una humanidad acabada y perfecta. En el siglo XVI, se piensa que todos los hombres de una u otra forma, tienen disminuida la capacidad intelectual a causa del pecado original. Sabine MacCormack señala en *Religion in the Andes* que la creencia es que no se puede acceder al conocimiento divino de forma espontánea ya que el pecado ha atrofiado el intelecto y la percepción. De acuerdo a Sepúlveda, sin embargo, existe un estándar de perfección humano que no ha sido afectado por la caída y que le permite al hombre alcanzar la perfección del espíritu. Ese estándar, no obstante, no se percibe en los indios. Estos no estiman plenamente la religión ni la verdad, y eso, es indicativo de que su capacidad racional está grandemente afectada.

Hay que resaltar que el ser humano que el autor del *Democrates Segundo* considera completo encarna el ideal aristotélico de conformidad con la virtud y con lo que se estima racional, como advierte Edmundo O' Gorman (310). Se trata “muy fundamentalmente de la percepción de lo útil e inútil, de lo justo e injusto, del bien y del mal y de ‘todos los otros sentimientos de la misma índole cuya comunicación constituye precisamente la familia y el Estado’” (310). El hombre perfecto, es decir, el hombre que aunque en su condición caída es perfecto intelectualmente, posee un profundo sentido social que le impele a vivir en familia, en hogar y rigiéndose por las leyes de una *polis*. Sobre todo, se encuentra supeditado a la religión cristiana porque la idea de “ser *hombre* consiste exclusivamente en . . . ‘los actos propios del culto y urbano’” (O'Gorman 311). Esta perfección, de acuerdo a Sepúlveda, no la poseen los indios.

Sin embargo, en contraposición a lo que piensa el escritor del *Democrates*, Bartolomé de Las Casas considera que la humanidad del indio es absoluta y completa. De hecho, es semejante a la europea. En el *De unico modo*, donde defiende su postura

respecto de la evangelización, niega que los indios carezcan de un sistema de gobierno ya que tienen reyes, jefes y aun leyes propias. Recalca que los indígenas son lo suficientemente inteligentes e ingeniosos, y de hecho mucho más que las gentes de otras naciones, como para recibir la doctrina. Niega que se halle en todo el mundo una especie humana que debido a su intelecto sea incapaz de comprender los elevados principios cristianos. “Ni es posible que en parte alguna toda una raza o nación, o todo un pueblo de una determinada región, provincia o reino sea tan estúpido, simple o necio que no sea capaz de la doctrina evangélica . . .” (*De unico* 13). La divina sabiduría ha hecho provisión para que todos los hombres le conozcan de la misma manera, ha ideado un modo natural que debe usarse a través de todos los tiempos ya que

[ú]nica, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos los hombres del mundo, sin discriminación alguna . . . (17).

La posición de Sepúlveda al respecto, no obstante, es que no puede haber un solo modo de traer a los hombres a la religión puesto que la misma naturaleza ha hecho diferencia entre las gentes. De acuerdo a lo que expone en el *Demócrates Segundo*, no todos los seres humanos gozan de la misma capacidad intelectual, por esto, es ilógico pensar que todos lleguen a la verdad en las mismas condiciones; primordialmente por la vía de la predicación y la persuasión de razones. Apoyándose en la teoría aristotélica de la servidumbre natural, asegura que todo lo que no ha alcanzado plenitud en la naturaleza está supeditado, como si por una ley divina y natural, a lo que es perfecto y ha alcanzado

la medida de su desarrollo. La naturaleza, a cambio de suplir las deficiencias que surgen de ella, provee un orden. Existe debilidad y también fortaleza en el mundo físico, perfección e imperfección, pero los seres se auxilian mutuamente. Se señala que todo esto ocurre

por aquella decisión y ley divina y natural según la cual las cosas más perfectas y mejores mantienen su dominio sobre las imperfectas y desiguales. Esto ha de entenderse en cosas que conservan incorrupta su naturaleza y hombres sanos de alma y cuerpo, pues en éstos se aprecia con claridad por tener íntegra la naturaleza . . .” (*Demócrates Segundo* 21).

Puesto que los españoles habían mantenido incorrupta su esencia, podían regir sobre las naciones indígenas. Y siendo que esto era así, los amerindios debían permitir que los más capaces los gobernarán, para que siendo instruidos y perfeccionados en su humanidad, y aprendiendo a vivir de acuerdo a la ley natural, pudieran ser luego perfeccionados en las cosas del espíritu.

Si había una cosa de la cual Sepúlveda tenía seguridad, era que los habitantes de América no sabían distinguir plenamente entre el bien y el mal. Tampoco sabían decidir adecuadamente qué medios les proporcionaban la auténtica felicidad. La ley natural, como explicaba Cicerón, era eterna y descartaba en sí misma la necesidad de un intérprete. Pero como el entendimiento de los indígenas estaba nublado y no entendían los principios eternos de esa ley, como tampoco discernían al dador de la misma, la posibilidad de alcanzar su enorme provecho era posible únicamente mediante la guerra y la dominación.

Ahora bien, al respecto de que los indios necesitasen asistencia para alcanzar el conocimiento divino, se debe resaltar que Las Casas concuerda hasta cierto punto con Sepúlveda. El *De unico modo* enfatiza la responsabilidad que tienen los españoles de predicar el evangelio a las gentes del Nuevo Mundo y en su misión. Pero el énfasis del *De unico modo* se coloca en la necesidad de mover y conducir a los indígenas a la verdad y a una vida virtuosa acorde con la religión católica por medio de la instrucción. No por la violencia. El motivo principal por el cual Las Casas defiende un método particular de evangelización y por qué insiste en que los hombres ostentan una misma naturaleza, es porque está convencido de que todos los seres humanos poseen un entendimiento o razón. Ya que tienen una facultad intelectual, las criaturas alcanzan el conocimiento del evangelio siendo instruidos. “La criatura racional ha nacido con aptitud para ser movida, conducida, dirigida y atraída blandamente, con dulzura, con delicadeza y suavemente, por su libre albedrío . . .” (*De unico* 25). Porque se habla de seres racionales, el “movimiento que la doctrina de la fe origina para que las criaturas racionales se muevan a los actos u operaciones propias y conseguir el bien sobrenatural eterno, debe ser lo más semejante, y de ningún modo contrario, al movimiento que la divina Sabiduría dispuso y estableció para todos los seres creados” (*De unico* 21).

Las Casas reconoce que si bien en un principio el saber natural de lo divino puede parecer confuso, es siempre preámbulo de la fe. Puesto que Dios

ha adornado al alma con una luz intelectual, con la cual ha impreso cierta información de sí mismo, como un principio especial, a semejanza de la información de los primeros principios que hacen de gérmenes de las

ciencias . . . Puede, pues, el hombre llegar de inmediato a un cierto conocimiento de Dios por medio de la razón natural. (*De unico* 61-63)

De lo dicho se desprende que el indígena no precisa de ningún otro auxilio que el de su propia naturaleza para acceder a la realidad sobrenatural, y que el confuso conocimiento que pueda poseer, con el tiempo y con la debida instrucción, puede ser esclarecido.

Sin embargo, es el privilegio de acceder al evangelio a través de un modo natural, persuasivo y deleitoso, lo que Las Casas anhela para los amerindios. El *De unico modo* entra en este diálogo de la perfección del XVI, porque reclama para el indio el privilegio de una gratificante experiencia espiritual que es auténtica vida del espíritu. La perfectibilidad es un asunto íntimo que de acuerdo al dominico, brota siempre de una necesidad connatural y divina. Por ser así, ¿por qué no permitir que el mensaje llegue de modo natural a los que lo necesitan?

Los escritos de Sepúlveda y de Las Casas, en tanto discursos naturales y *cuasinaturales*, se distancian lo suficiente el uno del otro. Mientras Las Casas apuesta por una evangelización dirigida persistentemente al interior, Sepúlveda se aboca por una estrategia más bien externa. Las Casas no sólo va a hablar de la razón, de los “gérmenes” interiores que hacen brotar la semilla evangélica, de la aptitud connatural, sino de apelar a la parte afectiva para mover por medio de los gestos, la voz, y aun el movimiento el ser entero, de modo que la retórica de la predicación ejerza su influjo completo siendo que la naturaleza del indio es predominantemente afectiva. Por otro lado, si es verdad que como dice Las Casas el hombre fue creado para que de su propia naturaleza se inclinara a apetecer lo celestial de forma espontánea y tranquila, la estrategia de Sepúlveda

permanece en el reino de lo antinatural y anula, como afirma Las Casas, la disposición divina acabando con la dignidad del indio.

Los dos discursos definitivamente consideran la naturaleza del hombre americano desde ángulos y perspectivas distintas. De alguna manera reproducen las discusiones que tuvieron los españoles al encarar el “exotismo” del americano en un principio. Las Casas intentará forzar sus posiciones utópicas y Sepúlveda, un posicionamiento marcadamente religioso como político. Pero no se llegará a un acuerdo entre si destinar lo inferior a lo superior para que alcance su excelencia, o permitir que lo humano adquiriera el conocimiento en grados hasta llegar a su natural perfección.

## Obras citadas

- Abbott, Don Paul. *Rhetoric in the New World: Rhetorical Theory and Practices in Colonial Spanish America*. Columbia: University of South Carolina, 1996. Impreso.
- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Vol. 2. Madrid: Espasa-Calpe, 1979. Impreso.
- Abril-Castelló, Vidal. “La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica.” *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Ed. D. Ramos. Vol. 25. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 229-288. Impreso.
- Adorno, Rolena. “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos.” *Revista de estudios hispánicos* 9 (1992): 47-66. Impreso.
- . *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007. Impreso.
- Agustín. *Confesiones*. Trad. Eugenio Ceballos. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Web. 7 de septiembre 2012.
- Alvira, Rafael y Alfredo Cruz. “The Controversy between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid.” *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Ed. Kevin White. Washington: The Catholic University of America Press, 1997. 88-110. Impreso.
- André, João Maria. “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa.” El problema del



- conocimiento en Nicolas de Cusa: genealogía y proyección; Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica (Buenos Aires, 1-4 de junio de 2004). Ed. Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2005. 15-38. Impreso.
- Andrés Marcos, Teodoro. Introducción. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Por Juan Ginés de Sepúlveda. Ed. Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1951. Impreso.
- Aquino, Santo Tomás de. "De magistro." *Tomás de Aquino*. Ed. Ignacio Burk. Caracas: Dirección de cultura, Universidad Central de Venezuela, 1978. 131-217. Impreso.
- . *Suma de Teología*. Ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989-2001. PDF.
- Araya Vega, Eval. "Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino." *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 35.86 (1997): 253-261. Impreso.
- Arce de Vásquez, Margot. *Obras Completas. Literatura Española y Literatura Latinoamericana*. Vol. 4. San Juan, P.R: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2001. Impreso.
- Arias Montano, Benito. *Los Rhetoricorum Libri Qvattvor*. Ed. y Trad. María Violeta Pérez Custodio. Badajoz: Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, D.L. 1984. Impreso.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. José L. Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial,

2001. Impreso.
- . *Física de Aristóteles*. Trad. Edmundo González-Blanco. Madrid: Ediciones Ibéricas, 2011. Impreso.
- . *Metafísica*. México: Editorial Porrúa, 2011. Impreso.
- . *Obras de Aristóteles puestas en lengua castellana por D. Patricio de Azcárate*. Ed. Medina y Navarro. Vol. 3. Biblioteca filosófica. Madrid: Medina y Navarro, 1874. *Hathi Trust Digital Library*. Web. 28 de octubre de 2013.
- . *Poética*. Trad. Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue, 2009. Impreso.
- . *Retórica*. Trad. Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial, 1998. Impreso.
- Arregui, Jorge Vicente y Jacinto Choza. *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*. Madrid: Ed. Rialp, 1992. Impreso.
- Arriaga, Pablo José de. "Extirpación de la idolatría en el Pirú." *Crónicas peruanas de interés indígena*. Ed. Francisco Esteve Barba. Vol. 209. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1968. 191-277. Impreso.
- Auerbach, Erich. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Trad. I Villanueva y E. Ímas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1950. Impreso.
- Ávila, Ana. *Imágenes y símbolos en la arquitectura pintada española (1470-1560)*. Barcelona: Anthropos, 1993. Impreso.
- Báez, Rubí L. *Mnemosine novohispánica: retórica e imágenes en el siglo xvi*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005. Impreso.
- Banyeres, Hug. "Las funciones del entendimiento agente según Tomás de Aquino." *El*

- intelecto agente en la escolástica renacentista*. Ed. Juan Fernando Sellés.  
Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006. 53-80. Impreso.
- Barnes-Karol, Gwendolyn. "Religious Oratory in a Culture of Control." *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Ed. Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry.  
Minneapolis: Minnesota University Press, 1992. 51-77. Impreso.
- Barona, Josep Lluís. *Sobre medicina y filosofía natural en el Renacimiento*.  
Valencia: Seminari d'estudis sobre la ciència, 1993. Impreso.
- Barreda, Jesús Ángel. *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de Las Casas, O.P.*  
Madrid: Instituto Pontificio de Teología, 1981. Impreso.
- Bell, Aubrey F. G. *El renacimiento español*. Trad. Eduardo J. Martínez. Zaragoza:  
Editorial Ebro, 1994. Impreso.
- Bernabé, Alberto. Introducción. *Retórica*. By Aristóteles. Trad. Alberto Bernabé. Madrid:  
Alianza Editorial, 1998. Impreso.
- Beuchot, Mauricio. *En el camino de la hermenéutica analógica*. Salamanca: Editorial  
San Esteban, 2005. Impreso.
- . "La retórica en Bartolomé de Las Casas." *Visiones y revisiones: memoria del Segundo Coloquio "Letras de la Nueva España"*. Ed. José Quiñones Melgoza.  
México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001. 97-106. Impreso.
- Biblia Edición Especial con Referencias*. Nashville: Holman Bible Publishers, 1994.  
Impreso.
- Bossi, Beatriz. *Virtud y conocimiento en Platón y Aristóteles: el conocimiento, corazón de la virtud: la fuerza de un malentendido*. Diss. Universidad de  
Barcelona, 2000. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 2000.

Impreso.

Botella Ordinas, Eva. "Redención de la virtud. La primera traducción castellana del *Arte della Guerra* de Maquiavelo." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna* 13 (2000): 183-219. *Dialnet*. Web. 2 de junio de 2011.

Buss Mitchell, Helen. *Raíces de la sabiduría*. Trad. Rosa E. Hernández Martínez. México: International Thompson Editores, 2006. Impreso.

Cappelletti, Ángel J. "Imitación y purificación en la estética de Aristóteles." *Diálogos* 26.58 (1991): 15-31. Impreso.

Cárdenas Bunsen, José Alejandro. *Escritura y derecho canónico en la obra de Fray Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Iberoamericana, 2011. Impreso.

Carpintero, Francisco. *La ley natural: historia de un concepto controvertido*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. Impreso.

Carro, Venancio D. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*. Vol. 18. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951. Impreso.

Carvalho, Erivelto da Rocha. *La idea de Providencia en el siglo XVIII español*. Diss. Universidad de Salamanca, 2010. *Gredos*. Web. 9 de agosto de 2012.

Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria*. Ed. Edmundo O'Gorman. Vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. Impreso.

--- y Juan Ginés de Sepúlveda. *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. Ángel Losada. Madrid: Editora Nacional, 1975. Impreso.

- . "Aquí se contiene una disputa o controversia." *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*. Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. 216-225. Impreso.
- . *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Ed. Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica, 1942. Impreso.
- . *Doctrina*. Ed. Agustín Yáñez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992. Impreso.
- . "Éstas son las réplicas que el obispo de Chiapa hace contra las soluciones de las doce objeciones que el doctor Sepúlveda hizo contra el Summario de su dicha Apología." *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*. Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. 330-459. Impreso.
- . "Este es un traslado de un summario." *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*. Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. 226-285. Impreso.
- . *Historia de Las Indias*. Ed. Agustín Millares Carlo. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1951. Impreso.
- . *Obras completas*. Ed. Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral. Vol. 2. Madrid: Alianza Editorial, 1990. Impreso.
- . *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas: opúsculos, cartas y memoriales*. Ed. Juan Pérez de Tudela Bueso. Vol. 5. Biblioteca de Autores Españoles 110. Madrid: Atlas, 1958. Impreso.
- . "Tratado comprobatorio." *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*. Vol. 2. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. 914-1233. Impreso.
- Cassirer, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Trad. Alberto Bixio. Buenos Aires: Emecé, 1951. Impreso.

- Castillo Mattasoglio, Carlos. *Libres para creer: la conversión según Bartolomé de Las Casas en la Historia de las Indias*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993. Impreso.
- Certeau, Michel de. *La fábula mística: siglos XVI-XVII*. Trad. Jorge L. Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1993. Impreso.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Martín de Riquer. Barcelona: Editorial Juventud, 2000. Impreso.
- Chamberlain, Robert Gene. *Rhetorical Theory in the Works of Fray Luis de Granada, 1504- 1588*. Diss. University of Oregon, 1972. Impreso.
- Charron, Pierre. *Of Wisdom: The Second and Third Books*. Trad. George Stanhope. Vol. 2. London: 1707. *Google*. Web. 4 de agosto de 2013.
- Cobarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sanchez, 1611. *Biblioteca Universidad de Sevilla*. Web. 3 de enero de 2012.
- Craven, William. *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*. Genève: Droz, 1981. Impreso.
- D'Amico, Claudia. "Nicolás de Cusa: la prioridad del símbolo matemático en la búsqueda de la Sabiduría." *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Ed. Luis Alberto Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 329-338. Impreso.
- Debus, Allen G. *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. Trad. Sergio L. Rendón. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. Impreso.
- Della Rocca, Michael. *Spinoza*. New York: Routledge, 2008. Impreso.
- Diccionario de la lengua española*. Vol. 2. Madrid: Real Academia Española, Espasa

- Calpe, 2001. Impreso.
- Dueñas Sanz, Beatriz, Eduardo Fernández Fernández y Daniel V. Valldecabres. *De Cicerón a Obama: el Arte de comunicar con eficacia. Retórica, oratoria y técnicas de expresión oral*. Oleiros, La Coruña: Netbiblo, 2011. Impreso.
- Eguiluz Pacheco, Juan. “La prosa retórica de fray Luis de Granada.” Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro; Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro (Salamanca y Valladolid, 1990). Ed. Manuel García Martín. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1993. Impreso.
- Espinosa, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1984. Impreso.
- Fernández Buey, Francisco J. “La Controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una Revisión.” *Boletín Americanista* 42-43 (1992): 301-347. *Dialnet*. Web. 8 de marzo 201.
- Fernández-Corugedo, Víctor. *El ingenio desde los presocráticos hasta Gracián*. Stockholm: Intitutionen för spanska och portugisiska, Stockholms universitetet, 1998. Impreso.
- Fernández-Santamaría, José Antonio. “Juan Ginés de Sepúlveda on the Nature of the American Indians.” *The Americas* 31.4 (April 1975): 434-451. *JSTOR*. Web. 10 de junio 2012.
- . “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra.” Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa, 1530-1558; Congreso internacional (Madrid, 3-6 de julio de 2000). Vol. 1. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001. 37-91. Impreso.

- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Ed. José Amador de los Ríos. Vol. 2. Madrid: Imprenta de la Real academia de la historia, 1853. *Biodiversity Heritage Library*. Web. 2 de octubre de 2012.
- Fernández López, Jorge. "Rhetorical Theory in Sixteenth-Century Spain: A Critical Survey." *Rhetorica* 20.2 (2002): 133-148. Impreso.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Vol. 1. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965. Impreso.
- García Cuadrado, José Ángel. *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007. Impreso.
- García Fitz, Francisco. *Edad Media: guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*. Madrid: Silex, 2003. Impreso.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. *El realismo del principio de finalidad*. Trad. Joaquín Ferrandis. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1947. Impreso.
- Garrote, Pérez Francisco. *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 1981. Impreso.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires: Emecé Editores, 1952. Impreso.
- Gomá Lanzón, Javier. *Imitación y experiencia*. Valencia: Pre-Textos, 2003. Impreso.
- Grafton, Anthony, April Shelford y Nancy G. Siraisi. *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Cambridge:



Belknap Press of Harvard University Press, 1992. Impreso.

Granada, Fray Luis de. "Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa fe y religion cristiana á los nuevos fieles (1585)." *Obras del V.P.M. Fray Luis de Granada*. Prol. José Joaquín de Mora. Vol. 2. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: M. Rivadeneyra, 1860. 596-611. *Google*. Web. 1 de agosto de 2012.

---. *Introducción del Símbolo de la Fe*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004. N. pág. Web. 20 de noviembre de 2012.

---. "Los seis libros de la Retórica eclesiástica, o de la manera de predicar." *Obras del V.P.M. Fray Luis de Granada*. Prol. José Joaquín de Mora. Vol. 3. Biblioteca de Autores Españoles 11. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1923. 488-642. Impreso.

Granada, Miguel A. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988. Impreso.

Green, Otis H. *España y la tradición occidental: el espíritu castellano en la literatura desde "el Cid" hasta Calderón*. Trad. Cecilio Sánchez Gil. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1969. Impreso.

Hanke, Lewis. *All Mankind is one: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974. Impreso.

---. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Colegio Universitario de

- Ediciones Istmo, 1988. Impreso.
- Hankins, James. "El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno." *Introducción al humanismo renacentista*. Ed. Jill Kraye, Carlos Clavería y Lluís Cabré. Madrid: Cambridge University Press, 1998. 159-188. Impreso.
- Huerga, Álvaro. "Fray Luis de Granada, teólogo." *Scripta Theologica* 38.2 (2006): 777-793. *DADUN*. Web. 4 de diciembre 2012.
- Iglesias Báñez, Mercedes. "Los afectos como fundamento del orden político: una confirmación entre Rorty y Spinoza." *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara. Madrid: Trotta, 2007. 541-554. Impreso.
- Jáuregui, Carlos A. y Luis Fernando Restrepo. "Imperial Reason, War Theory, and Human Rights in Las Casas's Apología and the Valladolid Debate." *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de Las Casas*. Ed. Santa Arias y Eyda M. Merediz. New York: Modern Language Association of America, 2008. 106-116. Impreso.
- Joblin, J. "Significado histórico de la disputa de Sepúlveda con Las Casas." *Actas del Congreso Internacional V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda (Pozoblanco 13-16 de febrero de 1991)*. Córdoba: Imprenta Provincial, 1993. 237-249. Impreso.
- Kelly, William A. *Psicología de la educación*. Madrid: Ediciones Morata, 1982. Impreso.

- Kristeller, Paul Oskar. "Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe." *Journal of the History of Ideas* 5.2 (April 1944): 220-226. *JSTOR* Web. 18 de agosto 2013.
- Kwiatkowska, Teresa. "La Naturaleza en el renacimiento y la Visione De Giordano Bruno." *Iztapalapa* 41 (1997): 143-154. Web. 8 de febrero 2011.
- Laercio, Diógenes. *Los diez libros de Diógenes Laercio: sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos mas ilustres*. Trad. Josef Ortiz y Sanz. Vol. 2. Madrid: Imprenta Real, 1792. *Google*. Web. 19 de julio de 2012.
- Lain, Entralgo P. *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946. Impreso.
- León-Portilla, Miguel. "El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI." *Estudios de cultura Náhuatl* 41 (2010): 281 -295. *Dialnet*. Web. 10 de febrero 2013.
- Longás Miguel, Ángel. *El grado de doctor: entre la ciencia y la virtud*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2010. Impreso.
- López de Ayala, Ignacio. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Trad. Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta real, 1785. *Google*. Web. 14 de diciembre de 2012.
- López Grigera, Luisa. *La retórica en la España del Siglo de Oro: teoría y práctica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994. Impreso.
- López-Munoz, Manuel. *Fray Luis de Granada y la Retórica*. Almería: Universidad de Almería y Servicio de Publicaciones, 2000. Impreso.
- . "La *actio* en algunas retóricas eclesiásticas neolatinas." *Rhetorica* 22.2 (2004): 147-167. Impreso.

- Losada, Ángel. *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "Epistolario" y nuevos documentos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1973. Impreso.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1991. Impreso.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004. N. pág. Web. 6 de junio de 2011.
- Maravall, José Antonio. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Boletín Oficial del Estado y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. Impreso.
- . *Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1963. Impreso.
- . "Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas." *Revista de Occidente* 47 (1974): 311-388. Impreso.
- Marcos, Teodoro Andrés. *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Demócrates Alter*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947. Impreso.
- Martín Jiménez, Alfonso. "La retórica clásica al servicio de la predicación: los seis libros de la Retórica eclesiástica de Fray Luis de Granada." *Retóricas y poéticas españolas (siglos XVI-XIX): L. de Granada, Rengifo, Artiga, Hermosilla, R. de Miguel, Milá y Fontanals*. Coord. Isabel Paraíso. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000. 11-46. Impreso.
- . *Retórica y literatura en el siglo XVI: el Brocense*. Valladolid: Secretariado de publicaciones e intercambio científico, Universidad de Valladolid, 1997.

Impreso.

Martín Rodríguez, Juan Pablo. *Juan Ginés de Sepúlveda, Gênese do Pensamento Imperial*. Diss. Universidade Federal de Pernambuco, 2010. Recife: O Autor, 2010. Web. 15 de diciembre 2012.

Maus, Martha A. *Theaters of Anatomy: Diseased Bodies and History Writing in the Hispanic Transatlantic World*. Diss. University of Maryland, 2011. College Park: University of Maryland, DRUM, 2011. PDF.

Merediz, Eyda M. *Refracted Images: The Canary Islands Through a New World Lens. Transatlantic Readings*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies. 2004. Impreso.

Moreno Villa, Mariano. *Filosofía. Vol. III: Ética, Política e Historia de la Filosofía (1)*. Sevilla: Editorial Mad, 2003. Impreso.

Muldoon, James. *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979. Impreso.

Muñoz Rosales, Victórico. “Del único modo de enseñar en Bartolomé de Las Casas: pedagogía y naturaleza humana.” *Cuadernos Americanos*. 3.93 (2002): 131-140. Impreso.

Murillo, Ferrol Francisco. *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957. Impreso.

Murillo, José Ignacio. *Operación, hábito y reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1998. Impreso.

- Nebrija, Antonio de. *Retórica*. Ed. Juan Lorenzo. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006. Impreso.
- Nieto, José C. *El Renacimiento y la otra España: visión cultural socioespiritual*. Genève: Librairie Droz, 1997. Impreso.
- Norton, David L. *Democracy and Moral Development*. Berkeley: University of California Press, 1991. Impreso.
- Núñez Beltrán, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000. Impreso.
- O' Gorman, Edmundo. "Sobre la naturaleza bestial del indio americano." *Filosofía y Letras* 2 (1941): 141-159; 305-315. Impreso.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Impreso.
- Pérez de Oliva, Fernán. "Diálogo de la dignidad del hombre." *Obras escogidas de filósofos*. Vol. 65. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1922. 385-396. Impreso.
- . "Discurso de las potencias del alma, y del buen uso dellas." *Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva*. Vol. 1. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1787. 72-86. *Google*. Web. 12 de diciembre de 2011.
- Pérez García, Rafael M. "Espirituales, cortes señoriales y linajes nobiliarios. Construcción y desarrollo de climas sacro-espirituales de referencia social en la Andalucía de los siglos XVI y XVII." *Historia y genealogía* 1 (2011): 133-153. *Helvia* Web. 24 de mayo 2011.

- Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Trad. Adolfo Ruiz Díaz. Buenos Aires: Editorial Goncourt, 1978. Impreso.
- Pineda Rodríguez, Sonia M. *Conocer, destruir y venerar: significados del cuerpo en Bartolomé de Las Casas*. Diss. Universidad Autónoma de Barcelona, 2010. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2010. UAB. Web. 1 de enero 2013.
- Platón. *Diálogos. IV, República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Biblioteca Clásica Gredos 94. Madrid: Editorial Gredos, 1988. Impreso.
- Queraltó Moreno, Ramón. *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1983. Impreso.
- Ramos, Francisco José. *Estética del pensamiento: el drama de la escritura filosófica*. Vol. 1. Madrid: Editorial Fundamentos, 1998. Impreso.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. Vol. 2. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1729. *Google*. Web. 10 de julio de 2012.
- . *Diccionario de la lengua castellana*. Vol. 3. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española por la viuda de Francisco del Hierro, 1732. *Google*. Web. 10 de julio de 2012.
- . *Diccionario de la lengua castellana*. Vol. 6. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española por los Herederos de Francisco del Hierro, 1739. *Google*. Web. 10 de julio de 2012.
- Rice, Eugene F. *The Renaissance Idea of Wisdom*. Westport: Greenwood Press, 1973. Impreso.
- Rico, Francisco. *El sueño del humanismo: de Erasmo a Petrarca*. Barcelona: Ediciones

- Destino, 2002. Impreso.
- Rivero Rodríguez, Alfredo. “La cultura en el Renacimiento.” *Revista Digital de Investigación Educativa*. N. pág. Web. 20 de mayo 2011.
- Robles Carcedo, Laureano. *Tomás de Aquino*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1992. Impreso.
- Rodríguez Donís, Marcelino. “Azar y finalidad en Aristóteles y Epicuro.” *Thémata. Revista de Filosofía* 18 (1997): 55-74. Web. 5 de marzo de 2012.
- Rojas Osorio, Carlos. *Filosofía de la educación: de los griegos a la tardomodernidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2010. Impreso.
- Rojo, Roberto. “Argumentar, convencer, persuadir.” Actas del Congreso Internacional La Argumentación. 492-496. Web. 21 de Julio 2009.
- Rosset, Clément. *La anti-naturaleza: elementos para una filosofía trágica*. Trad. Francisco Calvo Serraller. Madrid: Taurus Ediciones, 1974. Impreso.
- Russell, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Impreso.
- Sabor de Cortázar, Celina. “El tema de las potencias del alma en Calderón y sus Predecesores.” Calderón: Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro (Madrid, 8-13 de Junio de 1981). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983. 975-985. Impreso.
- Sabuco de Nantes Barrera, Oliva. “Coloquio del conocimiento de sí mismo, en el cual hablan tres pastores filósofos en vida solitaria.” *Obras escogidas de filósofos*. Vol. 65. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1922. 329-376. Impreso.



- Sabunde, Raimundo. *Las criaturas: grandioso tratado del hombre*. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera, 1854. *Google*. Web. 20 de agosto de 2011.
- San Juan, Juan Huarte de. "Examen de ingenios para las ciencias." *Obras escogidas de filósofos*. Vol. 65. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1922. 403-520. Impreso.
- Sanguinetti, Juan José. "La naturaleza como principio de la racionalidad." *Anuario Filosófico* 19.1 (1986): 207-216. *DADUN* Web. 23 de mayo de 2010. PDF.
- Schmidt Andrade, Ciro. "El intelecto en el *De Anima* de Aristóteles: comentario a los capítulos cuarto y quinto del libro III." *Journal Sapientia* 37 (1982): 201-216. Impreso.
- SellésDauder, Juan Fernando. *Antropología para inconformes: una antropología abierta al futuro*. Madrid: Ediciones Rialp, 2006. Impreso.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. "Del reino y los deberes del rey." *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. Ángel Losada. Biblioteca Española de Escritores Políticos. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963. 29-125. Impreso.
- . "Demócrates Primero." *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. Ángel Losada. Biblioteca Española de Escritores Políticos. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963. 127-304. Impreso.
- . *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Por Juan Ginés de Sepúlveda. Ed. Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1951. Impreso.
- . *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. Ángel Losada. Madrid:

- Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación,  
1979. Impreso.
- y Bartolomé de Las Casas. *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. Ángel Losada. Madrid: Editora Nacional, 1975. Impreso.
- Siewerth, G. "Entendimiento." *Conceptos fundamentales de la teología. T.1, Adán-Escrituras*. Dir. Heinrich Fries. Vol. 1. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. 413-418. Impreso.
- Simon, Elliott M. *The Myth of Sisyphus: Renaissance Theories of Human Perfectibility*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007. Impreso.
- Spencer, Theodore. *Shakespeare and the Nature of Man*. New York: Macmillan Company, 1942. *Internet Archive*. Web. 6 de junio de 2011.
- Tejada, Paolo. "El debate deber-virtud (II): el concepto de virtud." Diss. Universidad de Navarra, 2004. *Google Scholar*. Web. 23 de abril de 2011.
- Todorov, Tzvetan. La conquista de América: el problema del otro. Trad. Flora Botton Burlá. México: Siglo Veintiuno Editores, 1992. Impreso.
- Valadés, fray Diego. *Retórica cristiana*. Trad. Tarsicio Herrera Zapién. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. Impreso.
- Valdivia Giménez, Ramón. *Llamado a la misión pacífica: la dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de las Casas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010. Impreso.

- Varela-Portas de Orduña, Juan. "El Paradiso, mundo imaginario." *Mundos de ficción II: Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Investigaciones Semióticas VI* (Murcia, 21-24 noviembre 1994). Ed. José M. Pozuelo Yvancos y Francisco V. Gómez. Vol. 2. Murcia: Universidad de Murcia, 1996. 1535-1542. Impreso.
- Vega, María José. "Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva." *Ínsula* 674 (2003): N. pág. Web. 3 de febrero de 2011.
- Venegas Renault, María Eugenia. "El Renacimiento: un contexto para el surgimiento del concepto pedagógico 'formación'." *Revista Educación* 28.1 (2004): 27-37. *Redalyc* Web. 5 de noviembre 2013.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de indis*. Ed. L. Pereña y J.M. Pérez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. Impreso.
- Vives, Juan Luis. *Obras completas*. Trad. Lorenzo Riber. 2 vols. Madrid: M. Aguilar, 1947-1948. Impreso.