

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**DOS HUMANISMOS:
POSTURAS FRENTE A LA GUERRA CONTRA
LOS INDIOS AMERICANOS**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

AMALIA XOCHITL LÓPEZ MOLINA

ASESOR: DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

REVISORA: DRA. Ma. DEL CARMEN ROVIRA GASPAR



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MIS MAESTROS DE LA UNAM:

**María del Carmen Rovira Gaspar,
Mauricio Beuchot Puente,
Mario Magallón Anaya y
Ambrosio Velasco Gómez**

Mis mejores ejemplos de virtud y paciencia.
Quienes han sabido extender su magisterio
más allá de la cátedra y las aulas de clase.
Y participarme de su erudición y bibliotecas.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a los y las amigas que de muchas maneras han elaborado conmigo este largo estudio sobre el siglo XVI .

A Guadalupe Sumano Durán por escuchar con amorosa paciencia cada uno de los logros y fracasos en mi comprensión de las ideas novohispanas y la vida misma.

A Angelina Frías Rivera por compartir conmigo los desvelos al tipear con sobrada indignación las injustas posturas del humanismo italiano.

A Elisa de la Peña por participarme sus amplios conocimientos sobre Aristóteles y su racional alegría por existir.

A Patricia Nava Garcés por contribuir con sus acertadas observaciones a una mejor comprensión de este texto y de mis actos.

A Jorge Velázquez Delgado porque la maravilla de su recuperación me permitió un acceso más rápido y fructífero a su amor: el renacimiento italiano.

A Raúl Alcalá, cuya solidaria hidalguía serena el ánimo y reestablece la confianza en el hombre.

A Pedro Montalvo, Victórico Muñoz, Isaías Palacios y Miguel Romero por librarme de algunos deberes y cederme espacio para el estudio y la pena.

A Rafael Xalteno López y Elvira Olivares por la amorosa compañía de estos últimos años en los que nuestras discusiones intelectuales los llevaron a un genuino interés por la elaboración de este texto.

Como siempre, a mis padres Rafael López y Amalia Molina porque su ejemplo y esfuerzo me han hecho posible una amorosa y feliz existencia.

Y a Carlos con quien aprendí que 'siempre' equivale solamente a mientras viva.

**DOS HUMANISMOS.
POSTURAS FRENTE A LA GUERRA
CONTRA LOS INDIOS AMERICANOS**

ÍNDICE

A MANERA DE INTRODUCCIÓN	
Los mitos del salvaje y la ley natural.	1
I HUMANISMO EN EUROPA	14
Primer Humanismo italiano (<i>Studia Humanitatis</i>).	18
Segundo Humanismo italiano o Renacimiento (la dignidad del hombre).	26
Humanismo español (La Escuela de Salamanca).	30
II PARTICULARISMO Y UNIVERSALISMO	
El nominalismo (particularismo).	38
El tomismo (universalismo)	45
III HUMANISMO EN AMÉRICA	
Los humanismos en la Nueva España	53
La <i>Philosophia Christi</i> y Vasco de Quiroga.	54
El Humanismo Italiano y Juan Ginés de Sepúlveda.	61
La Escuela de Salamanca y Alonso de la Veracruz	66
Bartolomé de las Casas.	70
IV LA POLÉMICA DE VALLADOLID.	
Oposición de dos humanismos.	85
Antecedentes histórico-políticos.	86
La polémica de Valladolid.	91
CONCLUSIONES.	100
BIBLIOGRAFÍA	109

FUE EUROPA...LA QUE IMPUSO EL PROBLEMA. LA EUROPA QUE CONSIDERÓ QUE SU DESTINO, EL DESTINO DE SUS HOMBRES ERA HACER DE SU HUMANISMO EL ARQUETIPO A ALCANZAR POR TODO ENTE QUE SE LE PUDIESE ASEMEJAR...ESTA EUROPA QUE AL TRASCENDER LOS LINDEROS DE SU GEOGRAFÍA Y TROPEZAR CON OTROS ENTES QUE PARECÍAN SER HOMBRES, EXIGIÓ A ESTOS QUE JUSTIFICASEN SU SUPUESTA HUMANIDAD.

Leopoldo Zea (1969)

A MANERA DE INTRODUCCIÓN.

LOS MITOS DEL SALVAJE Y LA LEY NATURAL.

Al iniciar esta investigación pretendía exponer claramente y con rigor los argumentos sobre la naturaleza del indio americano y la concepción de barbarie expuestos en la Polémica de Valladolid, lo que nos permitiría ir construyendo una idea de la política española de la Conquista que resultaba por un lado imperial y por otro utópica. Sin embargo, muy pronto noté que no era una doble vertiente de una misma política, sino, en el mejor de los casos, se constituía en dos posturas contrapuestas que se enfrentaban en sus concepciones de la política, la guerra, la ley natural y el hombre, en fin, dos propuestas humanistas que disentían.

Resulta fundamental señalar desde aquí la complejidad en el uso del término 'humanismo', pues si determinamos como humanismo a "ciertas tendencias filosóficas que ponen de relieve algún <<ideal humano>>"¹ como

¹ Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. p. 1701.

califica Ferrater Mora al humanismo de la época actual, tendríamos que hablar de humanismo en toda la filosofía. El uso de este término resulta muchas veces confuso porque es muy abierto y expresa “diversas formas o tipos de humanismo: filológico, con preeminencia sobre el resto, científico, filosófico, pedagógico y, en nuestro país, sobre todo, el cristiano”².

Así que podemos referirnos a varios tipos de humanismo y aunque el análisis de dicho término y la forma en que se maneja en esta tesis se expondrá con mayor amplitud en el primer capítulo, debemos advertir desde aquí que aunque puede resultar extraño hablar de humanismo en un Ginés de Sepúlveda defensor de ideas imperialistas y de latrocinio hacia el indio, cuando lo hacemos, partimos desde la perspectiva filológica de los *Studia Humanitatis* ya que, como veremos, Sepúlveda es reconocido como un gran conocedor y traductor de la obra de Aristóteles.

Al comenzar a preguntarme sobre el origen de las dos posturas que se enfrentan en la Polémica de Valladolid, creí encontrar la respuesta en la división de enfoques sobre América que se generaron a partir de la encomienda y la conquista espiritual, pero entonces surgieron más preguntas ¿existe una división de enfoques?, ¿un enfoque está determinado por una previa visión del mundo?

Una respuesta interesante a estos cuestionamientos se encuentra en la propuesta utópica latinoamericana contemporánea que plantea la forma en que América se convirtió en el “*τοπος*” de las utopías europeas, lo cual supone que los europeos ya traían consigo ideas *a priori* de lo que sería América y lo americano. Fernando Ainsa (coincidiendo con Juan Larrea, Horacio Cerutti y

² León Esteban. *La educación en el renacimiento*. pp. 19-20.

Carmen Bohórquez, entre otros) señala que América “ha materializado geográficamente el lugar de la bienaventuranza, concretado los sueños abstractos de la antigüedad y de la Edad Media, es decir, ha servido de objeto real al sujeto imaginante en un proceso de mutua identificación”³.

A lo largo de su obra, Ainsa sostiene que el encuentro con América se debió a un hecho práctico, pero también estaba plagado de mitos que propiciaron la realización de varias utopías llevadas a la práctica en el nuevo continente, al respecto dice:

...entre los impulsos que determinan la aparición histórica de América, unos son terrestres y prácticos –la ruta occidental hacia las indias orientales, el nuevo rumbo de la especiería- y otros son el resultado de la invención imaginativa, cuando no idealista del ser humano, siempre preocupado por una dimensión que vaya más allá de la realidad⁴

Sin embargo, es necesario señalar que aun cuando Ainsa admite que la conquista y la colonización se adecuan en función del ideal que se imaginó encontrar y no de la realidad realmente encontrada, centra su principal atención en la explicación de los mitos y leyendas que configuraron la primera idea de lo americano: *el vellocino de oro y la edad dorada de la humanidad*.

Esta perspectiva haría suponer que las dos posturas sobre la conquista que encontramos en el siglo XVI se dividen principalmente en un plano económico (la encomienda) y otro espiritual (la evangelización); pero esta división no basta para explicar dos de las principales posturas que incluso los mismos conquistadores tienen en el interior de la conquista espiritual, según las cuales, miembros de las órdenes mendicantes como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz defienden y reconocen la dignidad de los indios así

³ Fernando Ainsa. *De la edad de oro a El dorado*. p. 10

⁴ *Ibidem*. p. 42

como sus derechos, mientras otros religiosos y humanistas como Juan Ginés de Sepúlveda rechazan tajantemente la capacidad racional del indio americano y le niegan sus derechos a la propiedad y la defensa.

Para poder encontrar las bases de estas dos posturas de la conquista, resultó necesario retroceder más, incluso a la concepción del salvaje o lo salvaje en las dos principales tradiciones que nos llegan a América. Según Roger Bartra⁵ estas dos tradiciones son la grecolatina y la judeocristiana. Lo que nos permitirá comprender posteriormente la idea del bárbaro americano.

Dentro de la **tradición grecolatina** la idea de salvaje sirve para delimitar el mundo, entre la naturaleza por un lado y el mundo político y racional por otro. Lo otro, lo diferente, lo no civilizado, quedaba fuera de la *polis* griega, pues aunque el salvaje habitaba en los confines inmediatos de la comunidad, siempre estaba fuera porque constituía una amenaza para ella y para la civilidad griega.

Así, los griegos imaginaron varios tipos de salvajes (centauros, silenos, sátiros, cíclopes, hecatónquiros, legistrones, amazonas, ninfas, ménades y bacantes), todos ellos poseedores de características animales, físicas y/o de personalidad, que los aproximaban a la naturaleza salvaje y los alejaban de la política. Los rasgos que describen la naturaleza salvaje son lascivia, canibalismo, ingestión de carne cruda, comportamiento animal, peculiaridades bestiales, gusto incontrolable por el vino, rechazo de la sociabilidad “normal”, violencia e injusticia; todas ellas, características que un buen ciudadano griego debe evitar.

⁵ Cfr. Roger Bartra. *El salvaje en el espejo*. pp. 42-59

Muchos de los salvajes griegos pasan a los romanos con diferentes nombres, pero características similares. No debe extrañarnos, entonces, por qué a Sepúlveda, quien seguía claramente la tradición grecorromana, le resultara inconcebible pensar en la posibilidad de capacidad racional del indio americano.

Por otro lado encontramos la perspectiva de lo salvaje heredada de la **tradición judeocristiana**, según la cual, la naturaleza salvaje y hostil se encuentra en el desierto. Pero el desierto es el escenario de la cólera divina, el lugar del vacío y de la muerte, es el espacio agreste e inculto que deberá ser domesticado por medio del trabajo y dolor del hombre. El desierto es pues, el lugar donde puede entrar en contacto el hombre con las fuerzas del mal, pero también el lugar de encuentro con el Dios omnipotente, por ello aquél hombre que se enfrente al desierto y logre sobrevivir, al igual que Moisés, podrá ser considerado elegido de Dios.

El hombre que se atreva a salir al desierto, tendrá que luchar con los seres malignos y con su propia naturaleza imperfecta; se convertirá en un salvaje bestial porque la naturaleza desordena y perturba el espíritu, pero con el paso del tiempo, la condición de salvaje le permitirá alcanzar la fe. Por ello, muchos hombres judeocristianos se convirtieron en monjes en los que nacía un desierto interior, ante el cual retrocedían tanto la civilización como la naturaleza; ante él se abría un espacio vacío para la fe, la bienaventuranza y el milagro.

Así el hombre de la tradición judeocristiana tendrá que luchar con su parte salvaje para poder alcanzar la bienaventuranza, lo cual implica que la voluntad y la libertad pueden conducirlo hacia el camino de la salvación. Esto

es, el salvaje judeocristiano parece no serlo por naturaleza, sino por el pecado original, que puede redimirse con voluntad y disciplina, justo como planteaba Las Casas en su propuesta utópica del reino de la Vera Paz. Desde la que se justificaba cómo los naturales de América pueden hacer actos buenos aun si no tienen la gracia divina.

Sin embargo, resulta necesario señalar que las explicaciones anteriores se enfocan más al plano antropológico y sociológico que al filosófico y aunque nos sirven como guía para apuntar que el problema se encuentra en la división entre la concepción de naturaleza salvaje por un lado y, por otro, de naturaleza humana y política, no son suficientes para entender cómo surgen las dos posturas ante la justicia o injusticia de la guerra contra los naturales de América.

Para comenzar a resolver este problema tendremos que recurrir a la discusión existente entre las teorías sobre el derecho natural y la ley natural.

El derecho natural es un derecho que se basa en la ley natural dada por Dios, por lo que debemos adentrarnos en la concepción de ley natural que implica la idea de una regla de justicia inmutable que conforma la existencia de los seres humanos, pues está inscrita en el universo independientemente de las leyes positivas, ya sea antes o al mismo tiempo que se realizan las convenciones civiles.

La interpretación común sobre la ley natural supone que desde los griegos hasta la Edad Media existe una idea similar sobre la ley natural como derivada de la razón divina que gobierna las cosas y se extiende a la criatura natural bajo la forma de una ley racional que se plasma en las disposiciones jurídicas producidas por la razón humana; pero algunas otras posturas como

las de Michel Villey y Léo Strauss rechazan esta interpretación advirtiendo que la ley natural clásica y la judeo-cristiana no son iguales y no implican una línea de continuidad.

Es la filósofa francesa Blandine Barret-Kriegel en su libro *Los derechos del hombre y el derecho natural*⁶ quien pone de manifiesto esta discusión y señala que Villey rechaza la unión del derecho natural clásico y la ley natural judeo-cristiana, mientras que Léo Strauss advierte la discontinuidad entre el derecho natural pagano y la tradición judeo-cristiana, pues mientras el derecho natural de los antiguos no es igualitario, la *Suma Teológica*⁷ expone una ley natural inmutable y estable revelada en la *Biblia*, que implica una igualdad entre los hombres.

Strauss afirma que el derecho natural de los griegos está inscrito en su propia idea de naturaleza y si se analiza la teoría física y cosmológica aristotélica se puede notar claramente su desigualdad, pues el mundo tiene una jerarquía de los seres según los grados de perfección de cada uno, al encontrarse en lo alto las esferas luminosas incorruptibles y en lo bajo los cuerpos pesados materiales.

Si analizamos la *Política* de Aristóteles desde esta interpretación no debe parecernos extraño que haga también una gradación entre la naturaleza, los hombres e incluso, en las partes constitutivas del mismo hombre, donde el hombre debe mandar al animal, el alma debe regir al cuerpo.

⁶ Blandine Barret-Kriegel. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. 1989.

⁷ Es importante resaltar aquí que la idea de ley natural no surge en Tomás de Aquino, él retoma lo mejor de los estudios anteriores sobre la ley natural. Su principal influencia es Aristóteles de quien retoma a la naturaleza humana como base de esa ley; de los estoicos asume el universalismo de la ley y la justicia así como la existencia de esta ley en la divinidad. Retoma también a Cicerón, Cayo, Tertuliano y de San Agustín hereda la idea de que la ley natural debe de corresponder a la ley eterna de Dios. Sin embargo la importancia de Tomás es que le proporciona una estructura determinada a todas estas ideas que lo influyen.

Asimismo entre los sexos, el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior; el primero debe por naturaleza mandar y la segunda obedecer. Pues de la misma manera es necesario que así sea con la humanidad en general. Aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre (y según este modo están dispuestos aquellos cuya función es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que de ellos cabe esperar) son por naturaleza esclavos, y para ellos es mejor ser mandados con este género de mando, puesto que así es con los demás casos que hemos dicho. Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por eso es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad...La utilidad de los esclavos, además, difiere poco de la de los animales; de unos y otros, así de los esclavos como de los animales domésticos, recibimos ayuda corporal en nuestras necesidades⁸

Así los hombres son libres o esclavos por naturaleza y será justo para unos mandar y para otros obedecer, lo que nos lleva a comprobar la tesis de Strauss desde la cual la desigualdad en la naturaleza trastoca los límites de la justicia.

Sin embargo a pesar de que afirmo que Aristóteles postula una desigualdad natural entre los hombres (como veremos en el capítulo 3), quiero señalar que no pretendo repetir el “error”⁹ que comete Sepúlveda al interpretar a Aristóteles donde iguala la política doméstica y la civil y con ello argumenta que existen pueblos libres y otros esclavos por naturaleza.

Pero en esta gradación de los seres Aristóteles no es una excepción, pues cuando Platón refiere en el libro VI de *la República* su teoría del conocimiento, señala que los objetos inteligibles “...del bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura, y de él también, la existencia y la esencia”¹⁰. Por lo que podemos afirmar que su teoría no solamente se refiere a la forma de conocer al ser, sino también al ser mismo. En ella encontramos una gradación que tiene en su parte inferior las imágenes,

⁸ Aristóteles. *Política*. 1254b

⁹ Lo pongo entre comillas porque desde mi punto de vista no es un error, mas bien es una interpretación astuta que Sepúlveda hace del texto de Aristóteles y le sirve para justificar su idea imperial.

¹⁰ Platón. *La República*. 509b

más arriba los objetos que las generan, la conjetura, creencia y así, hasta llegar a la intelección. En las *Leyes* Platón afirma que

El principio que parece más importante es el que ordena que quien es sabio e inteligente mande, gobierne y guíe, y que el ignorante lo siga. Y esto, oh sapientísimo Píndaro, yo no podré decir que ocurra contra la naturaleza, sino por naturaleza¹¹

Lo que nos permite observar por qué Strauss intenta generalizar una idea de derecho natural pagano que es desigual por un principio natural. Pero las consecuencias de esta perspectiva para la conquista de América podrán verse con mayor claridad en el capítulo 3 después de que analicemos la Escuela de Salamanca y la manera como influyó en ella el tomismo que según Strauss implica una igualdad entre los hombres.

Es también Barret-Kriegel quien señala que la idea de una ley natural igualitaria se encuentra en las concepciones de la segunda escolástica española, en la llamada Escuela de Salamanca en las obras de Vitoria, De Soto, Las Casas y Suárez, pero será el estudio de Mauricio Beuchot en su obra *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo* quien, mediante su aporte de ideas a la noción de Barret-Kriegel, nos permita ver la importancia que para nuestra tesis tienen el estudio de esta Escuela y del humanismo, por lo que los desarrollamos en el primer capítulo.

Desde las aportaciones de Barret-Kriegel y Beuchot podemos notar una clara división entre la idea de ley natural igualitaria y no igualitaria, que nos lleva a una diferente concepción del hombre y lo humano.

Así, la concepción del hombre que surge de una idea de naturaleza humana no igualitaria, genera desde los *Studia Humanitatis*, un humanismo clásico no igualitario por fundamento, que conocemos como el primer

¹¹ Platón . *La Leyes*. 690b

humanismo italiano. Ese que desde Petrarca forja el clasicismo que pretendía erradicar las impurezas en las letras y convertirse en el modelo de toda una nueva época, creado solamente a través de una recta enseñanza del latín, ya que sólo una educación de ese género era capaz de crear hombres excelentes en la vida privada y en la pública. Por lo que el rescate de la dignidad del hombre que, desde la filosofía, realizan autores del segundo humanismo o renacimiento italiano¹² como Ficino, Bartolomé Facio, Manetti y Pico della Mirandola, parece no ser de todo hombre, sino sólo de aquel hombre excelente que genera la categoría de lo humano.

Por otro lado tenemos al humanismo igualitario de la Escuela de Salamanca que según Mauricio Beuchot¹³ se deriva del humanismo renacentista, el nominalismo y el tomismo y que propone una nueva concepción de la justicia donde todos los hombres son iguales por naturaleza, por lo que la dignidad del hombre debe reconocerse tanto en los europeos como en los indios que también tienen derechos y deben ser respetados. El principal expositor de esta Escuela es Francisco de Vitoria quien rechaza la

¹² *cfr.* León Esteban. *Ibidem.* pp. 17-32

¹³ *cfr.* Mauricio Beuchot. *Derechos humanos. Iusnaturalismo y iuspositivismo.* En este texto Beuchot señala claramente que en la escuela de Salamanca “se dio la confluencia de tres corrientes filosóficas: el tomismo, el nominalismo y el humanismo” (p. 97), pues “el relieve dado a la dignidad del hombre venía del humanismo renacentista, el cual también estuvo presente en Salamanca. Directamente a través del propio Vitoria, que fue amigo de Erasmo, aunque finalmente no lo defendió ante el rey español, como aquel esperaba, e indirectamente a través de Diego de Astudillo, que llevó mucho del erasmismo al célebre colegio de San Gregorio de Valladolid, muy relacionado con el de San Esteban de Salamanca. (pp. 93-94). Carmen Rovira, al contrario, afirma que el humanismo renacentista no tuvo influjo en la Escuela de Salamanca, porque los integrantes de esta Escuela no aceptan de ninguna manera la soberbia del hombre que plantea el humanismo renacentista, en cambio, realizan un reconocimiento de lo humano desde la caridad cristiana, no desde la exaltación del hombre. En mi trabajo pretendo romper con la idea univocista del humanismo europeo que sólo considera como válido y original al italiano aun cuando éste no es idéntico en sí mismo desde el cuatrocientos hasta el renacimiento (siglo XV), y si bien podríamos cuestionar la influencia directa del humanismo italiano en la Escuela de Salamanca, como hace Rovira, debemos rescatar la labor de esta Escuela y su fundador Francisco de Vitoria, como iniciadores en la lucha por el reconocimiento de la humanidad del indio americano frente a posturas como la de Sepúlveda que los considera “monos” (*Sobre las justas causas...* p. 101), lo cual nos permitiría justificar la existencia de un humanismo caracterizado por el interés que suscita el problema del hombre, de su naturaleza, de su origen, de su destino y de su puesto en el mundo e incluir así en el rubro de **humanismo** al salmantino y su influencia en América, específicamente en Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas.

justicia de una guerra que tenga como único fin ampliar el territorio y la riqueza, pues sólo se justifica la guerra para defenderse de un ataque o una ofensa.

El análisis del nominalismo y el tomismo como influencias de la escuela salmantina se realiza en el capítulo dos. Gracias al nominalismo la lectura de las Sagradas Escrituras ocupa un lugar privilegiado para la interpretación de los acontecimientos históricos, sobre todo el de las Indias. También por su influencia la justicia se ve como un derecho subjetivo e individual que le pertenece a cada cual como atributo. Sin embargo, la intervención del tomismo pone freno a los excesos individualistas del nominalismo por lo que aun cuando hay derechos individuales, también los hay universales y pertenecen a todos por igual, es decir, a cada uno de los hombres por el simple hecho de pertenecer a la raza humana. Así el nominalismo logra crear una Escuela de Salamanca sensible a la diversidad que al retomar la visión universal del tomismo se torna flexible e incluyente, abriendo la posibilidad al respeto de culturas diferentes a la suya y generando lo que Ambrosio Velasco denomina humanismo multiculturalista.

Así, la confluencia de nominalismo y tomismo permite una interpretación de la justicia y los derechos que, cuando son retomados por los novohispanos Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, se torna en una defensa del indio americano, su cultura y su gobierno. La exposición de sus argumentos sobre la injusticia de la guerra contra los indios y la falta de dominio del rey de España sobre ellos, se realiza en el tercer capítulo, en donde veremos también cómo se oponen al absolutismo imperial, a la expropiación tanto de las tierras que pertenecen a los indios, como al producto de su trabajo.

En el cuarto capítulo, exponemos la Polémica de Valladolid que se llevó a cabo a lo largo de 1550 y 1551 en Valladolid, España, entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. La primera sesión se celebró del 15 de julio al 15 de noviembre de 1550, en ella Sepúlveda defendió su tesis de la licitud de la guerra previa a los indios, para proceder luego a su evangelización estando ya sujetos al gobierno español. Por su parte Bartolomé avasalló al cronista del emperador al presentar 500 folios escritos en latín contra las ideas de Sepúlveda. La segunda sesión se celebró en abril de 1551 y después de ella no se declaró ningún ganador. Llama la atención en esta polémica que Sepúlveda a pesar de ser un experto conocedor de la obra de Aristóteles realice interpretaciones que no aprobaría el Estagirita, por ejemplo, la postura de Sepúlveda de hacer equivalentes los conceptos de esclavitud y barbarie sin prestar atención a que para los griegos estos conceptos no significaban lo mismo. Esta acotación resulta relevante porque la imputación de barbarie para los indígenas es un tema central dentro de esta polémica y en la concepción de los indígenas de casi todos los españoles.

El tema cardinal de la polémica fue *la licitud y justicia de la guerra contra los indios* donde las dudas y cuestiones morales asumieron el protagonismo. Esta querrela es un claro ejemplo de las dos posturas humanistas que se dieron en la España y Nueva España del siglo XVI, que por partir de parámetros diferentes sobre la ley natural y la naturaleza humana, sostuvieron argumentos opuestos, cuya unificación resultó irresoluble. Sin embargo, sin lugar a dudas, han participado en la conformación de una identidad americana que, aunque a decir de Edmundo O’Gorman sea inventada, sigue permeando la percepción que tenemos sobre México y lo mexicano. Baste esto para

mostrar la importancia que tiene en nuestros días realizar estudios serios y profundos desde la filosofía, sobre las ideas políticas y antropológicas de los pensadores novohispanos.

I. HUMANISMO EN EUROPA

Carmen Rovira ha señalado en diversas conferencias presentadas entre 2007 y 2008 la existencia de una gran diferencia entre el humanismo renacentista italiano y el humanismo mexicano del siglo XVIII, pues, mientras el italiano plantea una dignificación del hombre en abstracto que en la práctica lo lleva a proponer realmente diferencias entre los hombres, el mexicano se ha enfrentado de facto con la existencia de un otro como el indígena, que lo ha llevado a defender otra cultura, lo cual hace expresar a jesuitas criollos novohispanos como Javier Alegre: los hombres son todos iguales y no existe diferencia entre ellos independientemente del lugar donde hayan nacido.

El humanismo europeo fue, en mucho, una respuesta a la escolástica decadente sobre el tema del hombre; por el contrario, el humanismo mexicano se debe a escolásticos abiertos a la modernidad. Es consecuencia de un proceso de racionalidad que responde a una situación concreta de colonialismo y que implica una protesta a ello. Es, el mexicano, un humanismo con relación a lo social concreto que tiene, entre varios fundamentos y bases... al derecho natural... es un discurso antipoder, conformado desde una realidad colonial, discurso en el que no funciona lo imaginativo siendo su contenido ontológico, en el más amplio sentido de la palabra, el hombre, por lo mismo es un humanismo que abraza a todos los hombres, sin distinción de raza, cultura o credo¹⁴

¹⁴ Carmen Rovira “Humanismo y filosofía” en C. Rovira y C. Ponce. *ANTOLOGÍA. Instituciones Teológicas de Javier Alegre y Ejercitaciones Arquitectónicas de Pedro Márquez*. pp. 57-58

El humanismo mexicano se caracteriza por la dignificación de la naturaleza humana, pero principalmente por el respeto a la esencia del otro, lo que supone comprender al otro, admirando y reconociendo su identidad.

En este capítulo pretendo ampliar en el tiempo la tesis de Rovira y plantear que la diferencia entre los dos humanismos estudiados por ella tiene como antecedente una distinción previa entre el humanismo italiano y el humanismo de la Escuela de Salamanca.

Soy consciente de que hablar sobre el concepto *humanismo* resulta muy complicado debido, en primer lugar, a que nunca ha sido un proceso uniforme, por ello se ha interpretado desde diversas acepciones; en segundo lugar, el periodo de tiempo en el que se circunscribe resulta muy variado y puede centrarse en el primer renacimiento procedente del siglo XIII, o ampliarse hasta la mitad del siglo XVIII, sin olvidar claro, las tendencias humanistas del siglo XX; en tercer lugar surge el problema del espacio, es decir, el lugar donde se ubica dicho humanismo, pues la región geográfico-político-cultural de la que parte parece influir en sus principios básicos, por ejemplo, hay fuertes discusiones por las diferencias entre el humanismo italiano y el de la cultura francoborgoña¹⁵.

Si a lo anterior añadimos el hecho de que hasta la fecha no parece haber una clara división entre los conceptos de humanismo y Renacimiento, con todas las dificultades derivadas de esto, debemos ser conscientes que en este capítulo tenemos enfrente una de las problemáticas más importantes del mundo moderno europeo. Por ello no pretendo esclarecer cuál debería ser el

¹⁵ Al respecto resulta muy interesante el estudio de Jorge Velázquez en su *¿Qué es el Renacimiento?*, donde expone la concepción del renacimiento de Johan Huizinga como defensor de la importancia del que surge de la cultura francoborgoña.

verdadero uso de los términos humanismo o renacimiento, más bien quiero apuntar algunas pautas que me permitan claridad en la exposición de mi tesis.

Apuntare en principio una de las visiones más reconocidas e influyentes sobre el Renacimiento, la de Jacob Burckhardt que nos interesa porque influye de manera fundamental en la concepción del humanismo renacentista.

Burckhardt sostiene que el Renacimiento representa el principio de la edad moderna individualista, el descubrimiento del hombre y de la naturaleza, la liberación de la religión y de la moral con vínculos dogmáticos emanados de la iglesia, la creación del nuevo sentido de belleza inspirada por el arte clásico, por lo que el hombre del renacimiento es “un individuo desenfrenado y orgulloso, irreligioso y amoral y para tales ejemplares de prepotente individualidad, de humanidad superior en el bien y el mal, no esconde su estética admiración”¹⁶ Así el hombre del Renacimiento es el iniciador de una modernidad que lucha contra la barbarie medieval.

No podemos dejar de percibir que Burckhardt es un heredero de su época iluminista, cuyas metáforas de luz y sombra, admiten una interpretación de la historia seccionada en *Antigüedad, Medioevo y Modernidad*, donde el Renacimiento se convierte en la luz que recurre a la antigüedad para hacer florecer al hombre moderno y su historia, debido a que la Edad Media fue la época de barbarie que mantuvo a la humanidad en la oscuridad.

Esta interpretación ha mantenido estigmatizado por muchos años al Medioevo y sus aportaciones, no es raro encontrar en los libros de texto hasta nivel preparatoria, incluso en el área de filosofía, la idea Burckhardtiana de que “la Edad Media habría sido una época romántica y caballeresca, intensamente

¹⁶ Michele Ciliberto, citado en la nota 29 de Jorge Velázquez, *op. cit.* p. 38.

religiosa pero también cerrada sobre sí misma y oscura, dominada por la ignorancia y la superstición. El hombre del renacimiento en cambio, habría descubierto de nuevo la alegría de la vida y habría sentido con pasión la libertad¹⁷.

Sin embargo, debemos señalar que la obra de Burckhardt sobre el Renacimiento provocó también el surgimiento de muchas obras defensoras de la Edad Media y una interpretación que se niega a plantear al Renacimiento como un fenómeno histórico de tipo estático, por lo que no existe una real ruptura entre la Edad Media y el Renacimiento; el mejor exponente de esta perspectiva es Johan Huizinga¹⁸, pero su crítica parte desde la cultura francesa, lo que nos posibilita una interpretación según la cual no estamos hablando de un Renacimiento sino de varios.

En el plano que nos interesa, podemos retomar estos puntos de vista para señalar que Burckhardt puede tener razón en cuanto al Renacimiento italiano y el humanismo que se desprende de él, pero las características que de ellos emergen no se amplían a todos los humanismos europeos; Huizinga las rechaza en el Renacimiento francés y podría también rechazarse en el español.

La cuestión ahora nos lleva a plantearnos si podemos hablar de un Renacimiento español o humanismo español. Al respecto señalamos la conveniencia de prescindir de la categoría 'Renacimiento' para España, por toda la discusión que ésta implicaría, sobre todo debido a su cercanía con las tesis medievales. En su lugar nos quedamos con la de Humanismo, pues nadie

¹⁷ José A. Baigorri Goñi *et. al. Historia de la filosofía*. Madrid: Ediciones del laberinto. p. 130 (Proyecto editorial Ariadna para el bachillerato). 1996. En España este no es un caso aislado, encontramos interpretaciones similares en casi todos los libros que pudimos consultar y en México, sucede algo similar, nada menos el libro de *Filosofía* de Escobar, apunta que con el Renacimiento se asiste a la bancarrota de la Edad Media p. 141.

¹⁸ *cfr.* Jorge Velázquez. *op. cit.* pp. 53-67.

duda que Luis Vives o Fernán Pérez de Oliva sean dos grandes representantes del humanismo italiano en España, tanto por el rescate de las fuentes clásicas, como por el de la dignidad del hombre; pero ambos tienen como aporte al humanismo un componente cardinal que se centra en su concepción de un hombre situado en el mundo, capaz de influir en su propio destino, precisamente el hombre que propone la Escuela de Salamanca desde inicios del siglo XVI y que en Italia sólo surge a partir de la aparición de Maquiavelo. Así podemos considerar a la Escuela de Salamanca¹⁹ como innovadora de un humanismo que se preocupa por el problema del hombre, de su naturaleza, de su destino y de su puesto en el mundo, pero no de una manera abstracta, pues al situarse en el mundo, consideran hombre tanto al europeo, como al indio americano.

De esta manera y sólo como un modo de aclarar los términos para esta tesis, aunque soy consciente que no he zanjado la discusión sobre el humanismo (ni lo pretendo), analizaremos las diferentes voces de 'humanismo' que deambulan por la Europa de los siglos XV y XVI e influyen en la conformación de la Nueva España.

Primer Humanismo italiano (*studia humanitatis*).

En un intento por aclarar el término 'humanismo', algunos autores²⁰ han preferido llamar a la tendencia de los *Studia Humanitatis* como primer humanismo o simplemente humanismo. Desde esta perspectiva el término

¹⁹ Es importante mencionar que Carmen Rovira no acepta que la distinción que ella realiza entre el humanismo mexicano del XVIII y el italiano tenga como antecedente la diferencia entre el humanismo de los teólogos de Salamanca y el humanismo italiano.

²⁰ Como León Esteban. *op. cit.*, o el autor del clásico libro en dos volúmenes *La cultura del renacimiento en Italia*, Jacob Burckhardt.

humanismo se origina con la voz latina *humanitas* utilizada por Cicerón y algunos otros autores de la época clásica para hablar de valores culturales forjados dentro de una buena educación y cultura general, sin embargo es importante señalar que fue en el siglo XIX cuando el calificativo humanismo comenzó a designar la devoción por la literatura de la antigüedad grecorromana y los valores que de ella se generan y aun cuando la voz *humanitas* apareció desde el siglo XIV para designar a quien estudiaba la literatura clásica, su equivalente en español “humanista” apareció a mediados del siglo XVI con parecido significado.²¹ Así que en sentido estricto no podríamos hablar de humanismo en el período renacentista porque el término aun no se acuñaba, pero en aras de un mejor desarrollo del tema designamos primer Humanismo o *Studia Humanitatis*

aquél desvelo por el legado de la antigüedad -el literario en especial pero no exclusivamente- que caracteriza la tarea de los estudiosos desde el siglo IX en adelante. Por encima de todo supone el redescubrimiento y el estudio de las obras de los clásicos grecolatinos, la restitución y reinterpretación de sus textos y la interpretación de las ideas y valores que contienen.²²

Así este humanismo destacaba el estudio de las lenguas y artes clásicas, donde humanistas eran los profesores de los estudios liberales llamados *Studia Humanitatis* (historia, poesía, retórica, gramática y filosofía moral),

...caracterizados por su cultura, su buen latín, su gusto por las antigüedades y sus ansias de reconstrucción filológica e histórica de los textos romanos y canónicos. También se preocuparon por el método, por la brevedad y la sencillez, y por la originalidad, cuestionando la *communis opinio* y el masivo recurso de las citas de autoridad.²³

²¹ Cfr. Nicholas Mann. “Orígenes del humanismo” en Hill Kraye. *Introducción al humanismo renacentista*. pp. 19-20

²² *Ibidem*. p 20

²³ Salustiano de Dios de Dios. “Corrientes jurisprudenciales. Siglos XVI y XVII” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. p.82.

Ferrater Mora advierte que “El humanismo <humanismo renacentista> no es propiamente hablando una tendencia filosófica, ni siquiera un <nuevo estilo filosófico>”²⁴; en esta cita Ferrater seguramente se refiere a los *Studia Humanitatis*, pero resulta incorrecto constreñir al humanismo italiano a dichos estudios, porque paralelamente a ellos se desarrolló un humanismo que intentaba rescatar la dignidad del hombre, no ya a partir de su relación con la divinidad (como en la Edad Media), sino a partir del hombre mismo. Autores como Ficino, Bartolomé Facio, Manetti, Luis Vives y Pico della Mirandola manifiestan esta tendencia cuando al referirse al hombre destacan sus cualidades y la importancia de la razón para configurar su propio mundo. Esta perspectiva más cercana a la filosofía es conocida como segundo Humanismo o Renacimiento.

En los *Studia Humanitatis* el rescate de las lenguas clásicas pone en juego toda una civilización, una visión del mundo y de la historia, las leyes, las artes, la medicina y en general el provecho y bienestar de la humanidad. Este humanismo intentará alumbrar toda una nueva civilización con la idea de que la lengua y literatura clásicas generarán la claridad y belleza que abrirán las puertas a cualquier doctrina con el objeto de hacer a los hombres dignos de estima, siempre y cuando se utilice la latinidad de los viejos maestros con corrección y elegancia de estilo.

En el segundo tercio del cuatrocientos, Guarino Veronesse comentaba que sólo una educación como la anterior era capaz de forjar hombres excelentes tanto en la vida privada como en la pública “pues ¿qué objetivo más excelente cabe concebir y alcanzar que las artes, las enseñanzas, las

²⁴ José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. Tomo II, p. 1701

disciplinas que nos permiten poner guía, orden y gobierno en nosotros mismos, en nuestra casa, en la sociedad?”.²⁵

Como vemos en la cita anterior, el primer Humanismo italiano intentaba forjar hombres excelentes que manejaran la lengua latina también de una manera excelente, un hombre que conjugara el amor por las letras, con la dulzura del habla, la nobleza de costumbres y el refinamiento de modales, por lo que poco a poco el humanismo se fue acercando a las personas más ilustres de la época, la gente con dinero e influencias, prestigiosa y en definitiva envidiable. Así el humanismo italiano se convirtió en el arte de la *élite* dominante; de los que podían pagar una buena educación y buenas ediciones de los libros en lengua griega y latina; la mayoría tendría que conformarse con ediciones más baratas y profesores menos expertos. La clase dominante recurría a los eruditos para elaborar los escritos que utilizaban en el gobierno y la diplomacia.

La clase gobernante de las ciudades de Italia vio con beneplácito la acumulación de escritos en amplias bibliotecas, por lo que comenzó a surgir un afán competitivo de los magnates italianos, civiles o eclesiásticos, con el afán de adquirir los mejores libros para enriquecer sus bibliotecas, pues la adquisición de libros era sinónimo de poder y su encargo de libros humanísticos (originales y traducciones de los mismos) produjo una creciente sofisticación de estos libros.²⁶

El latín era la lengua de la gente instruida, de los gobernantes, los dirigentes y sus consejeros; no conocerlo era la prueba de no pertenecer a esos grupos sociales, por ello, en la esfera de los asuntos de estado era tan

²⁵ En Francisco Rico. *El sueño del humanismo*. p. 35

²⁶ Cfr. Martín Davies. “El libro humanístico en el cuatrocientos” en Hill Kraye. *op. cit.*, pp. 78-81

relevante el prestigio que alcanzaba el conocimiento de un buen latín “el latín humanístico surgió precisamente entre los altos cargos de la administración civil y eclesiástica en la Italia del siglo XIV y principios del XV”²⁷

Un claro ejemplo de la función de la lengua latina como instrumento del poder político se expone en la introducción de Lorenzo Valla a sus *Elegantiae linguae latinae* (1441-49); título que puede traducirse como: Latín correcto de grado superior; en el que Valla describe que, a pesar de su extinción, el imperio romano tiene una fuerza política que perdura en el sentido más profundo y verdadero, porque el imperio romano, se encuentra donde la lengua latina impone su ley. Valla genera así una radical diferencia entre los italianos (como herederos directos de Roma) y los pueblos germanos y galos considerados comunidades de naturaleza bárbara, Valla lo expresa de la siguiente manera:

Grande es, pues, el secreto de la lengua latina, grande ciertamente su genio, ya que durante tantos años se sigue cultivando por los extranjeros, por los bárbaros, por los mismos enemigos, de una forma tan santa y religiosa. Lo cual no ha de ser para nosotros, romanos, tanto motivo de dolor como de alegría y de gloria para todo el mundo. Perdimos Roma, perdimos el Imperio, el dominio...Sin embargo, por este más espléndido dominio de la lengua seguimos reinando en una gran parte del orbe.²⁸

“Por consiguiente, además de indicar el escalafón social de un individuo y de jugar un papel en las riñas internas entre los mismos estados italianos, el latín humanístico conlleva el claro mensaje de la supremacía cultural de Italia sobre el resto de Europa, fuera cual fuera la realidad política”.²⁹

Para la elaboración de este trabajo es importante mencionar que Juan Ginés de Sepúlveda es considerado, junto con Nebrija, Vives y Pérez de Oliva, uno de los principales exponentes de este tipo de humanismo en España.

²⁷ Kristian Jensen. “La reforma humanística de la lengua latina y de su enseñanza” en Hill Kraye. *op cit.*, p. 93.

²⁸ Lorenzo Valla. “Las elegancias de la lengua latina” en Pedro. R. Santidrián. *Humanismo y renacimiento*. p. 39.

²⁹ *Ibidem*. p. 95.

Sepúlveda supo ser sensible a la preocupación humanista de los renovadores de los estudios aristotélicos; analizó profundamente la obra de Aristóteles y contribuyó al esclarecimiento filológico de algunos pasajes aristotélicos que se consideraban oscuros. Su permanencia en Italia de 1515 a 1536 lo llevó a realizar traducciones latinas de textos filosóficos dentro de los que destacan varias obras de Aristóteles, así como comentarios sobre el mismo autor; tal vez el texto más importante para nuestro estudio es su traducción de la *Política* editada en París en el año de 1548. Así el humanismo de Sepúlveda, es el del “hombre renacentista [que] desea la fama y el buen nombre social. Desea destacar y sobresalir, ser el primero entre todos los demás...A través del verso y de la espada, del estudio y de la erudición, del arte y de la política, los hombres de este tiempo se afanan por conseguir, como dice Juan Ginés de Sepúlveda, la gloria mundana, aquella que ennoblezca a los hombres excelentes en virtud y los adorna del claro nombre, aquello que para unos era la buena fama y para otros la honra”³⁰

Como hemos visto hasta aquí, los primeros humanistas italianos no se preocuparon por la teoría política, aunque algunos eran profesionales de ella ocuparon los cargos de maestros, diplomáticos, propagandistas políticos, pero sus escritos nunca se convirtieron en libros que teorizaran profundamente sobre la política. Su preparación se basaba en una intensa retórica que les permitía argumentar a favor o en contra de una misma cuestión, la ligereza de sus posturas podría justificarse siguiendo a Cicerón quién según Hankis decía:

el primer deber de un orador es sostener la virtud moral, aunque su definición de moralidad no incluía, desde luego ni la coherencia política ni la fidelidad a una ideología... el hombre de la Italia renacentista no tenía que sobrellevar la carga del culto a la sinceridad... resultaba más

³⁰ Buenaventura Delgado. *La educación de la reforma y la contrarreforma*. p. 54.

importante que un discurso cumpliera con la propiedad, la elegancia y la eficacia que no se ajustara estrictamente a la verdad.³¹

No obstante debemos añadir que fue ya en el siglo XVI cuando Europa contó con dos grandes pensadores renacentistas sobre lo político: Maquiavelo y Tomás Moro. Sus concepciones de lo político se centrarán en dos planos: una que concibe al hombre como un producto de la naturaleza con características propias que no pueden ser cambiadas (las pasiones), cuyo representante más significativo es Maquiavelo y otra que piensa al hombre como un producto de la sociedad y la naturaleza capaz de mudar de carácter por medio de la educación y el cambio de las estructuras sociales e institucionales; su representante más destacado es Tomás Moro. La primera es la concepción realista de la política y la segunda la utópica. Cabe señalar que la postura de Maquiavelo emerge del humanismo renacentista italiano y la de Moro está más cercana a la *Philosophia Christi* que pertenece al que se conoce como humanismo nórdico.

Los humanistas italianos haciendo un énfasis en la regeneración del individuo en detrimento de lo institucional, lo que se puede percibir como una defensa del *status quo*, también creyeron que la historia era una fuente de modelos de actuación correcta, que enseña por medio del ejemplo. Desarrollar la virtud de la prudencia significaba comprender las causas reales de los sucesos y alejarse de las apariencias y aunque la reflexión política humanística se inclinó por el conservadurismo, el realismo y una postura aparentemente no ideológica -pues ponía su mayor atención en la educación y la sublime reforma del individuo- no debemos olvidar que su recuperación del pasado, en algunas interpretaciones, también podía significar una crítica y condena del presente.

³¹ James Hankins, “El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno” en Hill Kraye. *op. cit.*, pp. 162-163.

Así, Maquiavelo es considerado un humanista en el sentido estrictamente profesional del término

por una parte heredó aquella flexibilidad en materia de lealtad política tan característica del humanismo en términos generales: lo que quería era poder [...] opinaba que fomentar la virtud de la clase gobernante era el medio más eficaz para lograr la reforma y siempre se interesó más en transformar la mentalidad política que las instituciones. Creía así mismo que el estudio de la antigüedad clásica ofrecía ejemplos aleccionadores para el mundo moderno y que el éxito del imperio romano le hacía acreedor al puesto de modelo por excelencia”.³²

Pero cabe destacar que, a pesar de sus semejanzas, Maquiavelo se separa de los renacentistas al no despreciar, como ellos, el régimen popular, pues intenta edificar un régimen político siguiendo los pasos de la Roma republicana. Quería aprender del pasado la fórmula secreta de Roma para el éxito y el poder, pues pensaba que podía así entender los comportamientos que limitaran al azar por medio de la virtud, por lo que expresa “juzgo como verdadero que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también ella incluso nos deja gobernar a nosotros la otra mitad”³³. Se resistió a aceptar que naturaleza, felicidad y virtud formaran una cadena indisoluble; pues si un príncipe quiere perdurar debe aprender la capacidad de no ser bueno y aplicarla o no según la necesidad de la república.³⁴

Y sin embargo, a pesar de su republicanismo, el gran Maquiavelo no logra alejar la influencia del humanismo italiano en su obra, el sólo título del capítulo con que culmina *El Príncipe* nos lo demuestra: “Exhortación a apoderarse de Italia y a liberarla de los bárbaros” en donde al igual que los humanistas, rescata la grandeza italiana distinguiéndola como virtud y califica a

³² *Ibidem.* p. 179.

³³ Maquiavelo. *El príncipe*. cap. XXV, p. 154

³⁴ *Cfr. Ibidem.* cap. XV

las otras naciones como bárbaras, cuyos actos son producto de la ira y la violencia, por lo que advierte al príncipe:

No se debe dejar pasar esta ocasión de que Italia, después de tanto tiempo, vea a su redentor...A todos les apesta la bárbara dominación. Asuma entonces Su ilustre casa esta tarea con el ánimo y la esperanza en que se asumen las empresas justas, a fin de que, bajo su bandera, esta patria sea ennoblecida por Usted y bajo sus auspicios se hagan realidad las palabras de Petrarca:

Virtud contra furor
Tomará las armas y breve hará el combate;
Que el antiguo valor
En los itálicos corazones todavía no ha muerto³⁵

Segundo Humanismo italiano o Renacimiento (la dignidad del hombre).

Las ideas renacentistas del segundo Humanismo italiano cubren la segunda mitad del siglo XV y el XVI, tenemos elocuentes ejemplos de esta perspectiva en los escritos de humanistas como: Manetti, quien en 1452 escribe una obra llamada *De la dignidad y excelencia del hombre* para contestar al Papa Inocencio III quien se expresaba peyorativamente del hombre diciendo que el cuerpo humano producía “Espustos, orina y excrementos”³⁶; Manetti contesta en su obra de la siguiente manera:

Nuestras (humanas) son todas las casas, los castillos, las ciudades, los edificios de la tierra... las pinturas... las esculturas, nuestras las artes, nuestras las ciencias... la sabiduría. Nuestros... todos los inventos, todos los géneros de lenguas, nuestros todos los mecanismos admirables y casi increíbles que la energía y el esfuerzo del ingenio humano han logrado producir y construir.³⁷

Por lo anterior Manetti llegaba incluso a expresar que el hombre es como “Un dios mortal”.

³⁵ *Ibidem.* cap. XXVI. pp. 161-162.

³⁶ La obra en la que el Papa Inocencio III se refiere así del hombre lleva por título *La miseria de la vida humana*.

³⁷ *Cfr.* Con Rodolfo Mondolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. p. 11

Por su parte, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) escribió también una obra dedicada a enaltecer al hombre, llamada *Discurso sobre la dignidad del hombre* publicada después de su muerte; en ella expresa:

...finalmente me parece haber comprendido por qué el hombre es el más afortunado de todos los seres animados y digno, por lo tanto de toda admiración; comprendí en qué consiste la suerte que le ha tocado en el orden universal, no solo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos. ¡Cosa increíble y estupenda! ¿Y por qué no, desde el momento en que precisamente en razón de ella el hombre es llamado y considerado justamente un gran milagro y un ser animado y maravilloso?³⁸

Aquí, Pico della Mirandola apunta la grandeza del hombre y lo separa de una relación directa con las bestias para acercarlo a las estrellas, por lo que debe ser considerado un milagro maravilloso, pero la razón de ello será expresada páginas delante de la siguiente manera:

¿Quién, pues, no admirará al hombre? a ese hombre que no erradamente en los sagrados textos mosaicos y cristianos es dignado ya con el nombre de “todo ser de carne” ya con el de “toda criatura”, precisamente porque se forja, modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza de toda criatura.

[...]

Pero ¿para qué destacar todo esto? Pues para que comprendamos, ya que hemos nacido en la condición de ser lo que queramos, que nuestro deber es cuidar de todo esto: que no se diga de nosotros que, siendo en grado tan alto, no nos hemos dado cuenta de habernos vuelto semejantes a los brutos y las estúpidas bestias de labor. Mejor que se repita acerca de nosotros lo que el dicho del profeta Asaf: son ustedes dioses, hijos todos del Altísimo.³⁹

El hombre parece dejar la condición necesaria de su ser para poder comenzar a elegir aquello que quiera ser, esforzándose por alcanzar las cosas más altas “con todas nuestras energías, dado que, con quererlo, podemos”⁴⁰. Aquí se muestra un principio de libertad y voluntad humana que no depende del destino o de los dioses, sino del hombre mismo.

³⁸ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. p.12

³⁹ *Ibidem*. p. 17

⁴⁰ *Ibidem*. p. 18

En 1529 Luis Vives en su obra *Concordia y discordia* señala, dentro del mismo espíritu, que el hombre se elevó sobre los cielos hasta el mismo Dios y por eso es divino su origen. Fernán Pérez de Oliva (1494-1531) en su *Diálogo de la dignidad del hombre*, asimismo, menciona que “si el hombre sale llorando [del vientre materno] no es porque sea aborrecido de la naturaleza, o porque este mundo no le sirva: sino...porque no se halla en su verdadera tierra. Quien natural del cielo ¿en qué otro lugar se puede hallar bien: aunque sea bien tratado según su manera?”⁴¹.

Es importante comentar que Pérez de Oliva es uno de los máximos representantes de este tipo de humanismo en España, concretamente en la Universidad de Salamanca donde enseñó filosofía natural, moral y teología nominal de Durando o Gregorio de Rimini. De hecho podemos decir que el llamado *mos italicus* es una de las vertientes importantes de las universidades del siglo XVI de la que no se puede excluir a Salamanca en España.

Es importante señalar que retomo aquí la concepción humanista de Pérez de Oliva con la intención de mostrar que aunque no es reconocido como integrante de la Escuela de Salamanca, sino como exponente del humanismo al estilo italiano, incluso él genera una filosofía situada en el mundo y al servicio del hombre; filosofía que varió la perspectiva y transfiguró la imagen y el destino del hombre dejando atrás al ente finito de la especulación escolástica, para retomar al hombre corpóreo, hecho de carne y hueso de la antigüedad clásica, pero esta vez, capaz de influir en su propio destino cambiando su fortuna.

⁴¹ Fernán Pérez de Oliva. *Diálogo de la dignidad del hombre*. Madrid: Nacional, 1982

En Pérez de Oliva la fortuna pertenece definitivamente al hombre y significa acción científica del mismo, pues deja atrás la causalidad y pondera la acción del hombre que en sus resultados busca los niveles de aspiración del propio ser humano.

...la fortuna, en cuanto expresión de la acción del hombre en sus aspiraciones, significa prosperidad, abundancia, engrandecimiento, bienestar, fama, remedio de la adversidad, mejoramiento, riqueza, gloria, éxito, triunfo, cosas ilustres, poderío, señorío y grandeza. Esa acción del hombre debe ser inseparable de la ciencia y dice relación a un ideal de vida, que supone para alcanzar los bienes que se procuran: decisión, coraje, arrojo, esfuerzo, empeño, riesgo, sufrimiento, trabajo, emulación, constancia, mirada de futuro, ruptura con lo viejo y aceptación de lo nuevo, cosmopolitismo, dedicación de la riqueza a la ciencia, experimentación, dificultades, solicitud, abandono del ocio, del vicio, de las envidias, murmuraciones, discordias, juegos, hurtos, corrompimientos, persecuciones de las vírgenes, corrompimiento de los matrimonios y otros vicios semejantes⁴².

Visto desde esta perspectiva el ser humano es un hombre nuevo para un mundo nuevo que debe ser ordenado, un hombre dispuesto a acometer las empresas para las que sea llamado.

El término humanismo, desde la perspectiva de fortalecimiento de la dignidad humana, también se desarrolla en la época contemporánea y a lo largo del siglo XX, donde se le concibe como aquella tendencia filosófica que trata de destacar tanto la dignidad del hombre, como “cualquier preocupación por el hombre y los valores humanos”⁴³. Así, desde una tendencia filosófica, el concepto general de humanismo (sin circunscribirnos a algún tipo de humanismo específico) “está caracterizado por el interés que suscita el problema del hombre, de su naturaleza y de su origen, de su destino y de su puesto en el mundo”⁴⁴.

⁴² José Luís Fuentes Herreros. “Lógica y filosofía. Siglos XIII-XVII” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. p. 540

⁴³ Cesar Raña Dafontae. *El humanismo en el siglo XVII y su proyección en el humanismo renacentista*. p. 357.

⁴⁴ Michele Federico Sciacca. *Qué es el humanismo*. p. 53.

Sin embargo no podemos dejar de advertir que el humanismo italiano en general contiene una visión del hombre donde unos son superiores y otros inferiores. Serán superiores los que manejan bien la lengua griega y latina, entre más perfecto sea su conocimiento de ellas mayor será su estatus socio-político y aunque el hombre del Renacimiento se conciba como un ser digno, esa dignidad no alcanza para todos los hombres, sino sólo para aquellos que pueden transformar el mundo y dirigir el curso de la historia, una aspiración que si bien es universal, está abierta a “todos los pueblos, que estén dispuestos a integrarse a ella y aceptar sus valores, ideales y mitos”,⁴⁵ pero justo ese parece ser el problema porque más que abierta a aceptar, se impone a toda otra cultura que no sea igual a ella pues, como vimos, para el humanismo y renacimiento italianos desde Petrarca hasta Maquiavelo, todo lo ajeno a la cultura italiana pertenece a sociedades bárbaras, es desde aquí que podremos ir entendiendo la diferencia entre las dos posturas de la guerra contra los indios, pues no es que Ginés de Sepúlveda desconozca el humanismo, es sólo que su humanismo parte de derroteros distintos al de la Escuela de Salamanca y por tanto genera una diferencia en la concepción de lo humano y de la justicia.

Humanismo español (La Escuela de Salamanca).

El 25 de noviembre de 1491 se da la caída y capitulación de Granada y los Reyes Católicos entran a ella solemnemente el 2 de enero de 1492. Este es el comienzo de la unidad cristiana de España que necesita ser reforzada para que su logro histórico no se pierda.

⁴⁵ Ambrosio Velasco. *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el estado en México.* p. 37.

Por esto resulta trascendente la pragmática dada en 1492 llamada *Concordia de Santa Fe* con la que los monarcas regulan el fuero salmantino y con la que la monarquía inicia una política de intervención en la Universidad de Salamanca (que después se extenderá a otras universidades) en la que incluso llegó a ser necesaria dicha intervención real para las cosas más nimias

A partir de este momento esta presencia del poder real se irá haciendo cada vez más progresiva, llevando acompañado un declive del influjo del poder pontificio en la vida académica. “En 1543 Paulo III da facultad a la salmantina para reformar las constituciones y estatutos, *authoritate apostolica*, con la aprobación de las dos terceras partes del claustro... Con este documento se inicia el declive del influjo pontificio en la vida académica”. En 1561 la reforma de estatutos pasaría al Monarca y su Consejo y para 1570 la Universidad sería ya la Universidad de la Monarquía. Y claro está, los saberes y la Filosofía irían expresando este cambio de situaciones⁴⁶.

Los sucesos de finales del siglo XV requerían que los reyes fomentaran una nueva universidad y pusieran empeño en su desarrollo, entre ellos se encuentran: la reforma del clero y el pueblo cristiano, el “descubrimiento” de América que llevaba aunada la ampliación de los límites geográficos, el cambio de rumbo propiciado por el Renacimiento que dirigía la literatura y la cultura hacia el humanismo. Por lo que la Universidad de Salamanca debía tener planes y proyectos de gran vuelo, como la meta de forjar al hombre cristiano y fiel al monarca. Así pues, no debe extrañarnos que en su fachada tuviera un emblema circular que decía en letras griegas “Los reyes para la enciclopedia y ésta para los reyes”⁴⁷.

Ya Nebrija tenía clara la necesidad de ilustrar a los buenos ciudadanos en las universidades públicas que podían proporcionar una educación digna de un hombre libre, por lo que el saber debía empezar desde la gramática para ordenar la realidad toda.

⁴⁶ José Luis Fuentes, *op.cit.*, p. 535.

⁴⁷ *Id.*

Así, el período de esplendor de la Universidad de Salamanca se inicia en el Reinado de los Reyes Católicos y llega a su punto culminante en la primera mitad del siglo XVI, para decaer hacia finales de siglo e inicios del XVII, por lo que el siglo XVI también es conocido como el siglo de oro de dicha Universidad.

Sin embargo debemos mencionar que este siglo de oro tiene su origen en el siglo XV que es un momento de crisis de la escolástica, de la vida sacerdotal y religiosa, así como un momento de movimientos que gestan “la brillantez intelectual de personajes de la talla de Francisco de Vitoria o Melchor Cano..., toda una lenta consolidación que, en los albores de este siglo, hace coincidir en las aulas salmantinas las personas y el contexto oportuno para que la renovación de la Teología se pueda llevar a efecto”⁴⁸.

Históricamente encontramos a inicios del siglo XVI una rivalidad entre la Universidad de Salamanca y la de Alcalá, porque esta última tenía a la vía nominal como una base fundamental de sus enseñanzas. Esto se ve claramente en el acta del claustro de Salamanca del 2 de octubre de 1508, que dice

Todos los dichos señores, hablando en lo del dicho colegio de Alcalá, dijeron que dos cosas habían dado ocasión a que los lectores e estudiantes se fuesen de aquí al dicho colegio. Una era por las mercedes que el Cardenal prometía e fasía, e otra porque no había aquí quien leyese nominales y porque no los consentían leer e echaban e habían echado de aquí a los que habían venido algunas veces a los querer leer... E sobre esto platicaron en que todos acordaron que haya cátedras de nominales de Lógica, Filosofía natural, y Teología, y cada una de ellas... y se busquen personas famosas que las lean.⁴⁹

A partir de este momento la vía nominal llega a Salamanca con el maestro Monforte como primer profesor, posteriormente se enseñará en dicha cátedra a

⁴⁸ Miguel Anxo Peña González. “El concepto <<Escuela de Salamanca>>, siglo XVI-XX” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. p.254.

⁴⁹ José Luis Fuentes, *op.cit.*, p. 548.

Gregorio de Rímini y de 1528 a 1529, a Durando. Es de esta manera como se instalan en Salamanca las tres vías: Santo Tomás, Escoto y Nominales.

Sin embargo, la Universidad de Salamanca, heredera del modelo medieval, explicaba un texto determinado a los alumnos conforme a la metodología escolástica. Las principales materias de teología eran la de Prima y Vísperas donde se estudiaba el texto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que debían ser acreditadas en cinco cursos. En las cátedras de Santo Tomás y Escoto se debían leer: en la primera, la *Suma Teológica* del Aquinate y en la segunda, el comentario a las *Sentencias* de Duns Escoto.

Después de la introducción del nominalismo en Salamanca, la teología positiva empieza a ocupar un papel relevante en 1525, precisamente el momento en que Cano asiste a las lecciones de Vitoria, pues con él la teología expone una renovación heredera de los pensadores llegados a Salamanca.

Algunos opinan que el influjo de Vitoria eliminó el sentido crítico del nominalismo, así como los adelantos de los siglos XIV y XV⁵⁰, pero la restauración del tomismo y la contrarreforma no necesariamente implican un atraso, como veremos más adelante. Aun así el esfuerzo de la Universidad por sostener las áreas de filosofía y lógica, de ocupar un lenguaje lógico y científico que guardara un equilibrio con la física y la doctrina del movimiento, se mantuvo hasta 1530.

En 1536 se observa que la doctrina segura que posibilita la unidad de la cristiandad ante la reforma es el tomismo, causa de que la lectura de Erasmo de Róterdam, obligada en los estatutos de 1529, se cancele en los de 1538. Por lo que a la larga, a finales del siglo XVI, se da un divorcio entre la filosofía,

⁵⁰Cfr. Ramón González Navarro. "Alcalá y Salamanca: dos modelos de universidad" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-2. Saberes y confluencias*. p. 1052

la ciencia y la teología, pues la ciencia y la filosofía pasan a tener una condición instrumental al servicio de una configuración teológica que volvía a Aristóteles y a Santo Tomás con los planteamientos científicos del siglo XIII.

Cabe señalar que los teólogos que se encuentran dentro de la llamada Escuela de Salamanca se ubican dentro del Siglo de Oro porque no proponían una teología decadente y lejos de rechazar el nominalismo lo integran en sus propuestas de derecho y justicia.

Hasta aquí hemos hablado de la Universidad de Salamanca, pero cabe aclarar que no podemos confundir Universidad y Escuela, pues no son lo mismo, aunque la comprensión histórica de la primera sea la base para comprender la segunda. Al respecto de la existencia de la última aún ahora hay discusiones. Autores como Salustiano de Dios afirman que no se puede hablar de una Escuela de Salamanca en la línea de los juristas porque existía disparidad de direcciones jurisprudenciales. Si se utiliza el término <Escuela> sólo se puede hacer como sinónimo de academia, gimnasio o liceo; sin embargo, advierte de la existencia de tres rasgos característicos de esta “Escuela”: el primero es la continuidad que supo mantener la escuela salmantina al respecto de los estudios de derecho, desde los reyes católicos hasta el siglo XVII; el segundo, la calidad de sus escritos y el tercero, la variedad de posturas metodológicas de quienes enseñan o reciben su formación en Salamanca.

Por su parte Carmen Rovira, en su excelente estudio sobre *Francisco de Vitoria. España y América, el poder y el hombre*⁵¹, se pregunta si existió una escuela española de derecho. Analiza la postura de Luciano Pereña para quien

⁵¹ *cfr.* Ma. Del Carmen Rovira Gaspar. *Francisco de Vitoria. España y América el poder y el hombre*. pp. 148-153

sí existe una Escuela de Salamanca o “Escuela española de la paz” que tiene como punto clave su humanismo social y político y se divide en tres generaciones:

1. De Francisco de Vitoria a Domingo de Soto. Creadora y revolucionaria. (1534-1558)
2. De Juan de la Peña a Bartolomé de Medina. Expansión Cultural.
3. De Bañez a Francisco Suárez. Sistematización doctrinal.

Comenta que para Luis Sánchez Agesta la “Escuela española del siglo XVI” crea la primera teoría del estado del renacimiento occidental cuyas ideas rectoras son “el iusnaturalismo y el derecho divino proyectados a una realidad histórica por demás concreta”⁵²

Sin embargo, Antonio Enrique Pérez Luño afirma que aun cuando tenían algo en común, los intelectuales de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI presentaban una heterogeneidad en cuanto a sus ideas, por lo que solamente se puede utilizar la expresión de *escuela* en su acepción débil que implica no una unidad doctrinal, sino una manera de ver las cosas.

Ante estos planteamientos, Rovira acepta la propuesta de la versión débil de *escuela* de Pérez Luño y la combina con la de Sánchez Agesta para asegurar que en España, Vitoria es el primero que ofrece las bases para un estado cristiano moderno y el papel que en su interior deben jugar el derecho natural y el derecho divino. Advierte que es un estado moderno alejado del modelo maquiavelista y “en este aspecto sí puede decirse que existió una escuela española y que fue Vitoria el iniciador de una teoría del “poder” y del “Estado” seguida por muchos de los pensadores españoles de su época e incluso posteriores...”⁵³.

⁵² *Ibidem.* p. 150

⁵³ *Ibidem.* p. 153

Años antes (1989) Barret-Kriegel ya sugería que el tomismo de la Escuela de Salamanca le posibilitaba argumentar que los indios tenían derechos al igual que todos los otros humanos y que eran las obras de la segunda escolástica española (Vitoria, De Soto, Las Casas, Suárez, etc.) las que habían hecho resurgir la idea de ley natural.

Si bien es cierto que hasta aquí no podemos hablar de una Escuela española del derecho, o de los derechos naturales porque, como afirman Salustiano, Pérez Luño y Rovira, hay una heterogeneidad de direcciones en el estudio de los juristas; debemos recordar que Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Mancio de Corpus Christi, Pedro de Ledesma, Matías de Paz, Juan Gallo, Juan de la Peña y Juan de Guevara, entre otros⁵⁴; más que juristas fueron teólogos interesados por temas jurídicos y en ellos sí se puede detectar una confluencia en las posturas acerca del derecho, por lo que Miguel Anxo Peña afirma que en lo referente a la Facultad de Teología hay una clara existencia de una Escuela de Salamanca

...que viene configurada por un modo de hacer y pensar, donde la Teología es el motor propio y singular que da sentido a la misma. Ya los grandes autores del Siglo de Oro español tienen clara conciencia de este hecho singular. A este respecto, baste recordar al eminente teólogo Melchor Cano quien, sin ninguna duda, tiene por seguro ser discípulo del Maestro Francisco de Vitoria.⁵⁵

Mauricio Beuchot es aún más preciso y no se conforma con señalar una tradición escolástica o la corriente de la Facultad de Teología, sino, siguiendo a Barret-Kriegel, se refiere a la Escuela tomista de Salamanca⁵⁶ en la que confluyen tres tradiciones: el humanismo renacentista, el nominalismo y el tomismo.

⁵⁴ *cfr.* Antonio García y García “La Facultad de Derecho Canónico” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. p. 110

⁵⁵ Miguel Anxo Peña González. *op.cit.* p. 251

⁵⁶ Mauricio Beuchot. *Derechos humanos. Iusnaturalismo y iuspositivismo*. p. 91

Como el humanismo y su influencia en España fue tratado *supra*, pasaremos a exponer el nominalismo y el tomismo que influyeron decididamente sobre las ideas de los filósofos de la Escuela de Salamanca y, por ende, en las ideas de los pensadores novohispanos más radicales en su defensa de los derechos de los naturales de América.

II. PARTICULARISMO Y UNIVERSALISMO

El nominalismo (particularismo).

El nominalismo produce un sorprendente giro en la cosmovisión y el saber medieval que se reflejan en nuevas actitudes, pues los conceptos dejan de ser universales y lo singular cobra importancia.

Guillermo de Ockham, el primer nominalista más destacado, afirma que “todo lo que es, es singular y todo lo universal es singular”⁵⁷, porque los entes son singulares aunque los signos puedan llegar a ser universales cuando son signo de muchos, por ejemplo ‘hombre’ y ‘animal racional’, pero los signos que son de muchos no tienen existencia o esencia.

Lo que primeramente se entiende es lo singular. La razón es porque experimentamos que nosotros entendemos en primer lugar lo que primeramente vemos y sentimos por cualquier sentido...De acuerdo con esto se enseña que no hay ninguna quiddidad de la cosa material que no sea singular, que sea objeto de nuestro entendimiento porque toda quiddidad y toda cosa es singular...y toda cosa es su quiddidad y ninguna otra cosa⁵⁸.

⁵⁷ Guillermo de Occam. *Tratado sobre los principios de la teología*. p. 58

⁵⁸ *Ibidem*. p. 125.

Así pues, las cosas materiales son necesariamente singulares, por lo que para Ockham resulta irracional pensar en el principio de individuación en el que los escolásticos han gastado tanta tinta, porque la individuación pertenece formalmente a cada cosa por sí misma. Lo que no le pertenece es la universalidad que sólo se encuentra en el concepto.

Los nominalistas niegan el conocimiento de lo universal y sostienen que los conceptos abstractos están vacíos de valor objetivo y son meros símbolos de las cosas, lo que los lleva a argumentar que sólo se puede conocer lo experimental, lo sensible, lo fenoménico, de ahí que den paso a investigaciones de problemas particulares que se centran en cuestiones morales y prácticas de la religión cristiana, así como sociopolíticas y jurídicas.

La noción de derecho individual, por ejemplo, también conocida como derecho subjetivo nace con Ockham y no en el siglo XVIII como comúnmente se cree. Sin embargo resulta necesario apuntar las bases filosóficas de tal creencia, pues se piensa que se debe hacer una separación entre el iusnaturalismo clásico y el moderno, porque el clásico se funda en una cosmovisión gracias a la cual la noción de derecho es objetiva, esto es: es una propiedad del objeto; mientras que la noción de derecho moderna dicta que el derecho es subjetivo; es decir, pertenece al sujeto de una manera individual.

Sin embargo Mauricio Beuchot señala que en plena Edad Media, en la obra *Opus nonaginta dierum* Ockham hace una diferencia entre el derecho natural (*ius poli*) y el derecho positivo (*ius fori*) donde este último es “la potestad surgida del pacto, a veces conforme a la recta razón y a veces discordante de ella”⁵⁹. De esta manera el derecho positivo es la *potestas* (el poder) que el

⁵⁹ Ockham. *Opus nonaginta dierum* Vol II. p. 579, lin. 273. Citado por Mauricio Beuchot en *Derechos humanos. Iusnaturalismo y iuspositivismo*. p. 31

sujeto tiene sobre las cosas en forma de *dominium* (dominio), esto es, el derecho positivo es una cualidad del sujeto en la que los poderes fundamentan el edificio del derecho y están garantizados por la sanción de la autoridad temporal, por lo que este derecho es ya un derecho subjetivo.

Es claro que gracias al nominalismo ockhamista el derecho es individual y la justicia “se ve como un derecho subjetivo, esto es, como algo individual, a saber, como una libertad del individuo, como una garantía de la persona, como algo suyo, que le pertenece como atributo”⁶⁰

Además al negar la existencia de lo universal, los nominalistas niegan también la capacidad metafísica de la razón humana y generan la ruptura de la armonía entre la fe y la razón que se hacía patente en la Edad Media. Para el nominalismo la razón y la fe no pueden ser entendidas por la razón humana y así aparece la teoría de la doble verdad, por un lado la filosófica y por otro la teológica. Lo que nos deja comprender que cayeran en un excesivo cultivo de la lógica formal. Sin embargo, debemos señalar que el abuso de la razón los lleva a cierto escepticismo en los temas del alma que los conduce incluso a negar la distinción real entre esencia y existencia.

En cuanto a sus concepciones sobre la estructura jerárquica de la Iglesia, sostienen que la supremacía del Papa es puramente espiritual, porque es un ministro y no señor o tirano de los fieles, pues para ser tirano necesita la potestad sobre ellos. Ockham además señala que el poder del Papa dentro de la Iglesia puede ser moderado por medio del *Concilio General* que como representante de toda la Iglesia está por encima de él y puede ser conformado

⁶⁰. Beuchot. *Ibidem*. p. 98

por cualquier cristiano, clérigo o laico, hombre o mujer⁶¹. Añade que por su libertad, el Papa puede pecar, errar y por tanto no es infalible.

Resulta también interesante la idea nominal sobre la libertad y omnipotencia divinas, pues la voluntad de Dios no está ligada a nada, ni desde dentro, ni desde fuera, y mucho menos se puede ligar a la conducta del hombre, por lo que el buen o mal comportamiento humano no determina la voluntad divina.

El nominalismo inaugura la llamada *Via nova* o moderna que inicia una concepción nueva de la teología y se va difundiendo e imponiendo en todas las universidades europeas. En París (que los humanistas italianos consideran el centro más importante de la decadencia teológica), el nominalismo se impone hacia mediados del siglo XIV, siendo uno de sus maestros Juan de Mirecourt, cuyas tesis se condenaron por poseer una concepción exagerada sobre la omnipotencia y la libertad de Dios. Otro profesor, Juan Gerson realiza un sincretismo en el que mezcla ideas místicas, ockhamistas y tomistas.

En 1474 se prohíbe la enseñanza de autores nominales y sus doctrinas por decreto del rey Luís XI, pero el decreto alentó más el estudio de esta doctrina y ante el fracaso, en abril de 1481 se revoca el decreto y se liberan los libros nominales.

A finales del siglo XV y principios del XVI, París tiene un nominalismo de carácter mitigado y ecléctico iniciado por el rector Martín Lamaistre y seguido en Monteagudo. El método consistía en exponer las opiniones de las diversas Escuelas, para optar por la que resultara más razonable en cada caso. Sin embargo el maestro más influyente del nominalismo parisiense fue el escocés

⁶¹ *cf.* Juan Belda Plans. *LA ESCUELA DE SALAMANCA y la renovación de la teología en el siglo XVI*. p. 25.

John Mair quien pensaba que la teología debe progresar y descubrir nuevas aplicaciones de los principios permanentes, según lo requieran los nuevos tiempos y problemas suscitados.

Mair también proponía el eclecticismo que identificaba como la libertad de pensar por cuenta propia, al prestar atención y juicio imparcial a las escuelas en boga. Basado en este método crea la orientación de la *teología positiva* (en contraposición a la escolástica) que se expresa en dos vertientes: 1) el aspecto jurídico moral y 2) el interés por las ciencias históricas y experimentales. En la primera apunta que los juristas deben basar sus leyes en los principios eternos de la ética y la teología y dejar en un segundo plano los decretos humanos⁶².

Siguiendo la tradición teológico política de los nominalistas advierte que el deber de los teólogos es discernir lo justo de lo injusto y sacar de la historia lecciones para el porvenir. También siguiendo esta tradición, acepta el derecho a la crítica frente a la autoridad y asegura que los obispos reciben el poder de jurisdicción directamente de Cristo y no por delegación del Papa, tesis que posteriormente sostendrá el salmantino Francisco de Vitoria, quien también compartirá con él su concepción del Estado según la cual el origen inmediato del poder reside en el pueblo, lo que lo hace decididamente democrático.

Resulta interesante que Mair haya sido el primer teólogo que habla de América y que a pesar de su tendencia nominalista, hubiese sostenido una defensa a los reyes españoles y su propiedad sobre las indias⁶³, cuestión que intensifica las aportaciones realizadas por Vitoria y la Escuela de Salamanca,

⁶² *cf.* María de los Ángeles Ocampo. *Textos del teólogo escocés Juan Mayor (1478-1540)*. Tesis para obtener el título de licenciada en Letras Clásicas, México: UNAM, 2002.

⁶³ John Mair. *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Traducción de Carolina Ponce y comentario de Carmen Rovira. En prensa.

quienes lograron hacer otra lectura de la realidad americana y defendieron, de algún modo, los derechos de los indios a sus propiedades.

La implantación del nominalismo en Salamanca debe comprenderse como la derivación de la importancia que la vía moderna o nominal había cobrado con anterioridad en París. Durante el curso de 1506-1507 se intentó introducir por primera vez el nominalismo en la Universidad pero los dominicos se opusieron de tal manera que en el claustro de 1507 se ordenó que no se leyera a los nominales, so pena de fuertes multas para el profesor y la anulación del curso para los alumnos, pero el rector presionado por los defensores del nominalismo anuló las penas pocos días después de ser decretadas.

En 1508 se aprueban tres cátedras de nominales (teología, lógica y filosofía natural) sin que los dominicos pudiesen hacer algo. Por lo que se agregaron a Salamanca tres profesores externos. El primer profesor de lógica en el curso 1509-1510, fue Juan de Oria, quién en 1511 pasa a la cátedra de filosofía natural y a la de Escoto, donde se leía a Gregorio de Rímini, con un modo totalmente parisino. Oria permanece en la cátedra de filosofía natural hasta 1519, donde transmitió las doctrinas físicas nominales.

Los contenidos de la cátedra de lógica eran interesantes: “términos, propiedades lógicas, la enunciación, el concepto, las consecuencias, exponibles, insolubles, obligaciones, *de ascensu et descensu* y reducción de las demás proposiciones a las de *inesse*”⁶⁴. Así, como ya mencionamos, se va produciendo un sorprendente giro en la cosmovisión y el saber que se refleja en nuevas actitudes.

⁶⁴ José Luís Fuentes Herrerros. “Lógica y filosofía. Siglos XIII-XVII” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. p. 549

Esta nueva visión del mundo que genera el nominalismo se refleja también en la concepción de la fortuna y la historia que expone Pérez de Oliva (que ya se explicó anteriormente) y en las ideas de justicia y derechos para los naturales de América que se encuentran en los textos de Francisco de Vitoria.

Así el nominalismo va produciendo un gran cambio que permite un contacto con la realidad y con lo concreto distanciándose de las universalidades. Resumiendo podemos decir que algunas de sus características pueden encontrarse en el nuevo modo de hacer teología:

1. La liberación del método de Escuela, en referencia única y vinculante a las órdenes religiosas respectivas y enfrentadas, que defendían el método utilizado por sus grandes maestros, sin entrar a cuestionar la importancia o eficacia del mismo.
2. La aplicación de los nuevos conocimientos especulativos y deductivos, que se habían obtenido desde la Lógica a la ciencia teológica, recuperando así una Teología especulativa.
3. La presencia de un estudio positivo, especialmente de la Sagrada Escritura, que ocupará un lugar privilegiado en la lectura de acontecimientos históricos de primera índole, como será el de las Indias.⁶⁵

El nominalismo entonces, permite un conocimiento basado en la experiencia, en lo que la propia historia va descubriendo pues tiene como base diseccionar la realidad con el fin de descubrir las fisuras y malos caminos que permiten prevenir las falsas ideas universales.

Vitoria por ejemplo retoma en sus reelecciones⁶⁶ los temas más candentes de la sociedad de su momento, los que preocupan a todos: el derecho de gentes, el derecho internacional, la potestad civil y eclesiástica, las cuestiones morales, el problema de la guerra, el de los indios, el de los precios y el del comercio con las Indias.

⁶⁵ Miguel Anxo Peña González. *Ibidem*. p. 258

⁶⁶ Las repeticiones o reelecciones corrían a cargo de los titulares de las cátedras, que las desarrollaban en forma de conferencia magistral ante el pleno de la Universidad, en fechas fijadas por los estatutos. El catedrático repetidor debía anunciar el acto un día antes de su cátedra. Por lo que se conservan en Salamanca numerosos manuscritos de este estilo.

El tomismo (universalismo).

Para contemplar el triunfo de la corriente tomista que se da en la Escuela de Salamanca, sobre todo después de los estudios teológicos realizados por Vitoria, debemos partir de una visión histórica. Desde la muerte de Santo Tomás en 1274, notamos una primera etapa del desarrollo de esta corriente que surge en los cincuenta años posteriores con polémicas y apologías entre el tomismo y el escotismo, hasta que en 1323, Juan XXII canoniza a Santo Tomás.

Una segunda etapa abarca el resto del siglo XIV en el que aparece la vía nominal instaurada por Guillermo de Ockham. En este período comienzan a aparecer comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo hechos por autores con una clara preferencia tomista.

El siglo XV enmarca la tercera etapa con un asentamiento y expansión del tomismo en las universidades europeas; universidades como Colonia y Leipzig, comienzan a hacer lecturas de la *Suma* de Santo Tomás. A su vez aparecen los primeros dominicos que comentan directamente la *Suma*.

Será en el primer tercio del siglo XVI cuando una cuarta y definitiva etapa encuentre el ambiente propicio para el claro florecimiento del tomismo. En 1505, la Orden Dominicana manda a leer a Santo Tomás en todos sus conventos, así la exposición y estudio de los textos del Aquinate se convierte en un medio importante para la formación teológica de los dominicos. Tomás de Vio (Cayetano) es nombrado Maestro General de la Orden, de 1508 a 1517 y promueve la reorganización de sus estudios teológicos. Cayetano fue uno de los teólogos más célebres de su tiempo: consejero de cuatro Papas y visionario al mandar a los primeros dominicos a las misiones americanas. Además de la

enorme responsabilidad en su Orden, dejó una extensa obra teológica dentro de la que se encuentran, sus comentarios a toda la *Suma* que escribió de 1507 a 1523.

Sin embargo, es importante mencionar que Pedro Crockaert (el bruselense) fue el primero que supo crear una Escuela Teológica a la que enseñó un espíritu y unos métodos de análisis del tomismo, cuyos integrantes se encargaron de continuar y difundir. A esta Escuela pertenece Francisco de Vitoria quien junto con su maestro Crockaert elaboró una edición de la *Suma Teológica* con el fin de enfrentar el pensamiento del Aquinate con las tendencias nominales de Mair. En la Universidad de Salamanca realiza una renovación del tomismo que logra traspasar los límites de la relación con su maestro. Desde su llegada a Salamanca en 1526, Vitoria comienza a explicar la *Suma* de Santo Tomás.

Diego de Deza es considerado el primer teólogo que explicó tomismo puro en la Universidad de Salamanca, sus sucesores fueron Francisco de Vitoria, Juan de Santo Domingo y Pedro de León. Aunque el Colegio Universitario de Santo Tomás en Sevilla fue el primero que impuso la *Suma Teológica* como texto de teología. En la Universidad de Salamanca fue Francisco de Vitoria quién suple las *Sentencias* de Pedro Lombardo con la *Suma Teológica* del Aquinate, en las cátedras de *Prima* y *Vísperas*, lo que constituye el primer paso para la vigencia exclusiva de la vía tomista en Salamanca. Con este resurgimiento del tomismo se pretendía conseguir la unidad de la fe y la cohesión del imperio de la monarquía católica entorno a la Iglesia.

Sin embargo, es necesario señalar que Vitoria, Cano y Soto practican un tomismo abierto con algún influjo del nominalismo. Por lo que aquello que hoy algunos valoran como un cierto retroceso en el pensamiento salmantino, podría también interpretarse como un logro por la unidad y claridad de las ideas que permitía la tradición tomista. Estos salmantinos lograron un diálogo singular entre las tres vías, que tiene sus antecedentes en las aulas parisienses y que “el Maestro Vitoria había asumido completamente y consideraba como la única forma de ser fiel a la teología y al tomismo, aunque aparentemente se estuviera alejando de la ortodoxia de las mismas”⁶⁷.

Beuchot comenta que el tomismo puso un freno saludable a los excesos individualistas del nominalismo ya que con el primero se da una vuelta a la aceptación de las esencias o naturalezas de los géneros y las especies, lo que permite a los salmantinos pensar a los conceptos no como cosas en sí, por lo que aún cuando hay derechos individuales, también los hay universales y pertenecen a todos por igual; a cada uno de los hombres por el simple hecho de pertenecer a la raza humana.

La importancia de la *Suma* de Santo Tomás, para el tema que estamos tratando radica en que el autor fue uno de los primeros en realizar un tratado general de la ley desde una visión teológica. Incorpora los estudios bíblicos a la filosofía política de la ley y al bien común, pues para él toda forma de ley es el “dictamen de la razón en orden al bien común, promulgado por quien tiene el cuidado de la comunidad”⁶⁸. Así hace de la ley un acto de la razón humana que se aleja del voluntarismo legal y de la tiranía estatal. Para Tomás la ley sólo se

⁶⁷ cfr. Miguel Anxo Peña González. *Op. cit.* p. 261

⁶⁸ Tomás de Aquino. *Suma teológica*. I-II, cuestión 91.

justifica de una manera racional como un dictamen prudencial de personas libres que buscan el bien de la comunidad.

Sin embargo, debemos señalar que para el Aquinate la ley es un principio exterior del acto humano, una orientación externa del hombre hacia el bien moral, por lo que dicha ley solo puede ser elaborada por quien tiene la autoridad para ello, pero siempre bajo la orden del bien común.

Tomás señala que existen principalmente tres tipos de leyes⁶⁹: la *ley eterna* que es el modelo de todo ordenamiento racional de las cosas, por lo que toda regla de la razón humana derivara de esta *ley eterna*, convirtiéndose así en el fundamento moral de toda ley.

La *ley natural* que son también los primeros principios del orden moral que son inmediatamente percibidos por la razón del hombre y captados como un bien específico. Esta ley se asemeja a los principios indemostrables del conocimiento especulativo y sus tres preceptos básicos son: la tendencia a la conservación del ser humano, la tendencia a la procreación y educación de la prole y la tendencia al conocimiento de la verdad y a la vida social. De esta manera Tomás pretende sustentar todo el orden moral humano en el bien que la razón persigue, mientras el mal será evitado.

La *ley humana*, esta se refiere al estudio de la ley política humana, pues en tanto que la ley natural no alcanza a regular todo el espectro de la vida social será necesario añadir normas que se conviertan en determinaciones particulares de la razón natural.

⁶⁹ *Ibidem*, cuestión 91 a 95. Quiero señalar que Mauricio Beuchot refiere la existencia de cuatro clases de ley en el Aquinate: ley eterna, ley natural, ley humana y ley divina, donde las últimas dos son leyes positivas. *cfr.* Beuchot. *op. cit.* p. 76 y sig. Sin embargo para la claridad de la tesis nos interesan más las tres primeras.

El tratado de la ley que Tomás expone en la I-II esta directamente relacionado con sus estudios sobre el derecho y la justicia que expone en su II-II cuestiones 57 a 61; en este último libro el Aquinate explica que la ley humana (que nosotros conocemos como ley positiva) no es fuente autónoma de derecho, sino sólo aplicación o síntesis práctica del derecho natural, por lo que el derecho positivo que surge del convenio no puede ser otro que el mismo derecho natural; sin embargo, lo que hace positivo al derecho es la aprobación que realizan los implicados en una relación jurídica.

El derecho natural son los principios jurídicos de que esta informada naturalmente la razón humana y que esa razón dicta a todos los hombres para que ellos sepan lo que debe hacerse justamente. Todo el derecho natural es abstracto, formal, común, en pocas palabras no está basado en la experiencia. Para que ese derecho natural se lleve a la práctica necesitara del consentimiento de todos los interesados y es precisamente en este pacto donde descansa la diferencia fundamental entre el derecho natural y el positivo; sin embargo, es necesario señalar que el pacto por sí mismo no hace que algo sea justo, pues en realidad lo que se pacta es una de las varias formas justas de objetivar el derecho natural.

Así pues, encontramos en Tomás dos especies de derecho, uno que parte directamente de la ley eterna y genera la igualdad, que se conoce como derecho natural; éste se liga directamente con la naturaleza misma y en el que todos los hombres perciben inmediatamente su igual valía. El otro, el derecho humano (positivo) que equilibra la situación de los hombres por medio de la voluntad humana dentro de un contexto social; en él, todos los interesados admitirán su acuerdo.

Para alcanzar el derecho positivo Tomás postula la existencia de la justicia natural, según la cual cada hombre recibe justo tanto cuanto da. De esta manera la justicia tiene como virtud fundamental la equidad. Dicha virtud puede lograr cambiar una ley positiva cuando se advierte que en ella hay algo contrario a la justicia verdadera, por lo que, para el Aquinate, la aplicación de la ley debe hacerse de acuerdo al espíritu real de ésta, aún cuando para ello se deba contradecir en algún momento su letra, esto convierte a la práctica de la justicia en una obra humana, reflexiva y responsable, absolutamente ajena a la simple aplicación a-crítica de las leyes escritas.

Desde esta perspectiva, podemos comprender por qué Barret-Kriegel afirma que es gracias a las preferencias bíblicas de la Escuela de Salamanca que el derecho natural se convierte en un derecho de la especie humana; desde Adán, para todos los hombres y hasta el fin en la redención de la especie entera⁷⁰. Aunque sería más correcto referirse a sus preferencias teológicas, ya que la lucha por los derechos de la especie humana les llega por medio del iusnaturalismo de Santo Tomás.

Por la misma razón Mauricio Beuchot afirma:

... el tomismo hacía a los salmantinos aceptar esencias y universales ya matizados por las críticas de los nominalistas, esto es, como naturalezas que se realizan en los propios individuos. Por ello podían aceptar derechos que pertenecían al hombre por su esencia (como sostenía el tomismo), pero que les pertenecían de modo individual y subjetivo (gracias al nominalismo), y la influencia humanista hacía insistir en el arraigo de estos derechos en la dignidad de la naturaleza humana...⁷¹

Así en la Escuela de Salamanca del siglo XVI se aplica el derecho natural objetivo a lo político. Autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, entre otros, sostuvieron que

⁷⁰ Cfr. Blandine Barret- Kriegel. *Ibidem*. p. 94

⁷¹ Mauricio Beuchot. *Derechos humanos. Iusnaturalismo y iuspositivismo*. p. 99

el derecho natural es el derecho de toda la especie humana, por lo que no podemos defender que sus fundamentos se encuentren en el subjetivismo del siglo XVIII sino, más bien, en la tesis bíblica de que todos los hombre somos hijos de Dios y somos iguales ante sus ojos y por naturaleza.

Sólo como acotación vale la pena referir que el concepto de derechos naturales sobre el que se basan los actuales derechos humanos no fue propuesto por los filósofos ilustrados de los siglos XVII y XVIII como comúnmente se cree. Sin embargo resulta necesario apuntar las bases filosóficas de tal creencia, pues se piensa que se debe hacer una separación entre el iusnaturalismo clásico y el moderno, porque el clásico se funda en una cosmovisión gracias a la cual la noción de derecho es objetiva, esto es: es una propiedad del objeto; mientras que la noción de derecho moderna dicta que el derecho es subjetivo; es decir, pertenecen al sujeto de una manera individual. Desde esta perspectiva parecería que los Derechos Humanos tal cual los conocemos ahora, se fundan en la noción de derecho moderno, pero en los últimos años se ha sostenido que esto no resulta del todo cierto, ya que tal manera de concebir el derecho se encuentra, por primera vez, en el concepto de derecho natural tomista, aunque no directamente, sino a través de la Escuela de Salamanca

Podría sorprendernos esta tesis, pero nos resultará mas clara si comprendemos que los integrantes de la Escuela de Salamanca tenían la responsabilidad de dar solución a uno de los problemas mas angustiantes y extraordinarios de su época, el cual consistía en determinar la manera en que se debía pensar y considerar al otro individuo que se encontraba en las tierras recientemente descubiertas. Ellos debían decidir cual era el grado de ser y

existencia que se le podía otorgar al indio americano y su solución no fue simple, pero en la mayoría de los casos acertada, pues decidieron que los indios eran hijos de Dios y por lo tanto, deberían tener los mismos derechos que los cristianos. Para ejemplificar esto, retomemos de una manera rápida a Bartolomé de las Casas quien sostenía que los hombres somos iguales en dignidad ya que tenemos razón y voluntad y por lo mismo, libertad o libre albedrío. Todos tenemos la misma composición de cuerpo y de alma, pues según él

cualquiera que sea la definición de hombre, esa vale para todos...En efecto, la razón, que es lo único que nos hace superiores a los animales, por la cual somos capaces de conjeturar, argumentamos, refutamos, disertamos, demostramos algo, y sacamos conclusiones, es ciertamente común, diferente en la cultura, pero par en la facultad de aprender⁷²

De aquí podemos deducir que todos somos iguales por naturaleza y la dignidad ontológica debe reconocerse tanto en los europeos como en los indios y en los negros. Sin embargo, si algún pueblo se manifiesta como salvaje no significa que lo sea por constitución, al contrario, si se le educa adecuadamente, se le puede llevar al grado de civilización que se quiera⁷³.

Las Casas argumenta que es un derecho natural del hombre vivir en sociedad y aceptar ser integrado en una que le posibilite su desarrollo, defiende también el derecho de los hombres a tener gobernantes por libre elección y, aun mas, siendo un católico convencido, defiende el derecho a la libertad de creencias y de religión ya que, según él, los indios tienen derecho a escuchar libremente la predicación del evangelio y si no desean convertirse a él, es su derecho el de continuar con la religión que tenían.

⁷² Bartolomé de las Casas. '*De unico vocationis modo*'. En *Obras Completas* tomo II. p. 373

⁷³ Cfr. Mauricio Beuchot. *Bartolomé de Las Casas*. p. 18

III EL HUMANISMO AMERICANO

Los humanismos en la Nueva España.

En los anteriores capítulos hemos explicado ampliamente la existencia de los diferentes humanismos en Europa cuyas posturas en ocasiones se contraponen, pero la importancia de este estudio para nosotros radica en la manera que estos humanismos se han reflejado y se reflejan en México, por ello en este capítulo apuntaremos brevemente la influencia de los humanismos europeos en la Nueva España al mencionar algunas de las ideas de sus representantes más importantes en América.

Cabe señalar que hasta este momento, hemos mencionado en este estudio la presencia de tres humanismos importantes en Europa: la *Philosophia Christi* que proviene del humanismo nórdico caracterizado tradicionalmente como cristiano; el humanismo italiano que intentaba forjar hombres excelentes tanto en la vida privada como en la pública y se caracteriza fundamentalmente como paganizante y el humanismo salmantino heredero del nominalismo y el tomismo, que propone una nueva concepción de la justicia donde todos los

hombres son iguales por naturaleza, por lo que la dignidad humana debe reconocerse en todos por el único hecho de ser hombres.

Aunque en este trabajo sólo desarrollamos ampliamente los dos últimos debido a que son los que se enfrentan en la Polémica de Valladolid, también resulta significativo abordar aunque sea someramente las ideas del primero, debido al gran número de religiosos que simpatizaban con él.

La *Philosophia Christi* y Vasco de Quiroga.

Uno de los personajes más importantes del Humanismo nórdico es el holandés Erasmo de Róterdam quien propuso un humanismo cristiano, pero un cristianismo crítico de la inmutabilidad medieval, que pugnaba por una renovación que surgiera desde los orígenes de los primeros pasos del cristianismo.

Como buen renacentista, Erasmo era reconocido como una de las mentes más brillantes de su época, poseedor de un lugar privilegiado entre el pequeño número de los humanistas maestros de las dos lenguas y traductor de Luciano y Eurípides. Erasmo aseguraba que había que regresar directa e inmediatamente a las fuentes primarias del conocimiento, por lo que cada individuo debía tener acceso a las fuentes directas del cristianismo sin necesidad de un intérprete o tutor que revelara el significado de sus palabras, por lo que ni Escoto ni Santo Tomás pueden reemplazar a los apóstoles que fueron los depositarios de la palabra de Dios, por ello hay que escucharlos y leer los libros sagrados según las capacidades de cada cual, penetrar en ellos, escrutar sus misterios, pues “no existe reliquia mas preciosa de Jesús, imagen

mas perfecta del Cristo que vivió”⁷⁴. Con el conocimiento filológico y el cultivo de los *studia humanitatis* los textos sagrados estaban al alcance de todos los creyentes y así el monopolio que ejercía el clero y los jefes de la iglesia carecía absolutamente de sentido y justificación.

Erasmus insistía en la simplicidad de la ley de Cristo y en la libertad cristiana que no requería a una institución eclesiástica que se había olvidado de Cristo y de su modelo de organización moral comunitaria.

En España las ideas de Erasmus se escriben por primera vez en 1516. En 1517 ya era consejero del joven rey Carlos quien aún no heredaba la corona de España, al hacerlo, nuestro filósofo holandés declina su puesto de consejero con tal de no acompañar al rey a un territorio ignoto y extraño. Sin embargo para entonces ya le había escrito un *Manual del príncipe cristiano* en el que señalaba que un rey cristiano debería seguir la *Philosophia Christi* y asegurar una “monarquía temperada por la aristocracia y la democracia, [que] supone un contrato tácito entre el príncipe y sus súbditos. El arte de reinar se resuelve en definitiva en el arte de mantener la justicia en el interior del reino y de conservar la paz con las demás naciones”⁷⁵.

Así, además de combatir el autoritarismo de la Iglesia a través de la lectura directa de los textos sagrados, Erasmus intentaba volver a los orígenes, a las primitivas comunidades cristianas, solidarias y amorosas en un ambiente de igualdad entre sus miembros que estaban llamados a construir un universo cristiano más humano y menos institucional.

Erasmus tuvo una fuerte relación con el inglés Tomás Moro y el español Luís Vives, incluso se sabe que Erasmus ayudó a Moro a escoger el nombre de

⁷⁴ Marcel Bataillon. *Erasmus y España*. p.76

⁷⁵ *Ibidem*. p. 80

su obra más conocida en la que lo influyó profundamente. Con anterioridad a su publicación, Moro y su amigo Erasmo se habían referido al libro de *Utopía* con el nombre <<Nusquama>> adverbio que en Latín clásico significa “en ninguna parte”⁷⁶, pero Moro prefirió la terminología griega que estaba de moda en su época; así *Utopía* viene del griego <<ου>> que expresa una negación y <<τοπος>> que significa lugar, por lo cual se define como sin lugar o como reza la afortunada traducción de Quevedo: **no existe tal lugar**.

La obra de Moro se divide en dos partes, la primera, ubicada dentro del primer libro, es la parte del análisis crítico de la sociedad establecida en su momento y si utilizamos la imagen médica que propone el propio autor al final de este libro, podríamos decir que es la parte del diagnóstico clínico; mientras que la segunda parte, la de su propuesta de sociedad ideal, se encuentra en el segundo libro y podría ser ubicada como la cura de la enfermedad.

Como el objetivo de Moro es proponer una sociedad más justa e igualitaria, entonces el estado deberá poner freno a la gran acumulación de dinero en manos de unos cuantos que sólo sirve para empobrecer al resto del pueblo. Moro tiene el supuesto de que la propiedad es limitada por lo que expresa que “nada puede añadirsele a una persona como no sea quitándosele a otra”⁷⁷

Así, igual que Erasmo, Moro concibe al buen gobernante, como aquél que es honesto y justo, “el que tiene más presente el bienestar de su patria que su propia riqueza”. Buen príncipe será aquel que “viva honestamente de lo

⁷⁶ Cfr. Frank y Fritzie Manuel. *El pensamiento utópico en le mundo occidental I*. p. 13

⁷⁷ Tomás Moro. *Utopía*. p. 73

suyo, atempere los gastos a los ingresos, refrene sus malas acciones y prevenga con leyes justas la de sus súbditos”⁷⁸.

El príncipe o rey que gobierne por el bien del pueblo gobernará a individuos felices y no a mendigos, esto creará que el rey sea digno de su cargo.

Vemos entonces como para Moro lo honesto es lo que sirve para gobernar y llevará consigo lo justo y por tanto lo útil, pues sólo el rey que gobierne honestamente provocará la felicidad de sus súbditos y tendrá la soberanía como propia y no sólo el título de rey.

El buen rey evitará los conflictos y buscará la paz de sus súbditos, deberá mantenerse en su propia tierra y cuidar del reino que ya posee y le heredaron sus ancestros, sin estar buscando conquistar otros reinos porque para ello hay que mantener a un ejército que regularmente es inútil y sólo cuesta dinero y felicidad al pueblo.

En la Nueva España, podemos reconocer la influencia de este humanismo en Cervantes de Salazar, Zumárraga y Vasco de Quiroga. Ya desde 1937, Silvio Zavala había advertido la influencia de la *Utopía* de Tomás Moro en el pensamiento de Vasco de Quiroga, en su texto *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, Zavala señalaba cómo la mayoría de los historiadores habían creído que la propuesta de los Hospitales-Pueblo de Quiroga había sido original, pero él realizaba un análisis minucioso entre la *Utopía* de Moro y *Las Ordenanzas* de Quiroga

⁷⁸ *Ibidem.* p. 68

Las Ordenanzas fueron escritas por Quiroga para ser implantadas en sus Hospitales-pueblo y mejorar la vida en ellos. Mandó que se cumpliera con ellas en su testamento del año 1565.

Sin embargo la idea de crear un mundo mejor, de recrear la edad dorada de la humanidad, rondó en sus pensamientos desde su llegada al Nuevo Mundo en 1531. En una carta dirigida al Consejo de Indias propuso que se redujera a los indígenas a poblaciones donde obtuvieran santas, buenas y católicas ordenanzas.

En 1535 escribe sobre la *Utopía* de Moro refiriéndose a él como “el autor del muy buen estado de la república, de la que como dechado se sacó el de mi parecer, varón ilustre y de ingenio más que humano”. Moro se convirtió así en político-pensador que le permitió llevar a cabo su propia utopía, que le permitió incluso diseñar sus Hospitales-Pueblo.

En su carácter de Oidor de la Nueva España, Quiroga comenzó sus experimentos de una mejor humanidad sin esperar siquiera el permiso que había solicitado a España.

A dos leguas de México, sacrificando para ello –según la opinión más generalizada- buena parte de sus salarios, compró ciertas tierras y fundó su primer hospital pueblo, llamado de Santa Fe. Poco después, en 1533, va como visitador a Michoacán, y en el sitio llamado Atamataho funda otro hospital análogo, con el mismo nombre. En 1537 fue electo obispo de Michoacán y continuó su actividad organizadora, creando otros centros hospitalarios aunque no de la importancia de los antes señalados.⁷⁹

Así Quiroga fue llevando a cabo poco a poco su utopía sólo que, al contrario de Moro, no fue una utopía puramente ideal, fuera del espacio y el tiempo; sino una praxis ubicada en el Nuevo Mundo con gente que desde su punto de vista se asemejaba a aquella que había vivido en la Edad de Oro.

⁷⁹ Silvio Zavala. *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. p. 17

Pero ¿Qué son los hospitales-pueblo?, para Quiroga no son “aquellas piezas destinadas para hospedar a los peregrinos, o para cuidar de los enfermos”⁸⁰ sino los que van a hospedar y cuidar a toda la población, por ello todos los moradores de Santa Fe deberán ser hospitalarios pues deben ser caritativos con los demás.

En cuanto a las semejanzas con Moro podemos señalar cómo Quiroga dispone que las tierras de los Hospitales-Pueblo sean bienes comunales y que todos los productos que de ella emanen sean también comunales. Las familias urbanas vivirán juntas desde 8 a 10 casados del mismo linaje. La familia será presidida por el abuelo más antiguo de la familia que responderá de los excesos y desconciertos de toda ella.

Además será necesario que exista una rotación (de dos años) entre la población urbana y la rústica por lo que los habitantes de los Hospitales-Pueblo aprenderán el oficio de la agricultura además de cualquier otro que elijan

Así la vida en los Hospitales-Pueblo exigirá a cada habitante sólo un esfuerzo tolerable y proporcionará a cada uno lo suficiente para su consumo, lo cual generará la felicidad social de la república.

Cuando hace recomendaciones acerca del vestido de los indígenas, señala (al igual que Moro) que serán “blancos, limpios y honestos, sin labores costosas y demasadamente curiosas” y además la diferencia en él dependerá de si se es casado o soltero.

En el Hospital no pueden existir esclavos y los enfermos serán atendidos por los habitantes del lugar.

⁸⁰ Vasco de Quiroga. *Ordenanzas de los Hospitales de Santa Fe*. Como apéndice en Warren, J. B. *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*. Morelia: U. Michoacana 1990. p. 202.

En cuanto al gobierno de los Hospitales, Quiroga retoma algunas ideas de Moro, pero las adecua al régimen de los ayuntamientos de la Nueva España en donde tenemos al principal, los regidores, y los oficiales necesarios para el gobierno de la ciudad. Los regidores serán elegidos anualmente por la votación secreta de los jefes de familia. Al igual que en Moro, el cuerpo gobernante (ayuntamiento) no podrá tomar las decisiones inmediatamente, sino que deberán dejar pasar dos o tres días, lo cual permitirá que ninguno defienda su posición sin haberla analizado adecuadamente.

Podemos concluir en este apartado que la influencia de Erasmo y Moro en América permiten el surgimiento de una comunidad indígena que será vista por Quiroga como un retorno al tiempo primordial donde los indígenas más que hombres son niños que deben ser educados y guiados por hombres más sabios y prudentes por lo que su actitud se torna paternalista y de cualquier manera permanece la diferencia entre el indio y el español donde el indio debe ser educado en el cristianismo, mientras el español asume el papel de educador.

Este tipo de humanismo cristiano no dejó nunca el presupuesto de la superioridad de la cultura europea sobre la americana, por lo que su defensa del indio se centro en salvarlos del latrocinio, la muerte y la esclavitud, pero bajo su idea del indio como perteneciente al tiempo primordial, estaba también la idea de la imposibilidad de éste para vivir en comunidades políticas por lo que se buscó educar y desarrollar a los indios bajo modelos utópicos específicamente europeos, que no consideraban las relaciones sociopolítica de los propios pueblos indígenas.

El Humanismo Italiano y Juan Ginés de Sepúlveda.

Debemos señalar que en América no se procuró un estudio específico del latín como modo de vida (salvo algunos años en el colegio de Tlatelolco), razón por la cual, nos interesa rescatar del humanismo italiano (tanto de los *studia humanitatis*, como del rescate de la dignidad humana) sobre todo su concepción del hombre que se tornó unívoca y sostuvo una marcada diferencia entre el pueblo italiano y el resto de los pueblos a quienes, desde Petrarca hasta Maquiavelo, los mismos italianos condenaron como pueblos bárbaros.

Así, hablamos de una Italia donde su humanismo se convirtió en el arte de la *élite* dominante y pronto el latín se tornó la lengua de la gente instruida: los gobernantes, los dirigentes y sus consejeros; el uso bello y correcto de éste indicaba el escalafón social de un individuo, por lo que también se convirtió en un instrumento de poder político. Los italianos utilizaron los *studia humanitatis* para generar una diferencia entre ellos por un lado, como herederos de los griegos y romanos y, por otro, los franceses, españoles e ingleses a quienes consideraban pueblos bárbaros. Así la dignidad del hombre por la que luchaban era su propia dignidad como italianos como humanos pertenecientes a un mundo al que exigieron seguir sus pasos educativa y ontológicamente. El humanismo italiano es pues una postura cerrada ante el hombre y las culturas que busca el poder y la gloria para sí mismo.

El heredero de este estilo humanista que influyó sobremanera en la Nueva España fue Juan Ginés de Sepúlveda quien nació en 1490 en Pozoblanco, Córdoba, España y murió en 1573. En 1510 fue admitido en la Universidad de Alcalá de la que pasó al Colegio de San Antonio de Sigüenza hasta 1515, de donde se trasladó al Colegio de San Clemente en Bolonia.

Durante su estancia de ocho años en este colegio fue protegido por el papa clemente VII, por Alberto Pio (príncipe de Carpi) Por el Cardenal Cayetano (general de los dominicos) y por el papa Adriano VI. Durante su estancia en Bolonia realiza la traducción de varios comentarios a la obra de Aristóteles con lo que se prepara para realizar la traducción de *la Política* del Estagirita que se edita en París en 1548. El año de 1534 muere Clemente VII y Sepúlveda pasa a la Corte de Carlos V como cronista Imperial en donde se convierte en el preceptor de Felipe II desde 1542.

En 1550 y 51 participa en la disputa de Valladolid contra Bartolomé de las Casas donde retoma las ideas que había plasmado en su *Demócratas Alter* desde 1535.

Sepúlveda es reconocido como un filósofo de formación italiana al grado que Marcel Bataillon lo llama “nuestro español italianizado”⁸¹. Al igual que su protector Alberto Pio, Sepúlveda muestra su antierasmismo, pues no comparte con él su pacifismo extremo, más aun, exhorta a Carlos V a tomar las armas contra los turcos que amenazan a Viena y recrimina la tesis según la cual la “tolerancia cristiana” prohíbe combatir con el hierro a esos “azotes de Dios” pues piensa que cuando Cristo dice que su reino no es de este mundo, reconoce la existencia de este mundo en que la fuerza contesta a la fuerza y el precepto de no resistir al mal no tiene aplicación alguna⁸².

Lo que resulta interesante en los planteamientos de Sepúlveda es cómo a pesar de ser reconocido como un experto en la obra de Aristóteles, principalmente de su *Política*, hace una interpretación de ella que se acomoda a sus ideas y que apoya el proyecto imperialista cristiano de Carlos V.

⁸¹ Marcel Bataillon. *Op. cit.* p.423

⁸² cfr. *Ibidem*. p. 409

Cuando Sepúlveda cita al Estagirita de una manera casi textual, nos hace creer que la idea central de Aristóteles sobre los esclavos es que existen unos hombres que son libres por naturaleza y otros esclavos. Si bien es cierto que estas son palabras de Aristóteles, la interpretación de Sepúlveda es parcial, porque la diferencia entre el libre y el esclavo radica en que el primero actúa tanto en la casa, como en el municipio y la ciudad y el segundo constriñe su actuación al interior de la casa, esto es, el esclavo “agota” su modo de ser o de vida dentro del ámbito doméstico o de la casa.

Para Aristóteles el esclavo es una propiedad del libre y es un instrumento racional para cubrir las necesidades de la casa, pues el esclavo también habla y comprende el lenguaje, por lo que pertenece a la especie humana.

La gran diferencia entre el esclavo y el libre es que este último tiene un gobierno sobre sí mismo que no posee el siervo, por lo que el libre tiene una capacidad deliberativa de la que carecen el siervo, la mujer y el niño. La deliberación es uno de los usos más importantes de la razón y se manifiesta en la capacidad que tiene el hombre para alcanzar la virtud moral.

Para Aristóteles, dentro de las virtudes sólo la justicia parece referirse al bien ajeno y lo propio de un hombre libre es la justicia, por lo que está en la naturaleza del hombre libre ejercer la justicia y la esclavitud para ser justa deberá beneficiar a ambos relatos de la relación, a saber, al amo y al esclavo. Así Aristóteles pone sobre los hombros del hombre libre la justicia en la relación amo-esclavo.

Pero volviendo a la cuestión de que la esclavitud es propia del plano doméstico, es importante señalar que Aristóteles distingue muy bien entre la

justicia doméstica y la justicia política, pues mientras la virtud del siervo está en obedecer y participar del *logos* del amo, la del amo está en mantener el mando dentro de la casa y dentro de sí mismo para relacionarse con otros iguales a él. La gran diferencia entre el libre en la casa y el libre en el gobierno político, es que en la casa el libre es el único que posee la razón lograda como deliberación, como pensamiento discursivo, mientras que en el gobierno político el libre desarrolla plenamente sus actividades propias (es decir, la deliberación y el raciocinio), en cuanto que no las usa en relación a otros como medio sino como fin, esto ocurre porque en el ámbito político en libre lo es **entre iguales**, en las propias palabras de Aristóteles:

Resulta manifiesto que no es lo mismo el señorío despótico que el político (...) El señorío político se ejerce sobre **libres** por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos y el régimen familiar es una monarquía pues toda casa está bajo un señor, mientras que **el señorío político es el gobierno de hombres libres e iguales**⁸³

Es por ello que habiendo concluido que lo propio del libre es tener deliberación y raciocinio en relación con los otros miembros de la casa, es posible afirmar que tales características se han de desarrollar con mayor plenitud entre aquellos que son iguales en cuanto libres, pues parece que para el desarrollo de las actividades propia y directamente libres se requiere de una comunidad diferente de la casa, a saber, *“La pólis, como lugar de los libres”*.

Así, aunque para Aristóteles hay esclavos y libres por naturaleza, estos interactúan en una misma comunidad, por lo que en todas las ciudades hay libres y esclavos. Debemos advertir aquí que para el Estagirita no existe realmente la superioridad de una población entera sobre otra, pues el libre no lo es porque pertenezca a una cultura superior, sino porque puede interactuar

⁸³ Aristóteles. *Política*. I, ii, 1255b p. 11. el subrayado es mío.

racional y voluntariamente en una relación diferente a la de la casa, con sus iguales.

Aquí es donde Sepúlveda tiene una interpretación parcial y astuta de la *Política* porque él saca a la esclavitud del nivel doméstico y lo traslada a un nivel político y ontológico donde todos los miembros de una cultura son superiores o inferiores a otra por ley natural. Para aclarar lo anterior analicemos con cuidado la siguiente cita de Sepúlveda:

Los que exceden á los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. **Tales son las gentes bárbaras é inhumanas**, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. **Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas**, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á la vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara.⁸⁴

Aquí vemos cómo Sepúlveda salta casi imperceptiblemente del concepto de servidumbre o esclavitud al de barbarie, pues al creer haber establecido la naturaleza de los siervos siguiendo a Aristóteles, intenta fijar también la naturaleza de la gente “bárbara e inhumana”, a quienes no les otorga el mismo grado de humanidad y virtud que poseen aquellos que pertenecen a las naciones mas cultas y humanas. Mas aún, recurriendo a una falacia de equívoco⁸⁵ sostiene que la gente bárbara debe someterse al **imperio** de príncipes y naciones más cultas; aquí pretende seguir a Aristóteles quien

⁸⁴ Sepúlveda. *De las justas causas...* p. 85.

⁸⁵ Como podemos notar en el primer término **imperio** se refiere al concepto de autoridad y gobierno, mientras que el segundo y tercero **imperante, imperar** se refieren al concepto de dominio o sometimiento.

propone que en toda la naturaleza “se encuentra siempre un elemento **imperante** y uno imperado”⁸⁶, por lo que por derecho natural, asegura Sepúlveda, “lo perfecto debe **imperar** y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario”⁸⁷.

Vemos claramente como la postura desigual por excelencia del humanismo italiano, posibilita que en América Sepúlveda esté más preocupado por dar argumentos favorables al Imperio español en su teorización sobre la justicia de la guerra que en extender hacia todos un humanismo comprometido. De esta manera podemos sostener que “nuestro español italianizado” es también un gran humanista, sólo que abrazó el humanismo clásico de los *studia humanitatis* y por ello jamás pudo considerar como iguales a aquellos otros que se salían de los rígidos parámetros de excelencia que exigía el buen conocimiento del griego y el latín.

La Escuela de Salamanca y Alonso de la Veracruz.

Hemos señalado (supra) que el humanismo de la Escuela de Salamanca es el resultado de la confluencia entre el humanismo italiano, el nominalismo y el tomismo. Y aunque no se comprometen con la visión de superioridad y magnificencia del hombre que asume el humanismo italiano, retoman de él la preocupación por lo humano, la dignidad del hombre y la apropiada interpretación de los clásicos. Del nominalismo aceptan la crítica a los conceptos abstractos, la perspectiva del poder y el dominio que genera una teología positiva que resalta el aspecto jurídico moral y el interés por las ciencias históricas y experimentales. Del tomismo retoman los tratados de la

⁸⁶ *Ibidem.* I, ii, 1254 a, p. 7. el subrayado es mío.

⁸⁷ Ginés de Sepúlveda. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* p. 83.

ley y la justicia que se encuentran respectivamente en la I-II y la II-II, en donde se hace una clara distinción entre la ley natural y la ley humana, según el cual esta última necesita del consentimiento de todos los involucrados si se quiere llegar a una ley justa.

Esta integración de las tres vías nos permite entender por qué para Fray Francisco de Vitoria, uno de los más claros ejemplos del humanismo salmantino, la teología no puede quedar como conocimientos sobre la fe que no tengan relación con las problemáticas sociales, pues como para él nada era ajeno a la teología, los teólogos tendrían que discutir, incluso, sobre el derecho de gentes y por tanto sobre el derecho que el gobierno español tuviera o no sobre las gentes y propiedades de las nuevas tierras descubiertas. La primera y segunda parte de su *relección sobre los indios*, plantean una conducta basada en la moral cristiana y en el derecho natural y de gentes, con el que se defienden los derechos de los indios, por lo que encontraremos un “yo acuso” hecho por Vitoria a Carlos V y sus consejeros.

En la Nueva España el mejor representante de la escuela salmantina fue Alonso Gutierrez, quien al pisar tierras americanas se hace agustino y se cambia el nombre por Fray Alonso de la Veracruz, como signo distintivo de su nuevo comienzo. Nació en Caspuelas, Toledo en 1504 y murió en nuestra tierra en 1584. Estudió gramática y Retórica en Alcalá y posteriormente, Teología y Filosofía en Salamanca. Tuvo una labor importantísima en el cultivo y difusión de la filosofía novohispana dentro de la cual podemos destacar la fundación de los estudios de filosofía en la Universidad de México.

De entre sus obras la que más nos importa ahora para nuestro estudio es su *De dominio infidelium et iusto bello* (sobre el dominio de los infieles y la

guerra justa) en donde trata acerca de la autenticidad del señorío de los indios y la posesión de sus tierra, pues al demostrar que los indios eran auténticos señores y poseedores de sus tierras, no hay justicia en quitárselas y hacerles la guerra, porque eso es tanto como robar. El *De dominio infidelium* es la relección de la cátedra de Prima Teológica que Alonso impartió entre junio de 1553 y mayo de 1554.

La obra (en la edición de la UNAM hecha por Roberto Heredia⁸⁸) consta de cinco *dudas y deis cuestiones* que hacen un total de 11 capítulos. En los primeros cinco habla del dominio de los infieles y en los restantes trata sobre la guerra justa. En la primera duda se pregunta si el rey de España tiene derecho a imponer tributo sobre los pueblos conquistados, lo que lo lleva al problema de la legitimidad del dominio español sobre los indios, pues el poder para recaudar tributos depende de un justo dominio. En la segunda duda Alonso se pregunta si la conversión al cristianismo y la propagación del evangelio puede justificar la guerra y el dominio español sobre los indios, fray Alonso argumenta que no puede usarse la violencia para obligar a los indios a convertirse a la fe cristiana, por lo que el gobierno colonial debe eliminar la encomienda y sustituirla por un tributo justo parecido al que los pueblos pagaban a los gobiernos autóctonos. En la tercera duda se pregunta si quien tiene el dominio justo del pueblo puede donar tierras que no estén cultivadas, a lo que señala que las tierras no cultivadas pertenecen a la comunidad por lo que una posesión justa será concesión del virrey bajo la voluntad del pueblo. La duda cuatro habla sobre los tributos que los indios pueden pagar y señala que sólo deberán pagar aquellos que pagaban antes de la llegada de los españoles.

⁸⁸ Fray Alonso de la Vera Cruz. *De dominio infidelium et iusto bello*. [edición, traducción y notas de Roberto Heredia Correa], México: UNAM, 2007

En las dudas cinco, seis y siete se preocupa por la legitimidad del dominio español, rechaza el dominio legítimo de los españoles y pondera la legitimidad del dominio de los indios sobre sus tierras, rechaza el argumento de que los infieles pierden el dominio sobre sus bienes y argumenta que el ámbito de la fe no debe intervenir en el poder político o civil. En la cuestión ocho se pregunta si el emperador español tiene el dominio del mundo y de las posesiones de sus súbditos, a lo que responde que ni siquiera Roma tuvo un Imperio verdaderamente universal, por lo que Carlos V no puede llamarse “señor del mundo”, además de que su categoría como emperador no le permite arrebatarse las tierras a los naturales contra su voluntad y mucho menos donarlas a otros.

Las cuestiones nueve, diez y once están dedicadas a discutir sobre la legitimidad de la guerra de conquista, para lo cual refuta la noción de barbarie que muchos conquistadores imputan a los indios, pues desde su perspectiva los indios (llamados bárbaros por muchos) no son idiotas, sino que tienen a su modo uso de razón. Fray Alonso defiende la racionalidad de los indígenas y los derechos fundamentales que estos tienen sobre sus tierras y posesiones y sostiene que las únicas causas de guerra legítimas a los indios es para la protección del evangelio y los conversos, pero que de ninguna manera los españoles pueden apoderarse de las tierras, los bienes y los tributos de los indios. Y si por el contrario se apoderan injustamente de sus posesiones y su trabajo, tendrán que restituir las tierras y los bienes y a los que hicieron trabajar en su provecho, deberán pagarles un salario.

Podemos notar cómo De la Veracruz, al más puro estilo salmantino, defiende el derecho de los indios sobre sus bienes, su política y su cultura. Si

contrastamos este humanismo de la Escuela de Salamanca con los anteriores humanismos podemos notar una diferencia radical entre las concepciones del hombre que sostienen, pues el humanismo de esta Escuela, lejos de pensar al otro como amente o infante, lo concibe como un humano pleno de derechos al que se debe respetar por el simple hecho de pertenecer al género humano aún cuando sus tradiciones parezcan extrañas y lejanas a las españolas.

Sin embargo, para nosotros resulta fácil señalar las coincidencias entre la Escuela de Salamanca y el pensamiento de Alonso de la Veracruz porque sabemos que Alonso fue un discípulo directo de fray Francisco de Vitoria, por lo que preferimos sólo hacer una referencia a su pensamiento sin realizar un análisis profundo de él. Sin embargo nos parece más interesante realizar un estudio detallado de las ideas de Bartolomé de las Casas para encontrar las confluencias entre éste y el pensamiento de los Salmantinos, pues si bien Gallegos Rocaful⁸⁹ sostiene que De las Casas tuvo un acercamiento con los salmantinos en los años previos a la Polémica de Valladolid, es un dato que no he podido comprobar históricamente, aunque si es posible ver la cercanía de sus ideas con la Escuela de Salamanca.

Bartolomé de las Casas.

En 1484, cuando nace en Sevilla Bartolomé de las Casas, Cristóbal Colón sale de Portugal hacia España. Un año después, los Tudor comienzan a gobernar Inglaterra. En 1485 Colón se entrevista con los reyes católicos y será hasta 1492 cuando emprenda su viaje el 3 de agosto hacia las Indias

⁸⁹ José Ma. Gallegos Rocaful. *El pensamiento mexicano en el siglo XVI y XVII*. México: UNAM, 1951

orientales; mientras, los judíos también dejaban tierras españolas obligados por el edicto que se había promulgado el 31 de marzo del mismo año.

El 16 de enero de 1493 Colón retorna a España para volver a salir hacia las Indias el 25 de septiembre del mismo año. Lo importante para nuestro escrito es que dentro de la tripulación de esta segunda salida de Colón se encontraba Pedro de las Casas, padre de Bartolomé, así que el pequeño conoce en 1499 a su primer indio esclavo del Nuevo Mundo. En 1502 (a los 18 años) Bartolomé se embarca hacia América y llega a Santo Domingo donde se desempeña como minero y hace la guerra contra los indios en Xaraguá (recibiendo uno como esclavo) y en Higüey, gracias a lo cual recibe indios en encomienda; pero su periodo de encomendero le dura poco, ya que renunciará a sus indios en 1514, después de ordenarse sacerdote en Roma en 1507 y ofrecer las primeras misas en el Nuevo Mundo hasta 1510, cuando llegan los dominicos de España. Las Casas decide defender a los indios y con el objeto de hacerlo frente al rey, se embarca hacia España en 1515 en donde recibe el nombramiento de protector de los indios y se embarcará por la misma razón varias veces más: 1517, 1540 y 1547, será en esta última cuando tiene contacto con los escritos de Sepúlveda sobre *las justas causas de la guerra contra los indios* y logra anular su publicación. En 1553 publica un volumen con ocho de sus opúsculos escritos con anterioridad: *El octavo remedio* (1542), la *Brevísima relación de la destrucción de las indias* (1542), los *principios de los que se ha de partir en defensa de los indios* (1544), el *confesionario* (1546), las *treinta proposiciones muy jurídicas* (1548), el *Tratado sobre los indios esclavos* (1548), el *Tratado comprobatorio* (1550) y la *Controversia* con Sepúlveda

(1550- 1551). Además de las anteriores obras, cabe destacar la *Historia de las Indias* comenzada en 1527 y la *Apologética historia sumaria*.

Bartolomé sostiene que la encomienda arrebató la dignidad del hombre americano porque se funda en el sometimiento y la explotación física, convierte a los indios en mercancías con las que los españoles consiguen sus objetivos meramente económicos; por ello su práctica se debe cancelar en la Nueva España. Además afirma que los naturales de América pueden y deben intervenir en su propia historia porque “Todo se ha de ordenar teniendo como fin los gobernados”⁹⁰, aunque en la realidad los españoles los utilizaban como simples medio para sus fines egoístas y meramente económicos, unos fines intolerables desde el cristianismo del dominico.

Además de pugnar por la anulación de la encomienda, en sus últimos años de vida, abogó por la *restitución* de todos los bienes y daños materiales ocasionados a los indígenas. Para Bartolomé no resultaba suficiente el arrepentimiento formal ni el cambio de actitud respecto a los indios y su cultura. Era imprescindible una nueva actitud material, una indemnización tangible. Resulta curioso que el dominico asumiera esta postura en su etapa de madurez, cuando las represalias ya le podían condicionar menos. Así la rapiña, el saqueo y el crimen debían condenarse pero también merecían una actitud justa de restitución.

Y así la restitución importa tornar o recompensar la cosa a su dueño, que injustamente le fue tomada para que la igualdad sea reparada, porque de otra manera no se guardaría la justicia. Y como hazer y guardar justicia sea necessario, sin la guarda de la qual sea impossible alguno salvarse, de aquí es que la restitución del mal y injustamente tomado y usurpado es necessario a la salvación de cada uno, y sin ella es imposible salvarse (...)

⁹⁰ De las Casas. *De regia potestate. Quaestio theologalis*. Cap. XII, p. 81.

La razón por la qual el que usurpa lo ageno haze injuria e injusticia al dueño, y por consiguiente comete peccado, es porque aquel acto de robo o usurpación se haze contra la voluntad del dueño.⁹¹

Sin embargo, a los españoles les importaba poco la condena de su alma por el pecado del hurto a los naturales de América, aunque había un español que parecía tener un profundo cristianismo del que nuestro dominico sabía sacar partido, por lo que su acentuado pragmatismo lo ayudó a moverse certeramente para lograr sus objetivos; y sabía que acercarse a Carlos V le posibilitaría el triunfo, al menos legalmente, porque su cristianismo según dice Chabod, era tan profundo que temía pecar durante su reinado⁹².

Tal vez por eso Bartolomé intentó cuidar la imagen y la figura del rey. Buscó dispensar la responsabilidad de la Corona Española al recordar que, tanto en el testamento de Isabel la Católica como en las instrucciones de los reyes de Castilla, no hubo ánimo violento hacia los habitantes de aquel mundo:

Las dichas encomiendas y repartimiento de hombres que se hace y ha hecho, según dije, como si fueran bestias, nunca fue mandado hacer desde su tiránico principio por los reyes de Castilla, ni tal pensamiento tuvieron. Porque no se compadece tal gobernación inicua, tiránica, vastativa y despoblativa de tan grandes reinos, poniendo a todo un mundo en aspérrima y continua, horrible y mortífera servidumbre, con la rectitud y justicia de ningunos que sean católicos cristianos, ni aunque fuesen gentiles infieles, con que tuvieses alguna razón de reyes.⁹³

Las Casas diferencia siempre que puede la línea seguida por la Corona de rechazo a las encomiendas y la opone a la actitud de conquistadores y caudillos militares tan afamados como Hernán Cortés. También supone que las noticias que le llegan al rey sobre el Nuevo Mundo están absolutamente manipuladas. El obispo de Chiapas sabía que la disfunción entre la opinión

⁹¹ De las Casas *De unico vocationis modo*. pp. 116-117

⁹² , Federico Chabod. *Carlos V y su imperio*. 2003

⁹³ De las Casas. *Tratados e 1552*. p. 212.

oficial y los hechos reales, perjudicaba sus intenciones de conversión pacífica de los indios americanos.

Su Majestad, estando en esta villa de Valladolid en el año de quinientos y veinte y tres, por el mes de junio, teniendo información cómo el dicho repartimiento era injusto y tiránico, y ser causa de perescer todas aquellas infinitas naciones (...)

Su Majestad no podía mandarlos encomendar ni facer repartimiento dellos a los cristianos.

Éstas son palabras formales de Su Majestad en una instrucción que envió a Hernán Cortés, que poco había que era entrado en la Nueva España por las mismas tiránicas conquistas, en la cual le mandó que no ficiere encomienda, ni repartimiento, ni depósito alguno de indios en españoles, sino que los dejasen vivir libremente, como sus vasallos en estos reinos de Castilla viven, y si, cuando aquella instrucción llegase, hobiese hecho algún repartimiento o encomienda, luego la revocase y los pusiese en su libertad, etc. Todas estas son palabras de Su Majestad, como en la dicha instrucción real parece. El cual no cumplió nada por lo mucho que a él le iba en ello.⁹⁴

De esta manera De las Casas niega la legitimidad de la encomienda, exonera de responsabilidad al rey y responsabiliza a Hernán Cortés, enfatiza la condición de hombres libres de los indios y equipara y homologa su libertad con la de los españoles, pues según él el rey quiere tenerlos como vasallos en absoluta libertad.

Aún cuando muchos teólogos y misioneros habían dado como verdad indiscutible la identidad de naturaleza entre los indios y los españoles⁹⁵, es ampliamente conocida la negación de humanidad que los españoles realizaron con los nativos americanos; dicha negación se debió sobre todo al carácter enigmático y extraño de las Indias, lo cual aunado a su lejanía, hacía confusas

⁹⁴ De las Casas. *Tratados*. p. 213

⁹⁵ El Coloquio de los doce (*Coloquio y Doctrina con que los doce Frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España...*) de 1824 es una clara muestra de que tanto los frailes como el Papa, consideraban a los indios con la inteligencia y humanidad suficiente como para recibir la palabra de Cristo. De hecho es uno de los pocos diálogos en donde se enfrentan dos culturas muy diferentes y la discusión es pacífica y en un plano de la mayor igualdad y respeto del que eran capaces pues, hay que señalarlo, los misioneros nunca lograron dejar de lado su eurocentrismo.

y dudosas las ideas que los frailes europeos llevaban consigo. Así la tesis de los religiosos se convirtió en una hipótesis que había de ser comprobada; y sobre todo se debía poner a prueba la capacidad política de los indios, es decir, su capacidad para vivir por su cuenta como vasallos **libres** del rey.

Ya desde 1513 la “Declaración de las ordenanzas de los Indios” mandó que fueran puestos en libertad, sin más carga que la de pagar las contribuciones a la que estaban sometidos todos los vasallos de la Corona los indios que parecieran capaces de llevar por sí mismos vida cristiana y política⁹⁶.

Así la necesidad de poner a prueba a los indios para saber si podían llevar vida política y cristiana condujo a varios frailes a tomar testimonios de los habitantes y colonos de la Nueva España, la mayoría certificaron que los indios eran incapaces de gobernarse por sí mismos. Ante esto Carlos V ordenó tanto a los jerónimos como al juez Rodrigo Figueroa que experimentara para dar una respuesta fehaciente. Los jerónimos no se atrevieron y el juez fracasó en su experimento.

Los experimentos prácticos a los cuales nos referimos son reconocidas en la actualidad dentro de las llamadas utopías concretas o utopías realizadas.

Las Casas realizó su primer experimento en Tierra Firme (como se llamaba entonces a la actual Venezuela), en donde trató de llevar sesenta labradores españoles para los que había obtenido grandes privilegios. Los había sacado de diversas poblaciones de Castilla atrayéndolos con la libertad y bienestar que habrían de tener en el Nuevo Mundo, (identificado como la tierra idílica en la que se podían realizar todos los sueños).

⁹⁶ Cfr. *Colección de documentos inéditos...de ultramar*. T. XII. pp. 322-323

Bartolomé intentaba acabar con la explotación de los indios y basar la vida económica de la Colonia en el cultivo de la tierra, que prometía grandes rendimientos por su “virtud y grosera” y por la abundancia con que “se dan en ella las labranzas e simientes e legumbres e granjerías de ganado e todas las otras cosas creadas”⁹⁷. Los labradores españoles serían los primeros que se beneficiarían de las riquezas de la tierra, pero debían enseñar a los indios, quienes a su lado se aprenderían los oficios y se convertirían en agricultores pacíficos y buenos cristianos. Así la vida pacífica de las comunidades hispano-indias sería el mejor medio para ir penetrando pacíficamente las comarcas indias cercanas, la colonización, pues, no sería obra del pillaje y la violencia sino ejemplar y cristiana. Desgraciadamente este noble intento no cuajó; antes de llegar a su destino (al llegar a Puerto Rico) los labradores creyeron más provechoso que labrar, participar de la encomienda y robar, saltar y maltratar a los indios.

Varios años después, el ya dominico Bartolomé de las Casas emprendió en la Vera Paz el experimento de evangelización pacífica que tanto había anunciado en su *Del único modo de atraer a toda la gente ala religión de Cristo (De unico vocartionis modo)*. En este proyecto los españoles habitantes de Santiago de Guatemala, instaron a Bartolomé a poner en práctica las ideas utópicas a las que aludía en sus sermones, y el padre, confiado en sus ideas aceptó el reto.

El dominico escogió la mal afamada “Tierra de Guerra” , una zona montañosa y selvática de la provincia de Tuzutlán, poblada por indios fieros a los que nunca habían podido subyugar los españoles; se comprometía a entrar

⁹⁷ *Historia de las Indias*. Libro 3 cap. CXXXII

en ella sin armas ni soldados, predicar a los indios la religión cristiana e inducirlos a que se hicieran vasallos del rey de España, siempre que se le prometiera que no se había de molestar a los indios que ganara, ni español alguno entraría en aquella región durante cinco años. En estas condiciones inició el experimento que comenzó con la conversión del gran cacique de su pueblo (el jefe indio de la tribu) y terminó con la sublevación de los indios, en la que mataron a tres de los frailes misioneros.⁹⁸

No obstante, Bartolomé afirmaba que el pretendido cumplimiento de la misión evangelizadora, no daba pauta para dejar de respetar la dignidad de los naturales de América, pues aún cuando la Santa Sede hubiese mandado la evangelización, la encomienda se ha convertido en la negación del otro por medio de la violencia, por lo que advierte que

Ninguna otra pestilencia pudo el diablo inventar para destruir todo aquel orbe, consumir y matar todas aquellas gentes dél y despoblar, como ha despoblado, tan grandes y tan poblados reinos, y ésta sola bastaba para despoblar el mundo, como fue la invención del repartimiento y encomiendas de aquellas gentes, que repartieron y las encomendaron a los españoles, como si las encomendaran a todos los diablos o como hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos.

Por esta encomienda o repartimiento, que fue la más cruel especie de tiranía y más digna de fuego infernal que pudo ser imaginada, todas aquellas gentes son impedidas de recibir la fe y religión cristiana, por ocupallos noches y días los españoles, sus infelices tiranos comenderos, en las minas y trabajos personales y tributos increíbles, y con echalles cargas a cuestras, que los llevan ciento y doscientas leguas como peores que si fueses bestias. Y con perseguir y echar de los pueblos de los indios a los religiosos y predicadores de la fe, que les doctrinan y dan conocimiento de Dios, por no tener testigos de sus violencias, crueldades, latrocinios continuos y homicidios. Por estas encomiendas y repartimientos han padecido y padecen continuos tormentos, robos, injusticias en sus personas y en hijos e mujeres y bienes los indios.⁹⁹

⁹⁸ Carta de los dominicos al consejo de Indias de 14 de mayo de 1556 en Hanke, Lewis. *Cuerpo de documentos del siglo XVI...* México, 1943

⁹⁹ De las Casas. *Tratados e 1552*. pp. 211-212

Es de sobra conocida su postura ante la encomienda y los encomenderos que se plasma en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* desde la que advierte la barbarie de los propios españoles en el trato hacia los indios y en la que plasma su idea del Nuevo Mundo como tierras organizadas que poseían reinos debidamente estructurados. Por lo que el Nuevo Mundo y sus habitantes no podían ser designados como un lugar habitado por la peor clase de bárbaros, designación que sólo servía para justificar la violencia y la fuerza

Señala que la encomienda “ha despoblado” las tierras descubiertas. Da por hecho y certifica el acoso y la caída demográfica de la población aborígen. Los españoles para él son como *lobos hambrientos y diablos*.

Otra gran preocupación de Las Casas es que con el maltrato y sufrimiento de los indios, la Iglesia y la cristiandad perdían oportunidades para predicar y acrecentar el número de miembros y fieles, pues ¿quién desearía parecerse a esos salvajes españoles que matan y aperrean a la gente por gusto?, mejor sería para el indio llegar al infierno, porque el cielo de los españoles estaba lleno de esos salvajes.

Por ello la encomienda era el principal obstáculo para satisfacer el mandato y la justificación original de la empresa colonial otorgada en exclusiva a los españoles por una Bula papal de Alejandro VI. La actitud de colonos y encomenderos deslegitimaba la posición de ventaja que España poseía

Las Casas siempre advirtió que los indios no resistirían el ritmo frenético que marcaban las desmesuradas ansias lucrativas de los españoles. Si a esto añadimos el hecho de que los encomenderos impiden la presencia de testigos religiosos para conseguir sin freno moral alguno y con total impunidad sus mezquinos objetivos, lo único que le restaba a Bartolomé era denunciar la

situación de matanzas injustas, de aniquilación física de una cultura y una civilización que agonizaba por la explotación y el sometimiento de los españoles, los miembros de su propia “civilización”.

Así su postura antropológica y moral es clara: donde los humanismos nórdico e italiano veían manifiesto salvajismo e inferioridad cultural y, en consecuencia, vía libre para aplicar la fuerza por medio de una guerra justa, Fray Bartolomé percibía seres humanos en igualdad de condiciones y con los mismos derechos y competencias respecto a los miembros de su propia cultura. Para el dominico las otras culturas eran “infinitas naciones”, es decir, naciones estructuradas, soberanas y dignas, no las hordas salvajes que insinuaban algunos.

Las Casas se dio a la tarea de denunciar la falta de legitimidad que presentaban las encomiendas, la servidumbre de los indígenas y, por ende, la Conquista de Las Indias. Todo lo acontecido, todo lo actuado e instruido en el Nuevo Mundo no tenía ningún valor.

(...) aquel orbe de Las Indias, todo lo que en ellas se ha hecho, así en lo de las injustas y tiránicas conquistas, como en lo de los repartimientos y contiendas, ha sido nulo, ninguno y de ningún valor ni fuerza de derecho, por haberlo hecho todo tiranos puros, sin causa justa, ni razón, ni auctoridad de su príncipe y rey natural; antes contra expresos mandamientos suyos (...)

Esto es, señores muy ínclitos, todo lo que yo, en cuarenta y nueve años que ha que veo en Las Indias el mal hecho, y treinta y cuatro que estudio el derecho, veo¹⁰⁰

La igualdad en Bartolomé de las Casas.

Todo el esfuerzo de Bartolomé de las Casas en sus experimentos de evangelización pacífica y en su denuncia del maltrato al indio por medio de la

¹⁰⁰ *Ibidem.* p. 214

encomienda, busca generar la conciencia en España y Europa, que haga germinar la idea de que el natural americano era miembro de unas naciones libres y soberanas antes de la llegada de los colonizadores españoles, naciones tan libres y soberanas como cualesquiera otras.

Las Casas se propuso que las sociedades de su época concibieran al indio como un ser libre e inteligente. Tan libre e inteligente como cualquier español o cualquier otro ser humano. De ahí se derivará su opinión sobre la injusticia de cualquier atentado, afrenta o guerra contra los indios, aun si esta se daba con el pretexto de aproximarlos a la religión cristiana para salvar sus almas.

Las Casas, adelantándose a nuestro tiempo, expone una doctrina defensora de los derechos del hombre sin distinción de nacionalidad, pues aún la condición de infiel es incapaz de convertirse en un obstáculo para el ejercicio de la plena soberanía por todos los pueblos cristianos y no cristianos, por lo que todo pueblo cristiano o no, pertenece a la humanidad y esta amparado por los mismos derechos, el natural y el de gentes. Así la infidelidad para nada incide en los derechos que pertenecen al orden natural.

Para el obispo de Chiapas, los pueblos que habitaban las Indias, disfrutaban de absoluta y completa capacidad para constituirse en agrupaciones políticas. Sus gobernantes poseían todos los títulos legítimos para el ejercicio de su autoridad. disfrutaban de libertad para su autogobierno y para la elección de sus príncipes y soberanos. En sus *Treinta proposiciones muy jurídicas*, Las Casas dice:

Entre los infieles que tienen reinos apartados, que nunca oyeron nuevas de Cristo ni rescibieron la fe, hay verdaderos señores, reyes y príncipes, y el señorío y dignidad y prominencia real les compete de derecho natural y de derecho de las gentes, en

cuanto el tal señorío se endereza al regimiento y gobernación de los reinos, confirmado por el derecho divino evangélico¹⁰¹.

Las Casas rechazó la inferioridad humana y moral de los indios y, por ende, la necesidad de que un pueblo supuestamente superior como el español los dominara como si fueran incapaces de hacerlo por sí mismos. El dominico pretende una valoración antropológica del indio como estrategia para neutralizar la justificación de la guerra que se justificaba como el medio para ilustrar a los indios.

Ha sido un lugar común pensar que Bartolomé tendía a la exageración, el siguiente fragmento se opone a los argumentos que sostienen los partidarios de la guerra y de la desigualdad de las razas y las culturas:

En suma, hay que admitir que nuestras naciones indianas no sólo tienen diversos grados de inteligencia natural, como sucede en las demás, sino también que todas ellas gozan de ingenio; incluso, por lo general, se encuentran en ellas, más que entre otras gentes del mundo, algunos especialmente ingeniosos para el gobierno de la actividad humana. Y si aconteciera que fallan en esta penetración o sutileza de ingenio, esto acaece, sin duda alguna, en proporción menor insignificante. Lo que también quedó evidenciado por razones naturales... también por la bondad de las potencias interiores y de sus órganos, a saber, del sentido común, de la imaginación, de la fantasía, de la memoria sensitiva; finalmente, por causas accidentales, como la sobriedad y la templanza en la comida y en la bebida, la moderación y la continencia hacia las cosas sensibles y los vicios, por la carencia de inquietud y preocupación excesiva de las cosas temporales

Finalmente...aún en las artes mecánicas. No son menores las pruebas de la calidad de ingenio que han mostrado hasta el presente en las artes liberales, al menos en algunas de ellas¹⁰².

Sin embargo, el conocimiento actual que tenemos de la cultura de nuestros pueblos originarios nos ha mostrado el rigor y seriedad con que se llevaba a cabo la educación en el *Calmeac*, así como la sobriedad y falta de vicios en

¹⁰¹ *Ibidem.* p. 206

¹⁰² De las Casas. *De unico vocationis modo.* p.p. 13-15

estas culturas, incluso Samuel Ramos advertía de la falta de preocupación por las cosas temporales de los pueblos indios. Además de esto no olvidemos que en el mismo siglo XVI, en el Colegio de Santiago de *Tlatelolco* un grupo selecto de indígenas estudió latín y mientras los españoles aprendían a traducirlo en cuatro o cinco años, algunos de estos estudiantes indios lograron completar su dominio de la lengua en sólo tres años¹⁰³. Así que ¿de verdad exageraba nuestro dominico? O sólo se había enfrentado con indígenas tan interesantes e inteligentes como los de *Tlatelolco*.

Así, Bartolomé pretendía librar al indígena del estigma de ser una raza inferior a la que se debe gobernar desde fuera, desde la metrópoli, desde España. Quería romper con teoría de la esclavitud natural de en el Nuevo Mundo que supuestamente era sostenida por Aristóteles, por lo que no cesaba de alabar las virtudes del indio incluso si para ello era necesario criticar fuertemente a los propios españoles pues,

Han discurrido algún nuevo modo de colorear algún tanto sus injusticias y tiranías, y de justificarse en su juicio. Tal ha sido, atribuir con falsedad a las naciones indianas, que tanto se apartaban del régimen común de los hombres, que no eran capaces de gobernarse a sí mismos, sino que necesitaban de tutores. Y ha llegado a tanto el delirio y reprochable descaro de éstos, que no han dudado en afirmar infantilmente que aquellos hombres eran bestias o cuasibestias, y por consiguiente, con razón, como a bestias los podían someter a su dominio con la guerra, o cazarlos, y después reducirlos a esclavitud y, por tanto, utilizarlos a su capricho. Pero la verdad es que muchos de aquellos hombres pudieran regirnos en la vida monástica, en la económica e incluso en la política, y conducirse a las buenas

¹⁰³ “Este colegio, acogido con tan grande entusiasmo –pero también con tan abundantes críticas–, logró formar entre los indios un grupo selecto laico muy digno de tomarse en cuenta. Visto sí, el resultado fue excelente y este hecho queda indiscutible hasta el día de hoy... Jerónimo López, con quien hemos de encontrarnos más tarde, aunque encarnizado enemigo del colegio, se ve forzado a afirmar que “había muchachos, y hay cada día más, que hablan tan elegante el latín como Tulio”, y más abajo: “es cosa de admirar ver lo que escriben en latín, cartas, coloquios, y lo que dicen”. Motolinía, a su vez, nos cuenta lo que “aconteció a un clérigo recién venido de Castilla”, el cual quedó vencido por los jóvenes indios en una cuestión gramatical que no pudo responderles”. Cfr. Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*. p. 340

costumbres; más aún, mandarnos a nosotros por su razón natural...¹⁰⁴

Resulta interesante como De las Casas defiende la igualdad del hombre americano e incluso su superioridad racional, política y religiosa ante el español. Pero no obstante, tiene claro que todos los humanos somos iguales e igualmente dignos no sólo porque somos hijos de Dios, sino también porque la naturaleza racional es la misma para todos, lo que equipara a una nación con otra e imposibilita su esclavitud incluso cuando tienen un “exceso y multitud de crímenes”

Y siendo igualmente única y la misma la especie de la naturaleza racional dispersa por todo el orbe de la tierra en sus individuos... Porque no se encuentra ninguna diferencia específica entre las naciones del mundo... porque no se encuentra ninguna diferencia específica en pueblo alguno por el hecho de que esté envuelto o cargado por el exceso y multitud o por la gravedad y rudeza de sus crímenes¹⁰⁵

Si no fuera suficiente su opinión, Bartolomé recurre a las ideas de diversos autores para sostener su argumento de la igualdad entre los hombres, por ejemplo Tulio en su *De legibus* afirma:

Cualquiera que se la definición de hombre, ésa vele para todos... En efecto, la razón, que es lo único que nos hace superiores a los animales, por la cual somos capaces de conjeturar, argumentamos, refutamos, desertamos, demostramos algo, y sacamos conclusiones, es ciertamente común, diferente en la cultura pero par en la facultad de aprender.

Pues, todas las cosas son captadas por los sentidos, y éstos que estimulas los sentidos, de igual modo estimulan los de todos. Esas ideas iniciales, que están impresas en el alma, de las que antes hablaba; de la misma manera están impresas en todos; el lenguaje es intérprete de la mente, pues si bien difiere en los vocablos, concuerda en los significados. Y no existe persona de pueblo alguno que, tomando por guía la naturaleza, no pueda alcanzar la virtud. No sólo en las acciones justas, sino también en las depravadas, es grande la semejanza del género humano.

¹⁰⁴ *Ibidem.* p. 351

¹⁰⁵ De las Casas. *De unico vocationis modo.* p. 369 y ss

Pues todos se dejan llevar por el placer, que, aun siendo el atractivo del vicio, tiene cierto parecido con el bien natural, ya que deleitando con encanto y dulzura, es admitido como cosa saludable, por un error de la mente.

¿Qué pueblo, en fin, no ama la deferencia, la bondad, la gratitud y el recuerdo de los beneficios?, ¿Y cuál no desprecia y odia a los soberbios, a los malvados, a los crueles y a los ingratos?. Comprendiendo de todos estos presupuestos que toda la especie humana está asociada entre sí...¹⁰⁶

Así Bartolomé sostiene la igualdad de la facultad racional entre todos los hombres a pesar de las diferentes culturas a las que pertenezcan estos. Mas aún equipara a los hombres en cuanto a la virtud para realizar tanto acciones justas como injustas. Lo cual nos debe hacer comprender que toda la especie humana está asociada entre sí.

Es justamente en la cita anterior donde descubrimos a un De las Casas que logra unir lo particular con lo universal sin hacer de ello necesariamente una contradicción, pues acepta una pluralidad de culturas válidas y al mismo tiempo las integra dentro del género humano. Acepta una naturaleza racional de la especie humana que a su vez respeta la diferencia cultural y de lenguaje.

Es precisamente aquí cuando podemos deducir la gran cercanía que Bartolomé tiene con las ideas salmantinas pues en su pensamiento confluye un reconocimiento de la diversidad con el tomismo que proporciona unidad a esa diversidad y constituye lo propiamente humano que de una manera genial, De las Casas eleva a la categoría de dignidad humana, pero teniendo cuidado de que esa dignidad pertenezca a todo el género humano independientemente de su raza o cultura o lenguaje.

¹⁰⁶ *Ibidem.* pp. 373-374

IV LA POLÉMICA DE VALLADOLID

Oposición de dos humanismos

La fecha del 12 de octubre de 1492 marca el inicio de una de las mayores conmociones históricas que hayan surgido en el curso del acontecer humano, fue el día en que se encuentra un mundo nuevo lleno de grandiosas posibilidades de exploración, explotación y enriquecimiento. Este encuentro venía a trastocar muchas de las mas profundas convicciones que imperaban en la conciencia de los europeos: su idea del mundo, su idea del hombre e incluso sus ideas religiosas y de civilización. Resulta interesante que Enrique Dussel sitúe en este año el inicio de la modernidad porque, según él, los europeos pudieron por primera vez denominarse modernos al compararse con aquellos que ellos mismos designaron como salvajes.

Las interpretaciones sobre el acontecimiento son múltiples y variadas, pero conviene notar que desde el inicio, el suceso trajo consigo justificaciones divergentes y muchas veces contrapuestas. A lo largo de mis investigaciones han llamado mi atención dos posturas antagónicas referentes a la justicia o injusticia de la guerra que se hacía contra los indios y que encuentran su punto culminante en la que hoy conocemos como Polémica de Valladolid. En el

presente texto pretendo mostrar cómo la postura ante la justicia o injusticia de la guerra contra los americanos que tienen Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, se encuentra en estrecha relación con la idea del otro (el indio) que sostiene cada uno de ellos.

Antecedentes histórico-políticos

Comenzaré por hacer un poco de historia que nos ayude a mostrar la relevancia que, para lo político y humanista, tuvo la polémica que se llevó a cabo a lo largo de 1550 y 1551 en Valladolid, España, entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

En el siglo XV comienza a consolidarse el poder absoluto de los monarcas. Mientras el poder del rey iba en aumento se iban desarticulando poco a poco todos los resortes más o menos democráticos y estamentales que provenían de la edad media, tales como la autoridad de los consejos, cortes, etc. El rey era la fuente directa de la autoridad y el pueblo perdía la importancia que había tenido, al menos parcialmente, en los siglos anteriores. Por otro lado, en el siglo XVI la autonomía ciudadana respaldada por la burguesía de comienzos del XV iba siendo aniquilada paulatinamente. En España un claro ejemplo de ello fue el aplastamiento de las revoluciones comuneras de Padilla, Bravo y Maldonado.

Bajo ese clima político, los filósofos y juristas tenían que enfrentarse con una doble realidad. El creciente poder del rey ante cualquier intromisión extraña y el poder papal en el orden temporal que venía como una herencia medieval para resolver las disputas entre los diferentes reyes.

Así, nuestros pensadores con una amplia tradición cristiana no podían defender doctrinas contrarias a la realidad pontificia a no ser que se fundamentaran dentro del propio pensamiento cristiano, además de que como pensadores súbditos del rey, debían salvaguardar su total autoridad. Por ello se comprenderá que resultaba muy difícil para filósofos y juristas sostener una postura que no ofendiera a ninguno de los dos poderes.

En la práctica, la Nueva España estuvo en un completo desorden político desde la llegada de los españoles hasta 1527 cuando llegó un relativo orden. Antes de la llegada del primer Virrey Antonio de Mendoza en 1535 se nombró una Audiencia que fue encargada a Nuño de Guzmán. Esta Primera Audiencia *tenía facultades de gobernar* y decidió repartir a los indios y entregarlos en encomienda con gente allegada a ellos.

La encomienda era el sistema feudal de América y se heredaba sólo por generación. Esta institución llegó de Castilla e implicaba la donación y dotación de un grupo de indios que era recibido por alguna persona sin tener derecho a la tierra, pero sí al usufructo de los indios.

Bajo el sistema de encomienda se da la más fuerte despoblación indígena. De 1522 a 1527 el usufructo de la sociedad indígena no tuvo límite y esto se demuestra con el cuadro siguiente¹⁰⁷:

POBLACIÓN INDÍGENA DESPUÉS DE LA CONQUISTA

1518	25.2 millones
1532	16.8
1548	6.3
1568	2.6
1585	1.9
1595	1.375 mil
1617	1.075 mil

¹⁰⁷ Cfr. Ethelia Ruiz Medrano. *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda audiencia y Antonio de Mendoza*.

En un intento por desarrollar un mejor gobierno, los españoles crearon el Consejo de Indias que funcionó desde 1523, ya que antes los indios dependían del Consejo de Castilla¹⁰⁸

La Primera Audiencia formada por Nuño de Guzmán y sus dos oidores (Gonzalo de Salazar y García del Pilar) tuvo una serie de disputas jurisdiccionales con Fray Juan de Zumárraga (nombrado por el Rey protector de los indios)¹⁰⁹, porque este quería hacer visitas a los pueblos de indios que se habían autoasignado los miembros de la Primera Audiencia, pero estos se negaron rotundamente a aceptarlas.

La Primera Audiencia “con seguridad el gobierno más cínicamente despótico, más deshonesto y más disoluto que México tuvo en toda su época colonial”¹¹⁰ prohibió a Zumárraga escribir a España, pero el “protector de los indios” logró escabullirse y enviar una carta en un tonel de vino, en la que denuncia que la Primera Audiencia había secuestrado la justicia de la Nueva España.

En respuesta a la problemática, en 1530 se nombra a la Segunda Audiencia encabezada por Ramírez de Fuenleal que nombra como miembros a otros que, como él, habían estudiado en Salamanca, este grupo se conforma también como un grupo de oidores.

Los oidores desempeñaban la función de jueces de apelación en la Nueva España y asesores del rey en cosas de gobierno, pero a pesar de su importancia el rey pensaba que el número de oidores no debería exceder de 5 o 6, aunque en muchas ocasiones sólo había uno.

¹⁰⁸ Este dato se torna relevante en la época de la Independencia de México porque ayuda a los partidarios de la independencia para argumentar su desobediencia a cualquier otro ayuntamiento de España.

¹⁰⁹ *cfr.* Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*. p. 378

¹¹⁰ *Ibidem*. p. 383.

Su primer trabajo al llegar a la Nueva España fue hacer un juicio a los miembros de la Primera Audiencia¹¹¹, en base al cual se decreta que todas las encomiendas otorgadas por esta Audiencia eran ilegales y debían cambiar al sistema de corregimiento.

Con el Corregimiento se pretendía que el usufructo de los indios pasara directamente al rey; en él un individuo tenía jurisdicción sobre los indios, pero no sobre su usufructo. Se buscaba también que estuvieran formados por hombres cristianos y viejos que no hubiesen sido encomenderos ni conquistadores sino artesanos y labradores.

Al tomar distancia con respecto al sistema de encomienda y cambiarlo por el de corregimiento Carlos V intenta evitar 1º) que en la Nueva España se diera una desaparición de indios tal como la que se dio en la zona de las antillas y 2º) que el usufructo de los indios pase a la corona sin quedarse en los encomenderos, como sucedía en el sistema de encomienda.

Como los miembros de la Audiencia eran elegidos como parte de los servidores reales, debían tener una fidelidad absoluta al rey y seguir sus mandatos. Los oidores de la Segunda Audiencia mostraron una gran protección hacia los indios y se ganaron a los frailes y al obispo Zumárraga, pues instauraron un sistema de justicia para los pueblos indios en donde tenían derecho a ser escuchados por la Audiencia en todo tipo de pleitos e incluso, les permitieron presentar códigos como pruebas¹¹².

La idea del envío de esta Segunda Audiencia aminoró un poco el sufrimiento de los indios y fue, probablemente, una de las ideas más

¹¹¹ Ethelia Ruiz. *Op. cit.* p. 35

¹¹² Cabe señalar que Vasco de Quiroga era miembro de la 2ª Audiencia y fue nombrado encargado de ver los asuntos de justicia indígena.

inteligentes y sensibles de la corona hacia la población indígena. Sin embargo, debemos señalar que los encomenderos no se encontraban contentos con la nueva Audiencia e incluso amenazaron con dejar la Nueva España, pero este problema se resolvió cuando en 1535 la corona llega a un acuerdo sobre el salario del Virrey y Antonio de Mendoza es nombrado Virrey de la Nueva España.

Antonio de Mendoza era primo de Carlos V y creció viendo como su padre negociaba con los otros para gobernar. Llegando a la Nueva España sentó las bases de un sistema político que duró todo el período Borbónico. Consiguió arreglar todo el descontento de los encomenderos y al mismo tiempo intentó evitar que la encomienda destruyera a los pueblos indios al crear un sistema de equilibrio a través de lograr los intereses de los encomenderos contraviniendo en ocasiones las leyes.

Permitió que la gente se enriqueciera violando los sistemas de restricciones siempre y cuando la población indígena no menguara, es decir, se podían hacer negocios sin que ello aniquilara a la población indígena.

Por lo anterior se puede afirmar que, aunque el término de corrupción aparece como tal hasta el siglo XVIII, en la Colonia nace un sistema de corrupción generalizado que se extiende hasta el siglo XVII y campea por todos los círculos. Mendoza crea un sistema que no es precisamente el saqueo, sino uno de equilibrio donde la población se mantiene en su *status*, pues advierte que el sistema de control político y jurisdiccional no puede existir si no hay un beneficio para la población por lo que invita a los encomenderos a incursionar en otras vías de enriquecimiento que no fuera sólo la explotación de los indios, pero siempre siguiendo sus leyes aunque muchas veces fuera de la legalidad

impuesta por el rey, así trató de equilibrar la situación de proximidad con la encomienda.

Aún así, como podemos ver en el cuadro de población indígena de Ethelia Ruiz, la población de los originales de América siguió descendiendo drásticamente, incluso durante el gobierno de la 2ª audiencia y el virreynato de Antonio de Mendoza.

La polémica de Valladolid

Es bajo este clima de gran tensión y simulación de seguir las leyes (que hoy en día llamamos corrupción), que se da la conocidísima polémica de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. Pero antes de analizarla con detalle pasemos a hablar un poco sobre la lucha de Bartolomé de las Casas para corregir el clima de agresiones a los naturales de América.

Diez años antes de la polémica, en 1541, presentó una serie de memoriales al emperador sobre la legislación de indias que a tantos abusos se prestaba y le informó, incluso oralmente, de la corrupción que hacía presa tanto de los funcionarios reales de los nuevos territorios como de la península. El resultado de todas estas gestiones fue la promulgación de las Nuevas Leyes en Barcelona el 20 de noviembre de 1542. De estas leyes caben destacar tres puntos principales: suprimían la conquista, se acababa con el sistema de encomienda y repartimientos y se disponía un buen cuidado y trato a los indios.

La triste realidad del gobierno de indias era, como ya vimos, que la mayoría de los funcionarios estaban entrometidos en el juego de la explotación económica y, difícilmente podía hacerse nada contra ellos para aplicar las leyes de 1542. Ante esta problemática, la contienda política debía ser ganada en la

corte y Bartolomé vuelve a la metrópoli después de unos años de estar en la Nueva España. En 1547 consigue un nuevo apoyo de la corona para sus propósitos de evangelización pacífica con una cédula donde se ordena a las autoridades civiles que le beneficiaran con todos los posibles favores.

Fue en 1550 y 51 donde se involucró en la más tremenda controversia de su vida: la disputa con Ginés de Sepúlveda, este gran humanista había atacado duramente una obra de Las Casas denominada “confesionario”, logrando que se recogiera por orden real, aunque cabe mencionar, que nuestro fraile había conseguido antes también, que no se pudiera publicar la obra de Sepúlveda denominada *Democratias alter* (que nosotros conocemos como *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*) , logrando incluso, informes desfavorables de las universidades de Salamanca y Alcalá, lo que hizo irritar sobremanera a Sepúlveda.

Bartolomé intentó defenderse de las acusaciones que Sepúlveda hizo a su “*Confesionario*” y presentó al consejo tres informes condenando la esclavitud y aclarando los derechos de la corona a las tierras americanas, de igual manera, enfocó críticamente cuestiones inherentes a las causas de la guerra contra los indios que defendía Sepúlveda.

Ante tal cúmulo de defensas y ataques, el Consejo decidió dejar la disputa al examen de una comisión de teólogos y juristas e invitó a De las Casas y Sepúlveda a defender sus posiciones ante la junta.

Los miembros de la junta comisionada estaban presididos por Domingo de Soto y eran, como jueces teólogos: Melchor Cano, Bartolomé de Miranda y Bernardino de Arévalo y como funcionarios del Consejo de Indias: Gregorio

López, Gutierre Velásquez, Sandoval, Bibriesca, Rivadeneyra y Pérez de la Fuente.

La primera sesión se celebró del 15 de julio al 15 de noviembre de 1550 en Valladolid, en ella Sepúlveda defendió su tesis de la licitud de la guerra previa a los indios, para proceder luego a su evangelización estando ya sujetos al gobierno español.

De las Casas por su lado, tenía ya este tema bastante estudiado porque sabemos que de 1548 a 1550 había intercambiado impresiones al respecto con maestros de Valladolid y Salamanca¹¹³, lo que le permitió avasallar al Cronista del emperador al presentar nada menos que 500 folios escritos en Latín contra las ideas de Sepúlveda.

La segunda sesión se celebró en abril de 1551 y el resultado de esta controversia dista mucho de estar aclarado, pues al no haber un resultado por escrito de los jueces, tanto De las Casa como Sepúlveda se sintieron triunfadores uno sobre el otro. Lo cierto es que la política de la corona inmediatamente posterior se inspiró en la tesis de libertad y racionalidad de los indios expuesta por Bartolomé y se ordenó que se detuviera de nuevo la conquista¹¹⁴; además de que se mandaron a recoger y retirar todos los libros de Sepúlveda referentes a las cuestiones de indias. orden

Con el debate de Valladolid convocado por la propia Corona, se intenta esclarecer hasta que punto las actuaciones de España en América fueron legítimas. El rey quería averiguar si la guerra y el comportamiento criminal de los colonizadores eran ciertos y cual debería ser la verdadera presencia de España en el Nuevo Mundo. Se trató de un foro poco dimensionado en la

¹¹³ *cf.* José Ma Gallegos Rocafull. *El pensamiento mexicano en el siglo XVI y XVII*. p.

¹¹⁴ Cabe señalar que ya había una orden expresa de Carlos V en donde se disponía detener la guerra de conquista mientras se efectuaba la “Polémica”

historia que intentaba valorar la barbarie de los españoles, aquellos que acusaban de bárbaros a los indígenas. Así el tema cardinal de la Polémica de Valladolid fue *la licitud y justicia de la guerra contra los indios*. Es importante otorgar a la corona española el mérito de haberse detenido a reflexionar. Los escrúpulos, tal vez el remordimiento moral y el compromiso con la justicia asomó para valorar los hechos de la conquista, para interpretar con conciencia ética las actitudes de una nación que se creía el paradigma de la humanidad.

En la Polémica de Valladolid las consideraciones antropológicas, morales y teológicas se polarizaron entorno a dos versiones marcadamente diferenciadas e incluso contrapuestas:

- 1) Ginés de Sepúlveda que propugnaba una evangelización con métodos coercitivos, además de la supresión de los valores indígenas. Era partidario de la guerra y el sometimiento con violencia de la población aborígen.
- 2) Fray Batolomé de las Casas que se inclinaba por una evangelización pacífica en la que mediara el consentimiento voluntario y libre de los indígenas. Era contrario a la esclavitud y defensor de las culturas indígenas, además de firme partidario del diálogo.

Los contenidos del debate giraron entorno a los cuatro argumentos que Sepúlveda formuló para justificar el uso de la fuerza contra los indígenas como instrumento previo para doblegar cualquier obstáculo a la predicación del cristianismo en aquel Nuevo Mundo geográfico y humano recién descubierto.

El **primer argumento** de Sepúlveda afirma que *los indios se encuentran en un estado tal de barbarie que se impone dominarlos por la fuerza para liberarlos de tal estado*. Como razonamiento de apoyo a esta tesis Sepúlveda

interpreta astutamente la antigua teoría de la esclavitud natural de Aristóteles y afirma que por derecho natural existen nombres siervos por naturaleza de lo cual deriva que hay naciones esclavas por naturaleza conformadas por hombres bárbaros, incultos e inhumanos, por lo que deben asumir su inferioridad ante los pueblos más cultos. Sepúlveda exhibe numerosas fuentes para asentar conceptualmente la idea de que los que sobresalen en prudencia y virtud deben estar por encima y gobernar a los bárbaros.

Como respuesta a este primer argumento De las Casas defiende la idea de que los indios son *hombres con la misma dignidad que los españoles o cualquier otra nación* y no se da en ellos signos de barbarie tal que justifiquen la guerra. Reivindica la plena humanidad y la existencia de las culturas indígenas destacando su gobierno, instituciones, ingenios, acervos, artes y virtudes. También realiza un estudio sobre el problema de la “barbarie” en el Estagirita y concluye las cuatro clases de bárbaros siguientes:

- a) *Todos los hombres crueles e inhumanos.* Aristóteles los llama fieras y los españoles lo son cuando cometen crueldades a los indios.
- b) *Los que no hablan el idioma de otro pueblo.* Por ejemplo los romanos son bárbaros para los griegos y viceversa.
- c) *Los incapaces de gobernarse por si mismos.* De quienes Aristóteles opina “Deben ser cazados como fieras” pero el mismo Aristóteles acepta que se dan en escaso número, ya que “La naturaleza tiende siempre a engendrar lo mejor”. Las Casas refuta a Sepúlveda por usar sólo el testimonio de Fernández de Oviedo y no el de otros, como él mismo y lo descalifica por no ser testigo directo de los hechos de América.
- d) *Los hombres no cristianos.* San Pablo en su naufragio narra que “Los bárbaros se comportaron con nosotros humanamente” lo cual pone de manifiesto que para las Sagradas Escrituras bárbaro también es quien no es cristiano.

Así refuta la opinión de Sepúlveda y lo acusa de manipular la doctrina de Aristóteles al afirmar que sólo hay un tipo de bárbaro, mientras que Casas pretende haber demostrado que por lo menos son tres y los indios no caen en ninguna de las clasificaciones del Estagirita, más bien en la cuarta categoría que es apuntada por las Sagradas Escrituras.

Como Aristóteles no había podido conocer la existencia del nuevo mensaje de Cristo cuya trascendencia superaba cualquier enfoque previo, Bartolomé sostiene que de ninguna manera se justifica una jerarquización moral de las culturas ni el uso de las armas para que someter por la fuerza a los naturales a una cultura supuestamente superior.

El **segundo argumento** que cita Sepúlveda sostiene que *la guerra se justifica para desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana*. La barbarie de las prácticas indígenas y la necesidad de respuestas coercitivas para corregirlas serán probadas por Sepúlveda evocando pasajes del Antiguo Testamento, en los que el Dios de los hebreos destruyó culturas y pueblos que fueron enemigos de los judíos.

De las Casas responde con su afirmación sobre la *inexistencia de jurisdicción efectiva por parte de los príncipes cristianos y la iglesia para imponer castigos a los indígenas de América*, pues todo castigo supone jurisdicción sobre el castigado. Bartolomé demuestra que los españoles no tienen jurisdicción por que no cumplen con ninguna de las cuatro causas de ella:

- a) *Razón de domicilio*. Los mahometanos y los judíos, aún viviendo en territorio cristiano, no están sometidos a la Iglesia o alguno de sus miembros (príncipes o reyes), por lo que no se le puede exigir a los indios que acepten el dominio.

- b) *Origen*. Los Americanos no han nacido en España por lo que no se les puede exigir dominio.
- c) *Vasallaje*. Los paganos que no han recibido la fe no son súbditos en acto sino en potencia
- d) *Delito cometido*. Los indios son idólatras mas no infieles (como si lo son mahometanos y judíos). Si la iglesia no castiga a los últimos tampoco a los primeros.

En cuanto al argumento central esgrimido por Sepúlveda sobre la naturaleza violenta de los pasajes del antiguo Testamento que hace legítima la guerra, Las Casas contra argumentará que no fue por idolatría que Dios castigó a determinados pueblos, sino *por causas concretas pendientes con los judíos*. Sin embargo, desde el punto de vista del obispo de Chiapas ni Aristóteles ni el Antiguo Testamento podrían rivalizar en ese sentido con la vida, mensaje y enseñanzas de Jesús de Nazaret.

El **tercer argumento** de Sepúlveda será que *la guerra se justifica para conseguir la liberación de los inocentes de una injusta opresión, consistente en el sacrificio de víctimas humanas y en la antropofagia*. Para Sepúlveda será coherente por derecho natural y de gentes, socorrer a las personas que se encuentren en una situación donde pelagra su vida.

Para rebatir esta argumentación, Bartolomé vuelve a plantear la falta de jurisdicción de los españoles sobre los indios. Advierte que lo indios hacen una resistencia defensiva, no maliciosa contra los españoles.

De las Casas acepta que todo hombre esta obligado a auxiliar a un inocente que sea objeto de muerte injusta; sin embargo debe cuidarse que al ponerse remedio no se origine un *mal mayor* que impida la salvación de muchos más paganos, pues una cosa es salvar a un inocente y otra hacer una guerra a todo el pueblo por tal motivo. Afirma que la Inmolación tiene origen

absolutamente religioso en todos los pueblos, por lo tanto la actitud evangelizadora no debe ser de violencia y exterminio sino de moderación y perdón. Demuestra que la cultura supuestamente superior también había participado de aquel vicio y aquel pecado horrible. Las Casas con su estrategia volvía a señalar la incoherencia de los europeos y a denunciar la existencia de una doble vara de medir, de una doble moral que, en modo alguno, él podía justificar.

Aquí también refleja Bartolomé su postura frente el *requerimiento o previa admonición* que era el aviso formal que debía dárseles a los indios antes de iniciar la guerra para corregir sus costumbres y conminarles a sumarse al cristianismo. Las Casas formulará muchas objeciones de corte procedimental y moral y pondrá la base de su argumentación en la libertad natural de los indígenas, su dignidad y plena capacidad para decidir sobre su futuro. Un futuro que, si así lo deseaban, podría ser perfectamente esquivo al cristianismo.

El **cuarto argumento** de Sepúlveda señalará que *se debe hacer la guerra con el fin de que la religión cristiana sea propagada por medio de la predicación evangélica*, siempre que se presente ocasión para ello, para lo que se debe crear un camino abierto y seguro a los predicadores. Sepúlveda sostiene que es de derecho natural y divino corregir a los hombres que, de acuerdo con los valores y los criterios de comportamiento de la civilización cristiana, se aparten de los mismos. Esta posición es una clara expresión del etnocentrismo y eurocentrismo de las tesis sepulvedianas. También sostiene que una conquista militar rápida, con la consiguiente imposición fulminante de la fe, garantiza el éxito misionero. Opinaba que era propio de la naturaleza

humana que los vencidos acataran las costumbres de los vencedores con cierta facilidad.

Bartolomé se opondrá a la homologación de todos los tipos de infieles que hace Sepúlveda y argumentará que las Indias representan un Nuevo Mundo tanto geográfico como humano, por lo que sería un error prorrogar las viejas recetas y las viejas soluciones ante los nuevos tiempos y los nuevos retos morales, jurídicos y teológicos que desencadenaron los hallazgos de las nuevas tierras.

Afirmará además que para San Agustín es necesario obligar a los herejes a entrar en la fe, pero no sucede lo mismo con los paganos, pues jamás conocieron la fe antes. Así la fe no debe ser impuesta por la fuerza para ser recibida.

Si así les dijéramos [al pueblo]:
- Ya no hay que invocar [a los dioses]
- ya no hay que hacerles súplicas.
Tranquila, pacíficamente
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y **ciertamente no lo seguimos,**
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos.
[...]
Haced con nosotros,
lo que queráis,
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.

Coloquio y doctrina cristiana (1524)

CONCLUSIONES

Diversos autores ubican el nacimiento de la modernidad europea en diferentes épocas: algunos a finales del siglo XIII con el surgimiento del humanismo italiano y otros, a finales del XVIII con la Ilustración Francesa, sin embargo me resulta interesante la postura del Dr. Dussel para ubicarlo en 1492, cuando se encuentra América y se abre, por primera vez para los europeos, la posibilidad de pensar en una verdadera modernidad culta y tecnologizada frente al “salvaje” Nuevo Mundo de los indios americanos. “Salvaje” con comillas claro, pues los blancos resultaban tan salvajes para los indios como éstos para aquellos, sólo recordemos las palabras que hace 150 años enunciara el jefe indio Seattle de la tribu Suquamish de los pieles rojas:

...por el momento, el destino del hombre blanco es un misterio para nosotros, pues no entendemos por qué se exterminan los búfalos disparándoles desde un tren en marcha y se les deja pudriéndose en las praderas, se doman a los caballos salvajes, se saturan los rincones secretos de los bosques y se atiborra el paisaje de las exuberantes colinas con cables parlantes. Pero soy un salvaje y nada entiendo. ¿Dónde está el matorral? Destruído. ¿Dónde está el águila? Desapareció. Termina la vida y empieza la supervivencia.¹¹⁵

Y precisamente en eso parece haber consistido la existencia de los indios del Nuevo Mundo, en sobrevivir al exterminio de los grandes imperios occidentales, desde el español del siglo XV hasta el angloamericano de nuestros días. Pero hubo pensadores euroamericanos¹¹⁶ que intentaron hacer menos penosa esa supervivencia por lo cual merece la pena realizar estudios sobre sus propuestas.

Debo señalar que una visión universalista de la filosofía me hubiera hecho imposible la realización de una tesis como ésta, porque el universalismo nos obliga a interpretar el término 'humanismo' desde un concepto unívoco y eurocéntrico. Este hubiese provocado que tomara como central el concepto de humanismo creado en Italia e interpretara la influencia de éste en España o los países nórdicos como una mala copia o un mal humanismo. ¿Qué decir de su influencia en América? Desde esta visión seguramente tendríamos que admitir al humanismo americano como "una mala copia de la mala copia".

Los parámetros de interpretación desde los que parten la filosofía mexicana y latinoamericana me permitieron advertir que en la Polémica de Valladolid de 1550-1551 había un enfrentamiento no sólo entre dos visiones acerca de los naturales de América, sino más aun, entre dos visiones de la

¹¹⁵ Carta del Jefe indio Seattle de la tribu Suquamish al Sr. Franklin Pierce (presidente de los Estados Unidos de Norteamérica). USA, 1854.

¹¹⁶ Se que este término es impreciso, pero sólo de esta manera puedo nombrar a Bartolomé o Alonso quienes desembarcaron de Europa y se encontraron a un ser humano diferente que les trastocó la vida y los llevó a comprometerse con la lucha por sus derechos; por lo que dejaron de ser puramente europeos sin llegar a ser naturales de América.

política, la filosofía y lo humano, en definitiva: entre dos humanismos. Dos visiones de lo humano que se enfrentan desde derroteros y presupuestos distintos, por lo que no se puede calificar a una como superior ante la otra; aunque, ciertamente, una nos afecte más que otra.

Por ello, debo admitir que esta es una tesis que analiza al humanismo, de inicios de la modernidad occidental, así como sus pros y contras, desde América. Situada en un espacio específico que contiene un bagaje cultural determinado desde el que se puede considerar a los grandes humanismo y renacimiento italianos, de facto, como excluyentes de todo otro que no fuera idéntico al ideal italiano de hombre.

Claro que hubiese resultado más fácil sostener que los argumentos utilizados por Ginés de Sepúlveda en su *Democrates Alter* tenían una gran debilidad ante los argumentos mostrados por Bartolomé de las Casas en la *Polémica* y que Sepúlveda mostraba una deficiente lectura de los textos aristotélicos, pero esta versión me parece injusta e insuficiente.

Por ello decidí insistir en el reconocimiento que en la Italia de su época tenía Sepúlveda como uno de los grandes humanistas, seguidor de la cultura impuesta por los *Studia Humanitatis* y por los mismo, conocedor experto de la obra de Aristóteles. Por lo que cómo su versión de los argumentos del Estagirita más que constituir un error, deviene en una postura astuta que le permite justificar sus tesis imperialistas tomando como base a un autor reconocido tanto por teólogos, como por humanistas italianos.

Esto nos ayuda a pensar que el salto que da para hacer coincidir los conceptos de esclavo y bárbaro, más que una falta de claridad o rigor, puede ser interpretado como un cambio de término que oculta el verdadero sentido de

esclavitud que Sepúlveda le está otorgando a ambas voces; razón por la cual, en la parte final de su obra asegura: “siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes”¹¹⁷.

Quiero también llamar la atención sobre los argumentos que utiliza para demostrar la esclavitud natural, pues, como vimos, Aristóteles en su *Política* refiere claramente que la actividad de los siervos se constriñe al ámbito familiar, por lo que en el interior de las sociedades hay hombres libres y esclavos por naturaleza. Sin embargo, está lejos de proponer que toda una nación pueda ser declarada como esclava de otra, tal y como lo sostiene Sepúlveda.

Agreguemos la crítica que en su *Apología* realiza Bartolomé de las Casas a los argumentos de Sepúlveda al respecto de que está ubicando a los indios americanos en un sólo tipo de barbarie (como crueles e inhumanos), cuando Aristóteles se refiere por lo menos a tres tipos y en ninguno de ellos se puede situar a los naturales de América, ya que el único tipo de barbarie de la que se les puede acusar es su falta de cristianismo.

Visto así, en apariencia “nuestro español italianizado” (como lo denomina Bataillon) no tiene un buen conocimiento del Estagirita, pero como sabemos que esto no es verdad, prefiero recurrir al análisis previo sobre el humanismo italiano que nos permite concluir que Sepúlveda, como buen humanista italiano, se preocupó más por el nivel retórico de unos buenos argumentos que le permitieran sostener su visión imperial, que por la coherencia de estos, pues como diría Hankis: “el hombre renacentista no tenía

¹¹⁷ Sepúlveda. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. p.153.

que llevar la carga del culto a la sinceridad". Esto nos demuestra que Sepúlveda es un extraordinario ejemplo del humanismo italiano que, sin pisar suelo americano, tomo una postura sobre América y sus habitantes basada, por principio, en una idea de desigualdad esencial entre los hombres, lo que lo hace justificar plenamente el derecho a la guerra que los superiores (españoles) tienen sobre los inferiores (indígenas).

Por otro lado, encontramos el humanismo de Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz que se compromete con el indio americano y con la lucha por el reconocimiento de su igualdad humana y en derechos, de la que intentan deducir leyes humanas justas, pues desde su punto de vista, por ley natural y eterna, los hombres (cualquiera que sea su origen) son iguales y tienen los mismos derechos. Más aun, retomando las tesis de Tomás piensan que ellos tienen libertad de determinar si quieren ser cristianos o no.

Cabe señalar aquí el desacuerdo entre De la Veracruz y De las Casas al respecto de su relación con el rey español, pues mientras Bartolomé defiende al rey suponiendo que la información que le llega de las Indias ha sido manipulada y lo ha hecho tomar decisiones negativas cuando en realidad "quiso enmendar tanto mal", Fray Alonso sostiene, como toda la Escuela de Salamanca basada en Vitoria, que por ley natural y humana el indígena debe convenir con el rey para ser designado vasallo de éste, pues el derecho de gentes que se sigue del natural, necesita del consentimiento de todos los interesados para ser designado un derecho justo; así que le niega a Carlos V la categoría de "señor del mundo" y el derecho de arrebatar a los indios las tierras contra su voluntad.

Sin embargo, la concepción del hombre que tienen ambos frailes es similar. Se niegan a considerarlos bestias, idiotas, amentes o infantes y defienden su capacidad racional, social y política que los convierte en hombres dignos poseedores de pleno derecho a quienes se debe respetar en tradiciones, cultura y posesión; pues su cultura es tan valiosa como la española y muchos de los indígenas superaban en dignidad, razón y justicia a muchos de los españoles.

Ambos también se niegan a aceptar una guerra justa en pro de la evangelización, pues aunque se deba persistir en instaurar las comunidades cristianas, esto no se debe hacer violentamente, sino por convencimiento, a tal grado que si los indios se niegan a la conversión, los españoles deberán dejarlos en paz. Además de que todas las ofensas y muertes que los encomenderos han causado, debe conducir a los españoles a pedir perdón y restituir el daño producido a sus personas y posesiones.

Hemos de reconocer que esta visión del otro y su cultura constituye una postura de vanguardia en el humanismo del siglo XVI. Pues aunque el humanismo nórdico representado por la *Philosophia Christi* de Erasmo combatía el autoritarismo de la iglesia y proponía una vuelta a los orígenes del cristianismo en las primitivas comunidades solidarias y amorosas, los evangelizadores que aplicaron en América tales propuestas (como Vasco de Quiroga) tenían una práctica que asumía al indio como infante incapaz de gobernarse por sí mismo, un indio que necesitaba ser educado para adquirir un buen comportamiento dentro de la ciudad. Así, esta perspectiva buscaba más acabar con la esclavitud que pugnar por una verdadera igualdad entre los hombres.

Sin embargo cabría preguntarnos ¿por qué el pensamiento de Alonso y Bartolomé se radicalizan?, ¿hubiese permanecido igual si sólo hubieran teorizado acerca de los naturales de América desde Europa? La respuesta no es difícil: De las Casas fue cambiando su postura poco a poco, conforme se acercaba a los indios y a la teología. La descalificación que hace de los argumentos de Sepúlveda por el hecho de no haber pisado suelo americano es tajante y nos deja ver con claridad hasta donde Bartolomé estimaba necesario que las ideas sobre América y sus habitantes estuviesen basados en un conocimiento real del indio americano y no sólo en comentarios sobre él. El caso de Alonso también resulta interesante, porque sigue en mucho las ideas de su maestro fray Francisco de Vitoria, pero logra generar un pensamiento y práctica diferente.

Así que debemos concluir que a partir de 1492 la influencia de pensamientos e ideas no sólo ha sido de Europa hacia América, pues el problema americano se tornó central en el siglo XVI porque los filósofos y políticos se enfrentaron a la necesidad de dar respuesta al angustiante problema de la relación entre un mundo y otro, entre un humano y otro, entre una naturaleza y otra.

Claro está que algunos como Sepúlveda prefirieron devaluar al otro con el fin de justificar su imperialismo, pero también es claro que esa actitud no establecía una novedad para el humanismo italiano, mas bien, se tornaba un lugar común dentro de su contexto. Pero otros, como Bartolomé y Alonso prefirieron comprender y acercarse a ese otro que, como también vimos, consideraban de inicio humano, aunque hay que reconocerles que su cercanía y vivencia con ese otro indígena los condujo a saltar sus límites y comprometer

su vida en la lucha por el reconocimiento de los derechos y la plena humanidad de ese indio en quien además de considerar su igual, reconocieron su cultura.

Concluimos con esto que la perspectiva humanista de los religiosos de la Nueva España, heredera de la Escuela de Salamanca, ha sido la más avanzada propuesta humanista de su momento. Lo lamentable es que a casi quinientos años de la conquista de América, este pensamiento siga siendo vanguardista, pues lejos de asumir el multiculturalismo propuesto por ellos, europeos y americanos, en la mayoría de los casos, hemos aceptado y sustentado las propuestas imperialistas europeas que implican una falta de respeto a la cultura del otro.

Si esto resulta indignante de poblaciones que se encuentran al otro lado del océano, lo es mucho más de los propios americanos (criollos y mestizos) que nos hemos negado a reconocer y valorar la dignidad humana y racional de nuestros propios pueblos originarios. Es cierto que asumimos que son hombres, pero los tratamos como tales sólo cuando hablan nuestra lengua y asumen nuestra racionalidad. La protección del folklore indígena no basta para defender su cultura y asumir el compromiso multicultural que nuestros frailes nos mostraron hace 500 años. No sólo nos negamos a aprender su lengua y tradiciones, más grave aun, nos negamos a escucharlos.

Humberto Ak-abal, un poeta maya quiché nos dejó esta lección en uno de sus poemas mínimos: “pido la palabra, la quiero en mi propia lengua”¹¹⁸. Y no es que los pueblos originarios de nuestra tierra no se hayan expresado, es que nunca hemos tenido disposición para escucharlos. Tal vez la mejor lección que nos han dejado nuestros frailes humanistas del siglo XVI supere sus

¹¹⁸ Humberto Ak'Abal. “el pregonero” en *Guardián de la caída de agua*. Guatemala: Serviprensa centroamericana. 1993.

escritos y se centre en su praxis. Un Alonso dispuesto a cambiar su apellido como símbolo de su compromiso con la América que pisaba por primera vez y un Bartolomé defensor de la plena humanidad del otro que, a decir verdad, resultaba más extraño para ellos que para nosotros. Parece pertinente que en adelante no sólo nos esforcemos por entender los escritos propios y del otro, del extraño, sino que también pugnemos por aprender a escuchar las diversas voces de nuestro pueblos originarios¹¹⁹ para comenzar un diálogo que nos permita asimilar de ellos no sólo su folklore, también su modo de hacer política y su forma de ver y sentir la vida.

¹¹⁹ Carlos Lenkersdorf. *Aprender a escuchar*. México: Plaza y Valdés. 2008.

BIBLIOGRAFÍA.

AINSA, Fernando. *La reconstrucción de la Utopía*. México: Librería Correo de la UNESCO, 1999.

-*DE LA EDAD DE ORO A EL DORADO. Génesis del discurso utópico Americano*. México: FCE, 1992

AK'ABAL, Humberto. *Guardián de la caída de agua*. Guatemala: Serviprensa centroamericana, 1993.

ARISTÓTELES. *Política*. [introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo] México: UNAM, 2000. (Biblioteca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana)

BARRET-KRIEGEL, Blandine. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1989.

BARTRA, Roger. *El Salvaje en el espejo*. México: ediciones Era, 1992.

BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España*. México: FCE, 1996.

BELDA PLANS, Juan. *LA ESCUELA DE SALAMANCA y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.

BEUCHOT PUENTE, Mauricio. *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*. Madrid: Ediciones del orto, 1995. (Colección Filósofos y textos).

- *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI, 2001.

- *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. México UNAM, 1995.

CASAS, Bartolomé de las. "*De unico vocationis modo*". En *Obras Completas* tomo 2. Madrid: Alianza editorial, 1988.

- *De regia potestate*. En *Obras Completas* tomo 12. Madrid: Alianza editorial, 1990.

- *Tratados*. En *Obras Completas* tomo 10. Madrid: Alianza editorial, 1990.
- *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. México: Rei, 1994.
- *APOLOGÍA. Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: Editora Nacional. 1975

CHABOD, Federico. *Carlos V y su imperio*. México: FCE, 2003.

CHADRABA, R et. al. *Renacimiento y humanismo*. Buenos Aires: Cártago, 1965.

DELGADO, Buenaventura. *La educación en la reforma y contrarreforma*. Madrid: Síntesis, 2002.

DIOS DE DIOS, Salustiano de. "Corrientes jurisprudenciales. Siglos XVI y XVII" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

ESTEBAN, León. *La educación en el renacimiento*. Madrid: Síntesis, 2002.

FUERTES HERREROS, José Luís. "Lógica y filosofía. Siglos XIII-XVII" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

GALLEGOS ROCAFULL, José Ma. *El pensamiento mexicano en el siglo XVI y XVII*. México: UNAM, 1951

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. "La Facultad de Derecho Canónico" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo*. México: FCE, 1982

GONZÁLEZ NAVARRO. Ramón. "Alcalá y Salamanca: dos modelos de universidad" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-2. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006

GONZÁLEZ OCHOA, José María. *Quién es quién en la América del descubrimiento*. Madrid: Acento Editorial, 2003.

HORTA, Raúl. *El humanismo en el Nuevo Mundo*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1997.

KAMEN, Henry. *Felipe de España*. Madrid: Siglo XXI España, 1997.

KRAYE, Hill. *Introducción al humanismo renacentista*. España: Cambridge University Press, 1998.

LENKERSDORF, Carlos. *Aprender a escuchar*. México: Plaza y Valdés. 2008

- MANUEL Frank y Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 1981. (Tomos I y II)
- MAQUIAVELO, Nicolas. *El príncipe*. Buenos Aires: Losada, 1998.
- MARTÍNEZ, Jose Luís. *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*. México: FCE, 2001.
- MIRANDOLA Pico della, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*.
- MORO, Tomás. "Utopía" en *Utopías del Renacimiento*. México: FCE, 1941, 37-140 pp.
- OCAMPO VILLA, María de los Ángeles. *Textos del teólogo escocés Juan Mayor (1478-1540)*. Tesis para obtener el título de licenciada en Letras Clásicas, México: UNAM, 2002.
- OCCAM, Guillermo de. *Tratado sobre los principios de la teología*. Argentina: Aguilar, 1980.
- O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México, FCE, 2001
- PEÑA GONZÁLEZ, Miguel Anxo. "El concepto <<Escuela de Salamanca>>, siglo XVI-XX" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.
- PLATÓN. *La República*. [introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo]. México: UNAM, 2000 (Biblioteca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana)
- *La leyes*. Madrid: Gredos, 1997.
- PONCE HERNÁNDEZ, Carolina. *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*. México: FFyL- UNAM, 2007.
- RAMÍREZ GONZÁLEZ, Clara Inés. "Proyección en América: Una perspectiva Americana" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-2. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 2001.
- RICO, Francisco. *El sueño del humanismo. (de Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza Universidad, 1993.
- RODRIGUEZ CRUZ, Agueda. "Proyección en América: Una perspectiva española" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-2. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006

- ROVIRA, Carmen y Ponce, Carolina. *ANTOLOGÍA. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre y Ejercitaciones Arquitectónicas de Pedro Márquez*. México: FFyL-UNAM. 2007
- *Francisco de Vitoria. España y América el poder y el hombre*. México: Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, 2004.
- RUIZ MEDRANO, Ethelia. *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda audiencia y Antonio de Mendoza*. México: el Colegio de Michoacán, 1991.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Coloquio y Doctrina Cristiana*. México UNAM, 1986 (versión de Miguel León Portilla).
- SANTIDRIÁN, Pedro. R. *Humanismo y renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- SEPULVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE, 1996.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio. *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el estado en México*. México, UNAM, 2009.
- VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge. *¿Qué es el Renacimiento?*. México: UAM, 1998.
- VERA CRUZ, Alonso de la. *De dominio infidelium et iusto bello*. [edición, traducción y notas de Roberto Heredia Correa], México: UNAM, 2007
- WARREN, J. B. *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*. Morelia: U. Michoacana, 1990.
- ZAVALA, Silvio. *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Porrúa, 1965.
- *Ideario de Vasco de Quiroga*. México: El Colegio de México, 1995
- *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. México Porrúa, 1966.
- ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1998.