

# THESIS

NUEVA REVISTA DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS

- ▶ Federico Patán
  - ▶ Leopoldo Zea
  - ▶ Juliana González
  - ▶ Edmundo O'Gorman
- I**
- ▶ Abelardo Villegas
  - ▶ Sergio Fernández
  - ▶ Carlos Bosch García
  - ▶ Eduardo Nicol



Abril / 1979

# THESIS

**Nueva Revista de Filosofía y Letras.**

**Año I, Número 1**

**abril / 1979**





**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**Rector: Dr. Guillermo Soberón Acevedo**

**Secretario General Administrativo:**

**Ing. Gerardo Ferrando Bravo**

**Secretario General Académico:**

**Dr. Fernando Pérez Correa**

**THESIS. NUEVA REVISTA  
DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**Director: Abelardo Villegas.**

**Editor: José Antonio Matesanz.**

**Consejo de Redacción: José Pascual Buxó,**

**Juliana González, José Antonio Matesanz**

**Secretaria de Redacción: Elsa Cross.**

## INDICE

**Presentación** 5

**La Tradición Presente. EDMUNDO O'GORMAN:** 7  
*Sobre la naturaleza bestial del indio americano.*

**EDUARDO NICOL:** 21  
*El filósofo, artífice de la palabra*

**LEOPOLDO ZEA:** 24  
*Crisis del sentido de la historia occidental*

**SERGIO FERNANDEZ:** 31  
*El neófito y el monstruo*

**CARLOS BOSCH GARCIA:** 33  
*México frente al mar*

**JULIANA GONZALEZ:** 40  
*Spinoza y la libertad* 40 *Anatema a Spinoza* 51

**FEDERICO PATAN:** 52  
*La ciencia ficción mira al futuro*

**ABELARDO VILLEGAS:** 58  
*La ideología política de Octavio Paz*

**Notas y Reseñas:** 65

**María Andueza sobre Ungaretti y Góngora,** 66  
**de José Pascual Buxó**

**Roberto Heredia Correa, sobre las Elegías de Tibulo** 72

**Gustavo Escobar sobre Cultura y política en** 75  
**América Latina, de Abelardo Villegas.**

EDMUNDO O'GORMAN

## Sobre la Naturaleza Bestial del Indio Americano

*Humanismo y Humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI\**

Para el Dr. José Gaos

**H**e aquí una paradoja singular: no todo hombre es hombre. Con cuánta frecuencia decimos y leemos de alguno que es inhumano, que no es hombre; que es un animal, una bestia. Se trata de un ser a quien, pese a todas las apariencias, le falta algo para que sea hombre. A ese tal no le tributamos todos los signos usuales de reconocimiento de la condición humana. Con ocasión de, por ejemplo, su muerte, lo enterramos "como a un perro". Es decir, como a un animal cuyos despojos sólo por una necesidad profiláctica hacemos desaparecer en las entrañas de la tierra. Pero a la inversa, y en nuestra época con especialidad entre ciertos pueblos de los llamados sajones, es alarmante la manera "humana" con que son tratados los animales. Las sociedades protectoras de animales pueden muy bien ser filiales del *Salvation Army*. En ciertas grandes ciudades norteamericanas hay hospitales, comedores, parques de recreación y hasta peluquerías y casas de modas para los perros. No es infrecuente, como recientemente aconteció en los Estados Unidos del Norte, que al morir un caballo del equipo militar de equitación se le rindan honores militares como si se tratase de uno de los oficiales del equipo. Hombres bestiales, y bestias humanas. Este doble fenómeno nos advierte que hay una cierta indeterminación y vaguedad en el concepto de lo humano. Que, por extraño que parezca, no es tan fácil trazar el límite entre la bestia y el hombre. Claro está que ni los neoyorkinos confunden a un pequinés con un porter de pullman, ni los oficiales de un equipo de equitación son vistos como centauros; pero lo esencial del fenómeno queda en pie: la propensión de pensar a un hombre como bestia, o a una bestia como hombre.

**M**as si abandonamos estos extremos que por cierto tienen venerables antecedentes en la antigüedad romana, y nos limitamos a la esfera de lo que tradicionalmente y al parecer sin equívoco, viene considerándose como la propia de lo humano, veremos que el problema no se esfuma; por lo contrario, subsiste,



exigiendo, imperativo, la más cuidadosa atención. ¿Realmente todos los hombres son hombres? ¿Qué hombres merecen este dictado? Esta pregunta por lo pronto hace un llamado al sentimiento, experimentado con más o menos agudeza por mayor o menor número de individuos, de enormes diferencias reales y positivas entre seres que una visión abstracta y niveladora rotula con el nombre de hombres. Si el historiador moderno ve entre hombres de distintas épocas diferencias substanciales de tal manera que se siente autorizado para concluir que son distintos tipos de hombres, ¿acaso no se podrá con mayor razón encontrar entre coetáneos, diferencias tan radicales que justifiquen la exclusión de algunos del cuadro de lo propiamente humano? ¿Hay o no, una diferencia substantiva entre, por ejemplo, Erasmo y el negro perdido en la maleza africana? Y esta otra pregunta: ¿por qué y de dónde esa visión de raja tabla que quiere ver detrás de cada nariz un fondo espiritual constitutivamente idéntico?

\* *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México*, No. 1, enero-marzo, 1941, pp. 141-158. No. 2, abril-junio, 1941, pp. 305-315.

**E**l doctor José Gaos, mi maestro y amigo, en un reciente artículo (*Sobre Sociedad e Historia*. Rev. Mex. Sociología, II, II, 1), que con pasar casi inadvertido añade una prueba indirecta sobre la validez de las sugerencias que contiene, ha planteado con la agudeza y claridad que le son peculiares el problema a que hemos aludido. Después de despejar con rigor los equívocos que encierra la palabra *humanidad*, determinando previamente dos acepciones, la primera que corresponde a *naturaleza humana* y la segunda a *conjunto de individuos del género o especie humana*, llega a una tercera, restringida y propia, por la cual el término *humanidad* toma un *sentido valorativo o selectivo*, fundado en un concepto de lo histórico como definitorio del hombre. "La historia —dice— acaba por parecer cosa privativa de los hombres cultos de las ciudades"; no toda la Humanidad (2a. acepción) sería histórica; "de muy pequeñas porciones de la Humanidad resultaría propia la historicidad".

Pero como "la humanidad (1a. acepción) se definiría por la historicidad", humanidad tendrá ese tercer sentido valorativo o selectivo. Y en seguida viene este párrafo capital: "O ser propiamente *hombre* consistiría exclusivamente en los actos propios del culto y urbano, y de la personalidad histórica, o el sólo urbano culto, la sola personalidad histórica, sería propiamente *hombre*: consistiría exclusivamente en los actos propios del culto y urbano, y de la personalidad histórica, o el sólo urbano

culto, la sola personalidad histórica, sería propiamente *hombre*: fracciones francamente mayoritarias de la Humanidad, en el sentido corriente y lato (2a. acepción), no serían humanas, no realizarían en sí la humanidad, en el sentido restringido y propio (3a. acepción)." Y a continuación el autor se pregunta: "Mas si fuese como insinúan estas últimas conclusiones, qué problemas —filosóficos, metafísicos! Qué, por caso, del dogma cristiano y revolucionario de la igualdad de todos los hombres."

Otra pregunta se imponía: "¿en qué medida es lo humano histórico?" El autor descubre una respuesta "en el hecho de la incorporación de la humanidad a la sociedad culta, y aun urbana"; se refiere a "lo que se llama la incorporación a la civilización". Pero "el sentido íntimo y último de este movimiento de la historia ¿no será la *realización* del hombre? Los movimientos de catolización y urbanización ¿no lo serán de *humanización*?... ¿*humanización*, potencia y movimiento que *se va haciendo*, todavía no acto, algo que es?"

Será de un enorme interés situar dentro del marco que forman estas sugerencias algunos hechos históricos positivos. Porque es el caso que este gran problema de si todo hombre es hombre, ha surgido en el pasado, ya no con el carácter especulativo con que hasta aquí lo hemos visto, sino con toda la violencia apasionada de una experiencia salida de las entrañas mismas de la vida.

**E**l descubrimiento de América, vasto continente hasta entonces sepultado tras el infranqueable mar tenebroso, surge repentinamente en el horizonte histórico de la cultura cristiana occidental: Las Indias están pobladas de unos seres diferentes al europeo. ¿Son o no son hombres?, o bien, ¿hasta qué punto lo son? Y en definitiva, ¿qué concepto se tenía entonces del hombre y de lo humano?

Toda la primera mitad del siglo XVI resuena con las agrias discusiones de esta gran polémica en torno al indio americano. Es uno de los muchos problemas fundamentales de la historia de Indias que aún están por elaborarse. De la solución que a ellos se les dé, dependerá la forma de entender los grandes fenómenos históricos (de aquí y de allá) en torno de América. Abandonando el lastre de las técnicas para no errar jamás; con una sistemática e imaginativa elaboración de temas de la índole del que aquí apenas vamos a esbozar, se desembocará en la posibilidad de tener una rica y palpitante visión del mundo de entonces, que substituya el aparatoso y aburrido edificio levantado por ese tipo de historia que, como la moderna guerra, está totalmente mecanizada.

### III

**L**a polémica acerca de la verdadera naturaleza del indio americano no fue una discusión de puro interés teórico. Se encuentra tejida en el fondo de un complejo de cuestiones religiosas, políticas y económicas. En efecto, del concepto que se tuviera del indio, dependía todo el programa misionero de la evangelización americana y muy agudamente la urgente cuestión de la



capacidad o incapacidad de los naturales para recibir los sacramentos de la Iglesia. También dependía de la solución que a aquel primer problema se diera, el encontrar un justo título para fundar en derecho la conquista y posesión de las tierras del Nuevo Mundo. Y, por último, el régimen jurídico a que quedarían sujetos los indios en sus personas y bienes, forzosamente estaba condicionado por el concepto que de ellos se formarían los europeos. Lo más relevante a este respecto era, sin duda, la justificación o, por el contrario, el rechazo de la esclavitud.

Adviértase, pues, la enorme importancia que revestía el problema. Por eso, nada de sorprendente tiene que en la polémica tercién los nombres de todos los más eminentes representantes de la intelectualidad española de la época.

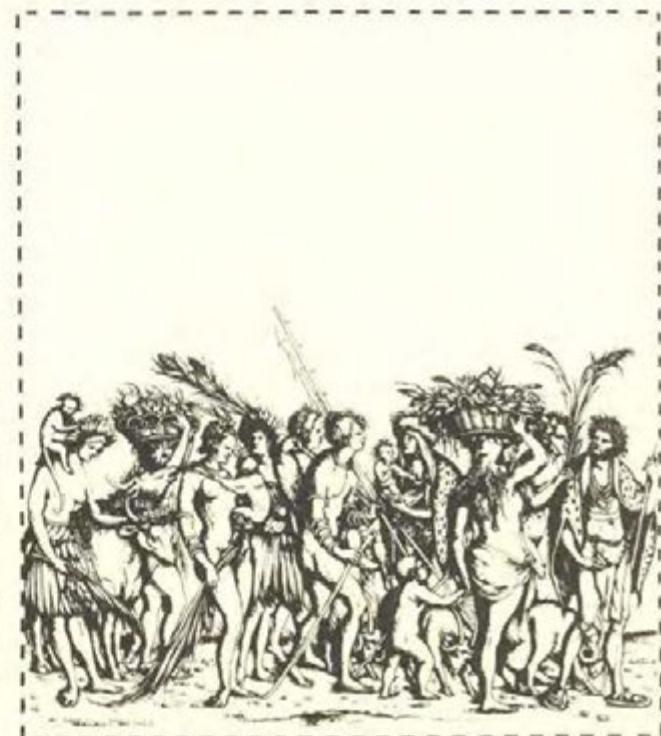
Salta a la vista que no puede ser éste el lugar apropiado para tratar *in extenso* tan amplio tema. Ni siquiera será posible narrar con cierto detalle los altibajos de la polémica considerada objetivamente. Debemos limitarnos, pues, a citar lo indispensable de los textos para documentar los puntos de vista que hoy en día, vacíos ya de un interés vital los problemas de entonces, resultan fundamentales para una antropología filosófica.

La cuestión de si los indios eran o no hombres, surgió a temprana hora en la historia indiana como un brote anónimo y espontáneo de la *convivencia* de los europeos con los indios de las islas del Caribe. Los contactos iniciales no sugirieron a los españoles la posibilidad de negarles a los naturales la condición humana. Cuando Colón escribe al regreso de su primer viaje al tesorero Rafael Sánchez<sup>1</sup> informándole del descubrimiento de las islas, no pone la menor duda acerca de si sus habitantes son hombres. "Ni son perezosos ni rudos, dice, sino de un grande y perspicaz ingenio"; "son amables y benignos" y añade "no encontré entre ellos, como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad". Habla de los caribes que "se alimentan de carne humana"; "pero, dice, yo formo el mismo concepto de ellos que de los demás". Mas una vez instalados los europeos entre los indios, la cosa cambia. Bartolomé de las Casas, que tan prominente lugar ocupa en la polémica, atribuye el origen de la duda a unos colonos de la Española. "Todos éstos, o algunos de ellos, fueron los primeros, según yo entendí y siempre tengo entendido, que infamaron los indios en la Corte de no saberse regir, e que habían menester tutores, y fue siempre creciendo esta maldad, que los apocaron hasta decir que no eran capaces de la fe, que no es chica herejía, y hacellos iguales de bestias."<sup>2</sup> Según esto, el origen de la opinión contraria a la humanidad de los indios fue el considerarlos incapaces políticamente. Adviértase, además, que el asimilarlos a bestias parece ser una consecuencia de su incapacidad para recibir la fe. Un paso más. El antiguo cronista de la Orden de Predicadores de México, el maestro Fr. Agustín Dávila Padilla, al tratar de la vida del P. Betanzos, da

cuenta del caso con las siguientes palabras: "Sucedió en esta tierra (ya se trata de la Nueva España), un cosa notable, y que ofrece varia consideración. Hubo gente, y no sin letras, que puso duda en si los indios eran verdaderamente hombres, *de la misma naturaleza que nosotros*; y no faltó quien afirmase que no lo eran, sino (afirmaron que eran) incapaces de recibir los Santos Sacramentos de la Iglesia".<sup>3</sup> El problema se plantea con más agudeza: se trata de saber si los indios son de la misma naturaleza de los europeos. También aquí encontramos la conexión entre la condición humana y la capacidad de recibir la fe. Además, el cronista hace alusión a letrados y no ya, como Las Casas, a unos colonos. Pronto veremos quiénes fueron esos letrados. El mismo autor atribuye el origen de la duda a la mucha "rudeza de algunos de estos indios"; es decir, en términos generales a su incultura e incapacidad política, sólo que la admite sin extenderla a todos los indios. Claramente se ve, pues, que el concepto fundamental en torno al cual se articula toda la cuestión, va a ser el de barbarie. Qué cosa sea barbarie; sus especies, sus grados; si los indios son o no bárbaros; hasta qué punto son o dejan de serlo, y si todos o solamente algunos deben ser así considerados, serán los principales temas de la polémica, y según las soluciones que a ellos se les den resultarán posiciones extremas e intermedias.

**E**l estado de barbarie que algunos europeos creyeron, bien o mal, encontrar en los indios, fue lo que suscitó la cuestión de su incapacidad política y religiosa y en último término de su condición bestial como

<sup>1</sup> Agustín Dávila Padilla, *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, lib. I, cap. 30.



<sup>2</sup> Cristóbal Colón, Carta a Rafael Sánchez. Conocida en la versión latina de Leandro de Cozco. Publicada en Roma en 1893. Véase edición facsímil y traducción. Universidad Nacional de México, 1939.

<sup>3</sup> Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. III., cap. 8.

opuesta a la humana. Pero aquellos que se levantaron contra esa opinión negando su aplicación a los indios, no solamente hubieron de combatirla, sino fuéles necesario buscar otra causa que explicara el origen de tesis tan nefasta a sus defensos. En la "muy elegante" carta latina que en 1536 escribió a Paulo III el primer obispo de Tlaxcala, Fr. Julián Garcés, se apuntan dos motivos que a los defensores de la humanidad de los indios debieron parecer muy suficientes. Se trata, según el obispo, de una "falsa doctrina" debida a "sugestiones del demonio" por ser "voz que es realmente de Satanás, afligido de que su culto y honra se destruye"; pero, además, también "es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta que, por poder hartar su sed, quieren porfiar que las criaturas racionales hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos; no a otro fin de que los que las tienen a cargo, no tengan cuidados de librarlas de las rabiosas manos de su codicia, sino que se las dejen usar en su servicio conforme a su antojo".<sup>4</sup> Sugestiones satánicas y codicia de los españoles, son, pues, las causas aducidas para explicar la existencia misma de la duda acerca de la humanidad de los indios. Del párrafo que acabamos de transcribir retengamos como importante la definición que allí se da del hombre: "Criatura racional hecha a imagen de Dios."

Hasta ahora se ha venido hablando de los indios americanos con absoluta indistinción de la gran variedad que hay y había en la época del descubrimiento y colonización. Esto levantaría una objeción seria, pues tal parece que lo que se pensó de algunos no era aplicable a todos. Sin embargo, la cosa no es así, porque es el caso que las enormes diferencias culturales entre los indios no influyeron notablemente en la elaboración conceptual que venimos examinando. El problema nunca se salió de la consideración de los indios en bloque, puesto que el debate que, como hemos visto, gira en torno al concepto de barbarie, se redujo para unos a una simple cuestión de grado, y para otros al rechazo definitivo de esa condición. El P. Joseph de Acosta es quien con más puntualidad intenta una clasificación de los indios, dividiéndolos en tres tipos: a) Los chinos, japoneses y orientales, que son los más civilizados; b) Los peruanos, mexicanos y chilenos, semibárbaros, y c) Los restantes que son de condición silvestre y forman la gran mayoría.<sup>5</sup> Este intento de clasificación no tuvo resonancia en la discusión general, porque el problema se extiende también a los de la segunda clase.

Así introducidos en el tema, vengamos ahora a una rápida exploración de los textos más fundamentales para

<sup>4</sup> Fr. Julián Garcés. *Carta latina a Paulo III*. Texto latino y traducción castellana en Dávila Padilla, op. cit., lib. I, cap. 42, págs. 132-148 de la segunda edición. Una carta escrita por los franciscanos en Huejotzingo en 6 de mayo de 1533 es muy semejante en argumentos y conceptos a la de Garcés. Véase *Cartas de Indias*, t. II, p. 62.

<sup>5</sup> José de Acosta. *De Procuranda Indorum Salute. Proemio*. En la *Historia Natural de las Indias*, alude a esta clasificación y añade que de los indios del tercer grupo es de quien "es necesario enseñarlos primero a ser hombres, y después a ser cristianos", lib. VII, cap. 2.

quedarnos con el meollo conceptual antropológico.<sup>6</sup>

Como indicamos al principio de este apartado, el tema se planteó en torno a problemas jurídicos y religiosos que el contacto de los europeos con los naturales necesariamente provocó. Los juristas y teólogos de la época echaron mano de conceptos del repertorio cultural de entonces para aplicarlos como soluciones al caso de los indios de América. La posición que pronto privó en el planteamiento fue la derivada de la idea del Derecho Natural y de Gentes, en oposición a la puramente política de la universalidad jurisdiccional del Papa o Emperador. En términos generales se pregunta si los indios, aunque infieles, gozan de derechos políticos y privados y señaladamente si se les debe reconocer el derecho de la libre disposición de sus personas y bienes. Si los indios son verdaderamente hombres, será necesario otorgarles tal reconocimiento, no así, en caso contrario. Y aquí es donde se inserta el problema de una teoría general de la barbarie. El bárbaro (condición que implica infidelidad y que, a su vez, según las distinciones de ella, califica el grado de barbarie), puede o no ser considerado como verdadero hombre. El problema consiste en determinar las relaciones entre Barbarie y Humanidad.

El teórico más distinguido y extremoso que levantó la voz contra la condición humana de los indios, fue el famoso humanista Juan Ginés de Sepúlveda. Afirmó y sos-

<sup>6</sup> Para quienes no quieran recurrir directamente a las fuentes que son muy voluminosas y no siempre asequibles, recomendamos la bien ordenada revisión, que en parte aprovechamos, del señor Silvio A. Zavala. *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*, caps. I, II y IV.



tuvo que los indios eran "bárbaros, amentes u siervos por natura"; alegó que los europeos tenían derecho para imponerles un gobierno despótico, y ellos obligación de sujetarse; de donde los gananciosos resultarían los indios, "porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata".<sup>7</sup> El P. Las Casas se opuso a este modo de pensar y sostuvo con Sepúlveda una polémica de que más adelante daremos cuenta.

No solamente Sepúlveda pensó que los indios eran siervos *a natura*; utilizando al igual que el humanista las doctrinas expuestas en la *Política* de Aristóteles, Fr. Bernardo de Mesa en un *Parecer* que dio a la Corte, expuso su opinión de ser los indios de condición servil por naturaleza. Ante la cuestión de si eran incapaces para recibir la fe, el fraile se detiene. "Yo creo —afirma— que ninguno de sano entendimiento podrá decir que en estos indios no haya capacidad para recibir la nuestra fe y virtud que baste para salvarse... Mas yo oso decir que hay en ellos tan pequeña disposición de naturaleza y habituación, que, para traerlos a recibir la fe y buenas costumbres es menester tomar mucho trabajo."<sup>8</sup> Según el fraile, esta mala condición de los indios proviene de "ser insulares, que naturalmente tienen menos constancia, por ser la luna señora de las aguas, en medio de las cuales moran". Las Casas se indignó, y en su impugnación a Mesa, dice: "No imaginó aquel padre, sino que las gentes desta isla (la Española), debían ser algunas manadas de salvajes de hasta tres o cuatro mil, como ganado en alguna dehesa."<sup>9</sup>

Ante las injusticias y crueldad con que los colonos trataban a los indios, los religiosos dominicos de la Española emprendieron una campaña de oposición, y al efecto encomendaron a un fraile de su Orden llamado Antón de Montesinos que predicara un sermón contra aquellos excesos. Así se hizo. Fr. Antón de Montesinos echó en cara a los españoles su falta de cristiandad; "¿Estos (los indios) no son hombres?" —preguntaba el predicador—. "¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís?"<sup>10</sup> El sermón produjo un efecto explosivo. Los colonos acordaron enviar a un franciscano, Fr. Alonso del Espinal, a la metrópoli a informar al rey; a su vez los dominicos enviaron a Montesinos. El P. Las Casas refiere con detalle el curso y resultado de estas misiones que a la postre se resolvieron en que Montesinos, convenció al franciscano de su error, y ambos trabajaron en la Corte para mejorar la triste condición en que estaban los indios.<sup>11</sup>

En 1517 hubo una junta de trece maestros teólogos en el Convento de San Esteban de Salamanca, en la que se trató la cuestión de la capacidad de los indios para reci-

bir la fe. La solución les fue favorable.<sup>12</sup>

Por la misma época, estando la Corte en Barcelona, se debatió en presencia del Emperador don Carlos el problema de los indios. Intervinieron Fr. Juan Quevedo, obispo del Darién; un franciscano cuyo nombre no se conoce y Bartolomé de las Casas. El obispo habló primero. Al referirse a los indios dijo: "según la noticia que de los de la tierra donde vengo tengo, y de los de las otras tierras, que viniendo camino vide, aquellas gentes son siervos *a natura*". Concedida la palabra a Las Casas, habló largo refutando al obispo. Su argumento para combatir la opinión de éste, respecto a la condición servil de los naturales es el siguiente: "Allende desto, aquellas gentes, señor muy poderoso, de que todo aquel mundo nuevo está lleno y hierve, son gentes capacísimas de la fe cristiana, y a toda virtud y buenas costumbres por razón y doctrina traibles, y de su *natura* son libres, y tienen sus reyes y señores naturales que gobiernan sus policias; y a lo que dijo el reverendísimo obispo, que son siervos *a natura* por lo que el Filósofo dice en el principio de su *Política* que *vigentes ingenio naturalites sunt rectores et domini aliorum, y deficientes a rationes naturaliter sunt servi*, de la intención del Filósofo a lo que el reverendo obispo dice hay tanta diferencia como del cielo a la tierra, y que fuese así como el reverendo obispo afirma, el Filósofo era gentil, y está ardiendo en los infiernos."<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. XCIX.

<sup>13</sup> La descripción muy detallada y circunstancial del debate puede verse en Las Casas, *Historia*, lib. III, caps. CXLVIII y CXLIX. También en Herrera, *Historia General*, Dec., II, lib. IV, cap. 4.



<sup>7</sup> *Demócrates Alter*. Citas tomadas de Zavala, op. cit., págs. 15 y 16.

<sup>8</sup> Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. IX.

<sup>9</sup> Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. X.

<sup>10</sup> Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. IV.

<sup>11</sup> Las Casas, *Historia*, lib. III, caps. VI y VII.

El ambiente en la Corte era generalmente favorable al reconocimiento de la humanidad y capacidad de los indios. Las Casas nos habla de una junta de Consejos celebrada en 1520, en la que tomó la defensa de los indios "el cardenal Adriano que después fue Papa". No obstante, encontramos que cinco años más tarde, por gestión del obispo de Osma Fr. García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias, Fr. Tomás Ortiz informó al Consejo sobre "las causas que le movían para defender que los indios fuesen esclavos". Es muy interesante la descripción que hace. Refiriéndose a los caribes, dijo: que "comían carne humana, que eran sométicos más que generación alguna, y que ninguna justicia había entre ellos; que andaban desnudos y no tenían vergüenza; eran como asnos, abobados, alocados y insensatos y que no tenían en nada matarse, ni matar; ni guardaban verdad, sino era en su provecho; eran inconstantes; no sabían qué cosa era consejos; ingratisimos y amigos de novedades. Que se preciaban de borrachos... Eran bestiales en los vicios. Ninguna obediencia ni cortesía tenían mozos a viejos, ni hijos a padres; que no eran capaces de doctrina ni castigo. Eran traidores, crueles y vengativos; inimicisimos de religión, y que nunca perdonaban. Eran haraganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos y apocados; no guardaban fe ni orden; ni guardaban lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Eran hechiceros, agoreros y nigrománticos. Que eran cobardes como liebres, sucios como puercos; comían piojos, arañas y gusanos crudos doquiera que los hallaban. No tenían arte, ni maña de hombre... Cuanto más crecían, se hacían peores. Hasta diez o doce años, parecía que habían de salir con alguna crianza y virtud, y de allí adelante se volvían como brutos animales. Y en fin, que nunca crió Dios gente más cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o política, y que se juzgase para qué podían ser capaces hombres de tan malas mañas y artes".<sup>14</sup>

En Nueva España la discusión sobre la condición humana de los indios, tomó un sesgo muy apasionado en torno a la figura del prominente dominico Fr. Domingo de Betanzos, fundador de la Provincia del Apóstol Santiago en Nueva España. El Presidente de la Audiencia de México, don Sebastián Ramírez de Fuenleal escribió al rey, primero en 11 de mayo de 1533 y después el 15 del mismo mes, informándole que se tenían noticias en México de la Relación que Betanzos había presentado sobre los naturales, afirmando que eran incapaces "para entender las cosas de nuestra fe" y que estaba conforme con "lo que dicen los que quieren tener a éstos para bestias". Ramírez de Fuenleal combate la doctrina atribuida a Betanzos: "no sólo son capaces para lo moral —dice— pero para lo especulativo, y de ellos ha de haber grandes cristianos si los hay. Si por las obras exteriores se ha de juzgar el entendimiento, exceden a los españoles... Su religión y obras humanas han de ser de grande admiración".<sup>15</sup>

**T**al parece que Ramírez de Fuenleal estuvo mal informado o bien que al expresarse así de Betanzos procedió por enemistad y de mala fe, porque lo cierto es que el Dominico intervino indirectamente en las gestiones que se hicieron para que la Santa Sede dirimiera el debate por autoridad apostólica. Según el cronista Dávila Padilla, Betanzos envió a Roma al padre Fr. Bernardino de Minaya para obtener de Paulo III una declaración favorable a la opinión de quienes sostenían la humanidad de los indios y su capacidad para recibir la fe.<sup>16</sup> Minaya hizo el viaje llevando consigo la celebrada carta latina del Obispo de Tlaxcala, de que ya hicimos mención, y obtuvo un sonado triunfo para la Orden de Predicadores, puesto que no fueron vanas sus negociaciones ante Roma.

Ha habido alguna confusión a este respecto. Generalmente se piensa que el pontífice expidió una sola bula que se cita de tres modos distintos. O bien se la llama *Universis Christi fidelibus*, o bien *Veritas ipsa*, o por último *Sublimis Deus*. La verdad es que se trata de dos bulas distintas. La *Veritas ipsa* y la *Sublimis Deus*. La otra, la *Universis Christi fidelibus*, puede ser cualquiera de las dos, porque en ambas aparecen esas tres palabras iniciales en el preámbulo. Además de las dos bulas, hay el breve *Pastorale officium* dirigido al cardenal Tavera con fecha 29 de mayo de 1537. Las bulas son de principios de

237. Robert Ricard, *Conquête Spirituelle*, p. 110, sigue en todo a Cuevas, planteando el problema desde el punto de vista de la administración de los sacramentos a los indios. Para mejor conocer la posición personal de Betanzos, véase Carreño, Fray Domingo de Betanzos O. P., cap. VII.

<sup>16</sup> Dávila Padilla, op. cit., lib. I, cap. XXX.



<sup>14</sup> Herrera, op. cit. Década III, lib. VIII, cap. 10.

<sup>15</sup> Cuevas, Mariano. *Documentos*, págs. 229-231. El mismo autor en su *Historia de la Iglesia*, emprende la defensa de Betanzos. I. pp. 226-

junio del mismo año.<sup>17</sup> La diferencia entre las dos bulas es que la *Sublimis Deus* se refiere especialmente a la aptitud de los indios para recibir la fe; en tanto que la *Veritas ipsa* es particular para la cuestión de la ilicitud de hacerlos esclavos. La confusión proviene de que la primera bula inserta textualmente la segunda, después de un extenso párrafo inicial en que se afirma la capacidad de cristianización de los naturales.

No siendo posible aquí transcribir por entero estos importantes documentos, conformémosnos con algunos pasajes capitales. En la *Sublimis Deus* dice el pontífice: Dios "hizo al hombre de tal condición que no sólo fuese participante del bien, como las demás criaturas, sino que pudiese alcanzar y ver cara a cara el Bien sumo inaccesible", y como el hombre fue creado para la vida eterna, que únicamente mediante la fe puede lograrse, "es necesario confesar que el hombre es de tal condición y naturaleza que pueda recibir la fe de Cristo, y que quien quiera que tenga la naturaleza humana es hábil para recibir la misma fe".<sup>18</sup> En seguida el texto de la bula se uniforma con la *Veritas ipsa*, por lo que las subsecuentes transcripciones corresponden a ambas.

Después de declarar la obligación que tiene la Iglesia de adoctrinar a todos los pueblos, prosigue diciendo el pontífice que el demonio ha procurado estorbar la predi-

<sup>17</sup> La bula *Veritas ipsa* en Dávila Padilla, op. cit., lib. I, cap. 30, texto latino y traducción. También en F.H. Vera, *Colección de Documentos*, II, pp. 237-8, texto latino y extracto castellano. La bula *Sublimis Deus* en Cuevas, *Documentos*, p. 84, facsimil y traducción castellana. El breve *Pastorale officium* en F. H. Vera, op. cit., t. II, p. 235, texto latino y extracto castellano.

<sup>18</sup> Sigo la traducción publicada por Cuevas.



cación, escogiendo "un modo hasta hoy nunca oído" que consiste excitar "a algunos de sus satélites, que deseosos de conocer su codicia, se atreven a andar diciendo que los indios occidentales o meridionales *deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales, poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica*, y los reducen a esclavitud apretándolos con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con los brutos animales de que se sirven". Por lo tanto, "teniendo en cuenta que aquellos, *como verdaderos hombres que son*, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que se acercan a ella con muchísimo deseo;... con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos,... que los dichos indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos aun cuando estén fuera de fe, no están sin embargo privados, ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas... y no se les debe reducir a esclavitud, etc."<sup>19</sup>

La partida estaba decididamente ganada para el bando favorable a los indios. Junto con Las Casas y los otros que ya hemos visto, habían intervenido en el debate personalidades como Vitoria, Domingo de Soto y Suárez. Estos tres hombres eminentes rechazaron, cual más cual menos, los argumentos de quienes sostenían el derecho de reducir a servidumbre a los indios y también negaron la pretensión de fundar justo título para la Corona en la barbarie e infidelidad de los habitantes del Nuevo Orbe.<sup>20</sup> En cambio, por la tesis de la servidumbre a natura de los indios se pronunció en un *Parecer* el famoso licenciado Gregorio López de Tovar, glosador de las Siete Partidas. El rey le pidió su opinión sobre si los españoles podían servirse de los indios, a lo cual entre otras cosas contestó, apoyándose en la distinción que hace Aristóteles de gobierno real para los hombres libres y despótico o tiránico para los siervos (*Política* Lib. I cap. 1. 2), que este último tipo de gobierno era el que convenía en América y era justo, puesto que se aplica a "aquellos que *naturalmente son siervos y bárbaros, que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento, como son estos indios, que según todos dicen, son como animales que hablan*". Añade que a los siervos por natura y a "los bárbaros y hombres silvestres que del todo les falta razón, les es provechoso servir a su señor sin ninguna merced ni galardón".<sup>21</sup>

Las letras apostólicas tan decididamente favorables a los indios no lograron acallar del todo la disputa, puesto que en 1550 encontramos a Las Casas y a Sepúlveda envueltos en una polémica sobre el tema de la condición del indio. Este es, sin embargo, el último gran incidente del debate.

La parte positiva de la tesis sostenida por Sepúlveda puede resumirse, para nuestro intento, de la siguiente manera: Los indios americanos son bárbaros, lo que se prueba por su vida y costumbres depravadas. Esta bar-

<sup>19</sup> En el breve *Pastorale officium*, se dijo: "Nos igitur attendentes Indos ipsos (los occidentales y meridionales) licet extra gremium Ecclesiae rerum existant, non tamen sua libertate, aut suarum dominio privatos, vel privando esse. Et cum homines ideoque fidei et salutis capaces sint."

<sup>20</sup> Véase Zavala, op. cit., cap. I, págs. 7-9.

<sup>21</sup> Las Casas, *Historia*, lib. III, cap. XII.



barie consiste fundamentalmente en que carecen de razón y por lo tanto son incapaces para la vida política y urbana. Su barbarie e incapacidad es de tal grado que autoriza incluirlos dentro del tipo aristotélico de siervos *a natura*. Todo esto justifica considerarlos como si fueran bestias, parecidos más bien a los animales que no a los hombres. Por tanto, no puede decirse que sean propiamente humanos. La infidelidad por sí sola no es causa bastante para tenerlos por bárbaros. No afirma que sean constitutivamente incapaces para recibir la fe, pues estima que sujetos a un régimen como conviene a siervos por naturaleza, resultarán beneficiados, toda vez que así se les comunicará "la virtud, la humanidad y la verdadera religión". En definitiva, provisionalmente podemos concluir, a reserva de precisar el concepto de humanidad implícito en esas afirmaciones, que para Sepúlveda los indios americanos no eran hombres.

El P. Las Casas se opone a ese modo de pensar. Sus argumentos, siempre muy extensos y difusos, se encuentran un poco por todas partes de su obra. Veamos lo que nos dice en el prólogo o "Argumento" de su *Apologética Historia*. El libro lo escribe con el propósito de combatir la errónea opinión de quienes publicaron "que (los indios) no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas". En seguida expone el plan de la obra, mediante cuyo desarrollo se propone comprobar que las gentes indianas son todas, "hablando a *toto genere*, algunas más y otros muy poco menos, y ningunas expertes dello, de muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos". Insiste muy especialmente en que los indios están dotados de todas las condiciones para llevar una vida política perfecta, que tiene por base la familia y la vida ur-

baña, pues, dice, todo esto "presupone haberse ya las gentes ayuntado, y de barrios o vivos que solían ser o vecindades de linajes, constituido lugares grandes y pueblos que llamamos ciudades".<sup>22</sup> Toda la argumentación de la *Apologética* está basada en descripciones históricas de la vida social y cultural de los indios antes de la venida de los europeos; y a lo largo de todo el libro hace un cotejo con la cultura pagana de la Antigüedad, que por cierto nada bien librada sale en la comparación.

La consecuencia lógica de esta manera de ver, es la rotunda negativa de la condición servil por naturaleza de los indios, que sostenía Sepúlveda y otros. En su impugnación al obispo del Darién, Las Casas se ocupa extensamente de este problema. Los argumentos principales son: 1. Los indios viven en pueblos y ciudades "que es señal y argumento grande de razón". Tenían señores poderosos que los regían y constituían repúblicas pacíficas y ordenadas. 2. Son de muy buenas disposiciones de miembros y órganos de las potencias, proporcionados y delicados, y de rostros de buen parecer. 3. No es admisible considerar a los indios todos como siervos *a natura*, porque sería un defecto grave de la Creación, imputable a Dios, toda vez que los siervos por naturaleza son monstruosos y lo monstruoso siempre es excepcional. El argumento está basado en que los siervos *a natura* son como gente loca o mentecata, "y esto —dice— es la mayor monstruosidad que puede acaecer, como el ser de la naturaleza humana consista, y principalmente, en ser racional". Trae dos argumentos más, que en rigor son secundarios.<sup>23</sup>

Con el rechazo de la condición de siervos por naturaleza, como consecuencia de la negación de la barbarie de los indios, Las Casas se indigna con quienes los asimilan a bestias. Para el fogoso dominico se trata de una gruesa herejía, porque, y esto es importante, estima que se les priva del beneficio del dogma cristiano de la igualdad de todos los hombres. De allí que esa opinión se considere de origen satánico. Ya veremos lo que hay en esto. Lo cierto es que la argumentación de Las Casas no es doctrinalmente congruente, aunque por apasionada muy persuasiva. En materia de prueba, el punto más vulnerable era la defensa contra la alegada barbarie de los indios. En realidad no todos lo hechos estaban a su favor. Ciertamente la organización política de los Aztecas e Incas servía admirablemente para defender la plena capacidad racional del indio americano; pero de muchas partes y con molesta frecuencia llegaban noticias de actos cometidos por los indios en que era innegable la crueldad y bestialidad con que se comportaban. Además, no era fácil borrar la impresión del terrible espectáculo de los sacrificios humanos, que no solamente presenciaron los castellanos, sino que de hecho sufrieron algunos en sus personas. ¿Y qué decir de la antropofagia que siempre acompañaba los sacrificios? Ciertamente hoy la explicamos como un acto ritual, pero en aquella época

<sup>22</sup> Las Casas, *Apologética*, cap. XLVI. Véase Aristóteles, *La Política*, lib. I, cap. I, párrafos 7 y 8.

<sup>23</sup> Las Casas, *Historia*, cap. CLI.



debió parecer monstruoso y de la más calificada barbarie. También la sodomía, el *pecado nefando* de los teólogos medievales, era muy común y extendida costumbre entre los naturales del Nuevo Mundo, y no olvidemos que los hombres de entonces estaban ayunos de las matizadas teorías modernas de los "estados intersexuales". El P. Las Casas seguramente comprendió la necesidad de reforzar el edificio de su argumentación, y por eso, ya al final de su *Apologética Historia* y de una manera supletoria, desarrolló una teoría general de la barbarie.<sup>24</sup>

Distingue cuatro especies de bárbaros: 1a. Bárbaros "tomando el término larga e impropriamente", que se dice de cualquier persona o personas que tienen alguna extrañeza, desorden, degeneración de justicia, costumbres o benignidad, o bien que sostienen opiniones confusas, tumultuosas o furiosas. Por ejemplo, los que siguen con pasión una parcialidad. 2a. Bárbaros en un sentido estrecho. A saber: los que carecen de "ejercicio y estudio de letras" o carecen "de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina". Por ejemplo, eran bárbaros para los griegos todos los que no hablaban griego. 3a. Bárbaros en un sentido muy propio. Los que por malas costumbres son crueles, y no se rigen por razón, ni tienen ley, ni pueblo, ni amistad, ni ciudades, ni señores, ni tratos con otros hombres y andan como animales por los montes. Estos son verdaderamente los siervos *a natura*. 4a. Bárbaros son todos los infieles por más sabios que sean, pues la razón es que sin la religión de Cristo necesariamente tienen defectos y barbarizan en sus leyes y costumbres. Cita en su apoyo a San Agustín y a San Jerónimo para afirmar que

"todos los que carecen de la verdadera fe no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden".

A continuación hace una distinción de infieles:

a) Los que propiamente son gentiles que nunca oyeron nuevas de Cristo ni de su fe y doctrina (infidelidad negativa); y

b) Los que oído el Evangelio se resisten y lo combaten (infidelidad contraria). Estos son los que verdaderamente cometen el pecado de infidelidad.

Solamente la tercera especie de bárbaros es *simpliciter*; las otras tres son *secundum quid*. Las dos primeras pueden comprender naciones cristianas. En los de la cuarta clase generalmente concurren los defectos de las dos primeras.

Aplicando su sistema, Las Casas concluye que los indios son bárbaros en la cuarta acepción, es decir, por infidelidad; pero que es negativa. También son bárbaros en la segunda acepción; más por lo que toca a no hablar bien el castellano, "tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos". Va de suyo que el P. Las Casas sostuvo la plena capacidad de los indios para recibir la fe.<sup>25</sup>

En suma, de esta breve exposición de las ideas de Las Casas resulta que los indios no son bárbaros propiamente hablando, pues son racionales y capaces para la vida política y urbana. No son siervos *a natura*; por lo contrario, son libres y nada autoriza el atropello de sus derechos a esa libertad. El dominio que tienen sobre sus bienes debe ser respetado. Son capaces para recibir la fe de Cristo. En ningún sentido se acepta la asimilación del indio con la bestia. La verdadera barbarie es una monstruosidad y es excepción en la Naturaleza. Por más crueles y feroces que sean los hombres tienen *almas racionales e innata disposición para la vida humana perfecta*.<sup>26</sup> Todos los hombres en lo esencial de su ser, que es la humanidad, son iguales.

**S**erá interesante, para concluir esta breve revisión de textos, compulsar lo que dice un cronista del siglo XVIII sobre el tema de que nos venimos ocupando. Servirá para ver la forma drástica en que la tesis de Sepúlveda y los de su bando se malinterpretó por las generaciones posteriores. Utilizamos para esto la obra del dominico Fr. Juan José de la Cruz y Moya.<sup>27</sup> "El demonio —dice el cronista— sugirió a no pocos españoles y aun a algunas personas tenidas del vulgo por sabias, que los indios americanos *no eran verdaderamente hombres, con alma racional, sino una tercera especie de animal entre hombre y mono*, criada de Dios para el mejor servicio del hombre". Alude, sin duda, a la tesis de Sepúlveda; pero lo calumnia cuando habla de una tercera especie de animal en que jamás pensó el humanista. En el apartado que sigue, intentaremos descubrir el alcance y fondo de la doctrina de Sepúlveda, por ahora retengamos como inte-

<sup>24</sup> Las Casas, *Apologética*, cap. CCLXIII.

<sup>25</sup> Las Casas, *Historia*, Prólogo.

<sup>27</sup> *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores en la Nueva España*. Ms. inédito, citado por Carreño, op. cit. Nota 2.

resante, la transcripción del cronista porque ilustra la forma exagerada en que el debate pasó a la posteridad.

Cruz y Moya tomó al pie de la letra su interpretación. Es por eso que, acto seguido, pone de su cosecha una objeción original. "Inconsecuentísimos procedieron en esta infernal doctrina; pues no podían negar que si los indios eran bestias, también lo habían de ser sus mujeres y que mezclarse con ellas era bestialidad digna de muerte. Mas esto no concedían, para ser en esto igualmente inicuos."<sup>28</sup>

Estúpido habríales parecido este reparo a Sepúlveda, a Fr. Juan Quevedo, a Fr. Tomás Ortiz y tantos otros. ¿Qué, pues, hay detrás de la idea un tanto polémica que asimiló al indio con la bestia? ¿De qué concepto de *humanidad* se trata? Estas y otras cuestiones motivan el siguiente y último apartado.

#### IV

**A**pretemos los conceptos. Primero esta pregunta: ¿Hubo realmente quien sostuviera que los indios eran animales? Me parece que, atentos a los textos examinados, puede contestarse negativamente. En efecto, nótese que las frases en que los indios son considerados bestias de un modo absoluto, aparecen en boca de sus defensores, quienes atribuyen ese concepto a los del bando contrario. Las Casas, Julián Garcés, Dávila Padilla y Cruz y Moya, son los que hacen tal afirmación. Los que más lejos van en este sentido son Dávila Padilla y Cruz y Moya. El primero al decir que hubo quien "puso en duda si los indios eran verdaderamente hombres de la *misma naturaleza que nosotros*"; y el segundo cuando asienta que, en opinión de algunas personas, los indios "no eran verdaderamente hombres, con alma racional, sino una tercera especie de animal entre hombre y mono". Las Casas y las bulas *Sublimis Deus* y *Veritas ipsa* se concretan, con más exactitud, a decir que los indios fueron *tenidos como brutos* animales. Se trata de una asimilación, no de una identificación. Ninguno de los autores que escribieron en contra de los indios llegaron al extremo que se les atribuye. La completa y absoluta identificación del indio americano con el animal es, pues, un concepto exagerado e inexacto.

Despejada esta cuestión inicial, veamos qué fue lo que en verdad se dijo. Tanto Juan Ginés de Sepúlveda como Gregorio López afirmaron que los indios eran como animales y que parecían bestias. Esta es una metáfora que resultó del verdadero concepto que de ellos se formaron. Tanto el uno como el otro, y también Fr. Bernardo de Mesa, el obispo del Darién, y Fr. Tomás Ortiz, sostuvieron la condición servil por naturaleza de los indios. Este concepto es el meollo de la cuestión. Quizá el más extremo de todos es Fr. Tomás Ortiz, porque fue quien dificultó en mayor grado la posibilidad de cristianización. Recordemos, sin embargo, que la vehemente descripción de los indios que se le atribuye por el cronista Herrera, se refiere únicamente a los caribes.



Sentemos una conclusión importante aprovechando los distinguos del término *humanidad* que hace el Dr. Gaos. Si los indios americanos fueron considerados *siervos por naturaleza*, es evidente que no se les niega la condición de *humanidad* en la segunda acepción, o sea, la de "conjunto de individuos del género o especie humana", porque ya el concepto de siervo lleva implícita esa condición. Esto va de suyo; sin embargo, para mayor ilustración conviene recordar que el concepto de servidumbre o esclavitud por naturaleza fue tomando de las doctrinas políticas de Aristóteles<sup>29</sup>, quien sin lugar a duda y hasta de un modo expreso pone a los siervos *a natura* como formando parte de la especie humana.<sup>30</sup> Para el Estagirita se trata de *hombres inferiores* destinados por la naturaleza a ser esclavos.

Pero inmediatamente se plantea este segundo problema. La consideración de los indios americanos como siervos por naturaleza, ¿implica o no negarles la condición de *hombres*, tomando el término *humanidad* en el sentido de "naturaleza humana"? (La acepción del distinguido de Gaos). En otros términos, ¿hasta qué punto la inferioridad de esos seres condiciona la "naturaleza humana"? Porque es plausible pensar que eso que se llama "naturaleza humana" requiera un cierto grado de perfección natural de la que carecerían los siervos *a natura* o en nuestro caso, los indios. Sería entonces cuestión de espe-

<sup>29</sup> Aristóteles, *La Política*, señaladamente lib. I, cap. II, § 2.

<sup>30</sup> Aristóteles, op. cit., I, cap. II § 13. "Il y a dans l'espèce humaine des individus aussi inférieurs aux autres que le corps l'est à l'âme, ou que la bête l'est à l'homme." (Traducción de la edición Garnier.)

<sup>28</sup> Citas tomadas de Carreño, op. cit., págs. 151-2.

cificar cuál es el concepto que en aquella época se tenía del hombre, y también, en qué consiste esa inferioridad que hace que algunos miembros de la especie sean vistos como naturalmente esclavos.

Cuando el obispo de Tlaxcala, Fr. Julián Garcés, defiende a los indios y dice que son hombres, los define como "criaturas racionales hechas a imagen de Dios". He aquí una definición del hombre. Fr. Antón de Montesinos se pregunta: ¿Estos (los indios) no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? Evidentemente que para el predicador, ser hombre consiste en tener ánima racional. Paulo III en la bula *Sublimis Deus*, define al hombre como criatura susceptible de "alcanzar y ver cara a cara el Bien sumo inaccesible". Va implícito el concepto de racionalidad, como condición esencial para el último y supremo fin del hombre que es su salvación eterna. Finalmente, el P. Las Casas, explica en el *Argumento* de su *Apologética Historia*, que escribe con el objeto de impugnar a quienes opinan que los indios no son hombres, proponiéndose demostrar que son "de muy buenos, sutiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos". En otras palabras, que están dotados de razón. Por otra parte, los autores que sostienen la natural condición servil de los naturales del Nuevo Mundo, argumentan en el sentido de que son "amentes", de "poca razón", "mentecatos", de "bajos juicios", etc. Es decir, fundamentalmente se trata de impugnar la condición racional de los indios. Parece, pues, fuera de duda que lo que se considera como específico de lo humano es la razón. El hombre es el animal racional. La naturaleza humana se define por la racionalidad. Topamos, pues, como era de esperarse, con la definición clásica del hombre. Este es un supuesto común a los dos bandos de la polémica sobre la condición de los indios. En consecuencia, resultaba de capital importancia demostrar que los indios eran racionales, para concluir que participaban de la "naturaleza humana". Toda la complicada y minuciosa argumentación de Las Casas se reduce a esa gran cuestión. Pero dentro de este orden de ideas, ¿cómo se sitúa la posición de Sepúlveda? ¿Les niega o no la racionalidad a los indios? Desde luego puede contestarse que en términos absolutos no lo niega, porque ya vimos que la condición servil a *natura* implica pertenencia a la especie humana. Se trata, pues, de una cuestión de grado de la racionalidad. En efecto, Sepúlveda, el gran humanista opositor de Erasmo y sobre todo gran aristotélico, conocedor como el que más de la obra del Filósofo, se apega con mucho rigor al pensamiento del Estagirita. Según éste, es siervo a *natura* el hombre (individuo de la especie) que sólo en grado mínimo participa de la razón, y por tanto carece de plenitud racional.<sup>31</sup> Sepúlveda piensa que los indios están en ese caso: de ahí que los considere incapaces para la vida política y urbana de los hombres libres plenamente racionales. Por eso los califica y tiene por bárbaros sólo útiles para trabajos corporales,<sup>32</sup> y exige que sean so-



metidos a un régimen de servidumbre o despótico, como lo llama Aristóteles. Que los indios sean esclavos de los españoles le parece enteramente debido siempre y cuando se cumpla con el requisito que pone Aristóteles, a saber: que tanto para el amo como para el siervo sea igualmente justo y útil;<sup>33</sup> por eso afirma que en el caso de los indios americanos, éstos serían los gananciosos, pues la "virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata". Las Casas ataca el fondo del argumento de Sepúlveda, o sea el de la barbarie de los indios que, como hemos visto, para el humanista consiste en una racionalidad mínima. Pero la argumentación del dominico es indirecta. Trata de comprobar que los indios no son siervos por naturaleza, probando que son hombres de racionalidad plena. Tal es el sentido de los tres argumentos que en líneas anteriores expusimos al dar cuenta de la impugnación a la tesis del obispo del Darién.

**L**o fundamental de todo esto es, pues, que la nota específica de la naturaleza humana es la racionalidad, y que la servidumbre por naturaleza consiste en un grado inferior de esa racionalidad. De aquí podemos concluir, para contestar nuestra pregunta, que tampoco se le niega al siervo a *natura* la condición humana, tomando el término de humanidad en el sentido (1a. acepción), de "naturaleza humana". Lo que acontece es que se trata de una naturaleza humana inferior.

ils nous aident également par les forces du corps à satisfaire les besoins nécessaires de notre existence."

<sup>33</sup> Aristóteles, op cit., lib. I, cap. II, § 20-21.

<sup>31</sup> Aristóteles, op. cit., lib. I, cap. II, § 13.

<sup>32</sup> Aristóteles, op cit., I, cap. II, § 14. En un pasaje de este lugar de *La Política* se puede autorizar la asimilación del siervo al animal. "Du reste l'utilité des esclaves et des animaux privés est à peu près la même:

Podría desarrollarse en este lugar un argumento indirecto comprobatorio que nos limitaremos a indicar. Si se examinan las fuentes desde el punto de vista del "origen de los indios americanos", se verá que todos los cronistas operan bajo el supuesto dogmático de que proceden de la primera pareja bíblica. Es un pie forzado de todas las especulaciones de aquella época suponer que los naturales del Nuevo Orbe descienden de Adán.<sup>34</sup> ¿Qué quiere decir esto? Pues que son hombres. Es decir, que son humanos en las dos acepciones que hasta ahora hemos examinado. Ni Sepúlveda ni ninguno de los otros de su bando les negarían a los indios ese origen.

Bien vistas las cosas, los defensores de la humanidad de los indios se detienen en este punto. Probada la plena racionalidad y, en consecuencia, destruidos los argumentos en que se funda la servidumbre natural, sólo les resta sacar las conclusiones lógicas. Los indios son libres, tienen el dominio de sus bienes y son hábiles para recibir la fe de Cristo. Se aplica a raja tabla el dogma cristiano de la igualdad de todos los hombres. De hecho ésta fue la posición que resultó victoriosa en la polémica. Tradicionalmente se interpreta esto como el triunfo del concepto cristiano acerca del hombre. Mas ocurre preguntar: ¿acaso el concepto de Sepúlveda no era cristiano? O para empezar por lo primero: ¿hay algo complicado en el tesis de la servidumbre a *natura* un concepto de humanidad distinto a los que se han explicitado?

Fijemos la atención en esto: el humanista cordobés considera que los indios, para él siervos a *natura*, saldrían beneficiados, porque a cambio de su trabajo y de la privación de sus bienes se les comunica "la virtud, la humanidad y la verdadera religión". ¿A qué se refiere en esta frase el término de humanidad? Ya pudimos comprobar que no se trata de humanidad en los sentidos de naturaleza humana y de especie o género humano. Necesario es, pues, que se trate de un tercer sentido sobre el que se articula toda la tesis. No será, por otra parte, difícil descubrirlo. Me parece evidente que la humanidad a que alude Sepúlveda responde a una noción de lo humano perfecto. El siervo es humano de naturaleza humana imperfecta o menoscabada; comunicarle la humanidad consistirá precisamente en perfeccionar o completar esa naturaleza deficiente: pero, no debemos confundir gruesamente las cosas: mientras el siervo sea ese hombre menoscabado, ese menos-hombre o infrahombre, *no es humano* en el sentido a que se refiere Sepúlveda. He aquí una tercera acepción del vocablo *humanidad*, que, como en el esquema propuesto por Gaos, toma "un sentido valorativo y selectivo".

Intentemos precisar un poco más en qué consiste para Sepúlveda este sentido valorativo y selectivo de humanidad. Desde luego en la racionalidad plena; pero esto únicamente desplaza la pregunta, porque ¿cómo se patentiza y manifiesta la plenitud racional? Para seguir el pensamiento de Sepúlveda tendremos que recurrir de nuevo, pero esta vez sólo en parte, a su ilustre inspirador. A la

plenitud racional del hombre corresponde una vida humana perfecta que, según el ideal aristotélico, es la felicidad derivada de la conformidad de la conducta a la virtud, con todo lo que en Aristóteles implica de racional este concepto. Se trata muy fundamentalmente de la percepción de lo útil e inútil, de lo justo e injusto, del bien y del mal y de "todos los otros sentimientos de la misma índole cuya comunicación constituye precisamente la familia y el Estado".<sup>35</sup> La vida perfecta necesariamente presupone la vida social, en cuya base se encuentra la doble asociación de hombre y mujer y de amo y siervo, que constituye la familia. A su vez, la reunión de familias forman el burgo y el conjunto de varios burgos hacen la ciudad perfecta que, de este modo, resulta ser un organismo de la naturaleza que nace de la necesidad de vivir y existe para vivir dichosa. La consecuencia rigurosa es que si la ciudad es algo que está en la naturaleza, el hombre es por natura un animal político y social. Por tanto, el hombre que no vive en la ciudad es un ser degradado, sin familia, sin hogar, sin leyes e incapaz de sujetarse a un yugo.<sup>36</sup> Sepúlveda pliega su pensamiento a este ideal antiguo de la vida perfecta. Se trata en términos generales y por lo pronto, de la vida *urbana* con todo lo que implica. Este es ingrediente esencial de ese tercer sentido de humanidad de que se viene hablando. Pero falta algo. Con sólo estos datos, la personalidad humana resultaría ser una personalidad a *natura*. Sepúlveda es aristotélico, mas es también cristiano-ortodoxo, y la importancia de su figura en el panorama del humanismo español es que marca el punto esencial de la vuelta de espaldas a Erasmo y a su influencia en la península. En un tratado famoso publicado<sup>37</sup> en 1535 se propuso desarrollar un concepto de la sabiduría cristiana compatible con la sabiduría antigua y señaladamente con la representada en Aristóteles. Para esta posición ideológica, la simple personalidad humana por naturaleza era un concepto deficiente o insuficiente: le faltaba el ingrediente específicamente cristiano. Por eso, en la repetida frase donde enumera los beneficios que reportarán los indios bajo la servidumbre de los europeos, incluye la "verdadera religión". La personalidad humana se define no tan sólo por los elementos constitutivos naturales, sino por la fe en Cristo. El verdadero destino del hombre es su salvación eterna que trasciende los fines de la simple vida virtuosa y racional, que no se oponen, por el contrario, se compadecen. El siervo puede aspirar a la salvación; pero sólo le es posible si se sujeta al gobierno despótico bajo el mando de un amo cristiano. *En este sentido y únicamente en éste, se habla de incapacidad del indio americano para recibir la fe.*

Podemos ya precisar ese tercer concepto de humanidad en que piensa Sepúlveda. La verdadera religión es

<sup>34</sup> Aristóteles, op. cit., I, cap. I, § 10 y lib. IV, cap. I § 5. Naturalmente este problema de la virtud y de la vida perfecta se desarrollan con toda plenitud en la *Ética* a que el mismo Aristóteles envía a su lector. Lib. IV, cap I, § 2.

<sup>35</sup> Aristóteles, op. cit., lib. I, cap. I, § 4-9.

<sup>36</sup> *Democrates sive de convenientia militiae cum christiana religione*, publicado en Roma en 1535. Véase Bataillon Marcel, *Erasme et l'Espagne*, p. 673.

<sup>37</sup> Véase mi introducción a la edición de la *Historia Natural y Moral de las Indias* del P. Acosta. Fondo de Cultura Económica, México, 1940





base esencial de la personalidad humana.<sup>38</sup> Desde este punto de vista, religión puede ser tomada en un sentido equivalente a cultura. Cultura y vida urbana en una recíproca correlación: es lo constitutivo de lo humano en la acepción restringida y muy propia con que se usa en la doctrina que defendió el humanista español en su polémica indiana con Bartolomé de Las Casas. En el fondo del pensamiento de Sepúlveda y de los otros que con él sostuvieron la tesis de la servidumbre por naturaleza, se encuentra la idea de que ser hombre consiste exclusivamente en (para usar los mismos términos que Gaos) "los actos propios del culto y urbano". Los naturales del Nuevo Mundo no son humanos; no realizan en sí la humanidad.

Esta última afirmación que resulta tan apegada a las sugerencias contenidas en el artículo del Dr. Gaos, podría parecer forzada. Sin embargo, no hay tal; la conclusión se ha desprendido del análisis de los textos. Pero podemos además aducir un pensamiento del jesuita Acosta cuyo verdadero sentido viene a confirmar nuestra aseveración. El P. Acosta ocupa, a mi juicio, un lugar en cierta forma culminante dentro de la primitiva literatura historiográfica indiana: es el humanista empírico. Desde luego Acosta no simpatiza con la doctrina de Sepúlveda entendida como bandería; pero es evidente que aceptaba la noción de lo humano en ese sentido propio que hemos descubierto en Sepúlveda. Para el jesuita como para los de la tesis de la servidumbre a natura, no todos los hombres son humanos; no todos realizan en sí la humanidad. Y si no ¿cómo entender esta frase suya? "Es necesario —dice— enseñarlos (a los indios del tercer tipo de su

clasificación. Véase nota 5 y el pasaje a que se refiere) primero a ser hombres, y después a ser cristianos".<sup>39</sup> Va sin decir que si primero hay que enseñarlos a ser hombres es porque antes no lo eran. "Hombres", se refiere aquí al mismo sentido valorativo y selectivo de "humanidad" que en Sepúlveda. La diferencia entre éste y el jesuita es que Acosta, con más sentido crítico y mejor conocimiento de la realidad americana, matiza un poco el alcance práctico de la tesis.

*Conclusión capital; el sentido "íntimo y último" de la incorporación del indio americano a la civilización cristiana occidental, es el de realización del hombre. Civilizar a los indios equivale a catolizarlos y urbanizarlos (verdadera religión y vida social europea), y en último y definitivo término significa humanización. Ante la peripatética pregunta del Dr. Gaos ¿"humanización", potencia y movimiento que se va haciendo, todavía no acto, algo que es?, podemos decidirnos, desde las posiciones de esta teoría antropológica indiana, por la afirmativa.*

Constituye la verdadera base del pensamiento humanista representado en este caso por Sepúlveda, Acosta y otros, ese sentido propio, valorativo y selectivo, de "humanidad". Es una noción aristocrática del hombre, empero no es anticristiana. Ya va siendo tradicional presentar el debate sobre la condición del indio americano como una pugna entre un concepto puramente pagano del hombre y la posición cristiana que se le enfrenta.<sup>40</sup> Me parece, sin embargo, que esto no es sostenible, porque equivale a desconocer ni más ni menos el gran fondo cristiano del humanismo en general y del de Sepúlveda y Acosta en particular. Todo el pensamiento de Las Casas es fundamentalmente aristotélico, de la misma manera que Sepúlveda y Acosta son tan cristianos como pudo serlo el ilustre Obispo de Chiapas. La diferencia es que Las Casas no admite que los indios sean siervos a natura; lo que no significa que no admita que los siervos a natura existan.<sup>41</sup> Es más, en el mismo Las Casas aparece ese tercer sentido de lo humano que no es ni naturaleza ni especie. Hablando de los bárbaros, tomando el término en la acepción estrecha y propia, dice que son "extraños de aquello que es ser hombre en cuanto hombre, conviene a saber, de la razón de hombre". Y no se crea que piensa en un tipo humano hipotético e inexistente en la naturaleza. En el mismo sitio dice que de estos hombres no hombres estaba poblada "la provincia dicha Barbaria".<sup>42</sup> Por tanto, la verdad es que los pasajes de su *Historia de las Indias* comúnmente citados como definitorios del concepto que se formó del hombre<sup>43</sup> no lo son de un modo completo, porque no se considera ese tercer sentido que, como hemos visto, acepta. Se quiere ver en Las Casas la posición cristiana por excelencia, porque adujo

<sup>38</sup> Acosta, De procuranda, *Hist. Nat. y Moral*, lib. VII, cap. 2. Cristianos aquí tiene el sentido restringido de fieles de la Iglesia Católica.

<sup>39</sup> Por ejemplo, así lo da a entender el señor Silvio A. Zavala. Vid. op. cit., cap. I, p. 16 y cap. IV, p. 51-54.

<sup>40</sup> La prueba se puede encontrar en que incluye a los siervos por naturaleza en su clasificación de los bárbaros. *Apologética*, cap. CCLXV.

<sup>41</sup> Las Casas, *Apologética*, cap. CCLXV. Además, para Las Casas los negros eran siervos por naturaleza.

<sup>42</sup> Véase Zavala, op. cit., nota 3, pág. 52, y notas 1 y 2, pág. 54.

<sup>38</sup> Ya en San Jerónimo se encuentra esa idea: "Absque noticia enim sui creatoris, omnis homo pecus est." Epístola a Heliodoro.

como argumento expreso el dogma de la igualdad del hombre, como si el propio Las Casas no pusiera tan en peligro ese dogma como Sepúlveda. Me parece que matizando suficientemente, el principio cristiano de la igualdad de todos los hombres se salva dentro de la tesis de Sepúlveda y naturalmente en Las Casas, siempre y cuando no se pierda de vista que el dogma radica esencialmente en el reconocimiento de la posibilidad de la salvación eterna igual a todos los hombres. Recuérdese la bula *Sublimis Deus*: "Dios hizo al hombre de tal condición que no sólo fuese participante del bien, como las demás criaturas, sino que pudiese alcanzar y ver cara a cara el Bien sumo inaccesible." Ya vimos, por otra parte, en qué sentido se habla de incapacidad de los siervos *a natura* para recibir la fe. No es incapacidad absoluta. Sujetos a un régimen de esclavitud se benefician, entre otras cosas, porque se les comunicará "la verdadera religión". La tesis de los siervos por naturaleza no excluye el dogma de la igualdad cristiana; por el contrario, lo acomoda a la realidad de la desigualdad natural.

Todo el debate se reduce, pues, a la inaplicabilidad de la doctrina humanista-cristiana de Sepúlveda a los indios de América. No hay tal lucha entre paganismo y cristianismo. Sólo hay dos posiciones, ambas cristianas, que son como tanteos de acoplamiento de las nociones propias de la cultura occidental de entonces a la realidad antropológica del Nuevo Mundo. No existe, como tradicionalmente se ha pensado, un triunfo doctrinal del padre Las Casas.

El nuevo problema que nos plantean estas consideraciones consistirá en indagar los supuestos que hicieron que una de las posiciones se aceptara en la práctica con rechazo de la otra. Pero esta cuestión amerita un detenido estudio que no puede emprenderse en estas páginas, ya de suyo extensas. Quizá una de las conclusiones resulte ser que háblase sonado su hora al humanismo, no por anticristiano, sino por aristocrático, y que la verdadera pugna fue con las ocultas y poderosas corrientes que, con el tiempo, cuajaron en las democráticas e insensatas declaraciones constitucionales de "los derechos del hombre".

Dentro de este planteamiento cabría relacionar "el punto de vista" de la tesis antropológica del siglo XVI con el "punto de vista" historicista de nuestro tiempo. Esto es posible pensando que se trata de dos coincidentes direcciones conceptuales de distintas épocas. Lo que a este respecto y a primera vista aparece sobremanera sugestivo, es que esa coincidencia podría desembocar en un concepto de "humanismo de nuestro tiempo". Ya el término "humanismo" cobra un volumen y densidad extraordinarios, si reflexionamos sobre el hecho de que básicamente se trata de un concepto que postula un sentido valorativo y selectivo —aristocrático— de "lo humano". Se perfila una reacción contra el degradado concepto que se tiene del hombre y que es lo que ha hecho posibles los sistemas políticos de los Estados Totalitarios de nuestros días. ¿Acaso el historicismo conduce en derecho a una forma aristocrática humanista de la vida? Por todas partes hay síntomas de que esto sea así.

## BIBLIOGRAFIA

- Acosta, José. *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute*. Guillelmum Foquel Salamanticae. 1598.  
— *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México, 1940. 1 vol.
- Aristóteles. *La Politique*. Trad. française de Thurot, Revue par A. Bastien. Garnier. París.
- Bataillon, Marcel. *Erasme et L'Espagne*. París, 1937. 1 vol.
- Carreño, Alberto María. *Fray Domingo de Betanzos O.P.* México, 1934. 1 vol.
- Cartas de Indias. Ministerio de Fomento. Madrid, 1877. 2 vols.
- Colección de Documentos Eclesiásticos de México. Compilados por Fortino Hipólito Vera. Amecameca, 1877. 3 vols.
- Colón, Cristóbal. — *Carta al tesorero Rafael Sánchez*. Conservada en la traducción latina de Leandro de Cozco, publicada en Roma en 1493. Edición facsimilar y traducción castellana. Universidad Nacional de México. México, 1939.
- Cruz y Moya, Juan José de la. *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores en la Nueva España*. MS. inédito. Citado por Carreño. (Véase este nombre.)
- Cuevas, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*. Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. México, 1941. 1 vol.
- *Historia de la Iglesia en México*. El Paso, Texas, 1928. 5 vols.
- Dávila Padilla, Agustín. *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*. Madrid, 1596. Segunda edición. Bruselas, 1625.
- Gaós, José. *Sobre Sociedad e Historia*. Artículo publicado en la "Revista Mexicana de Sociología". Año II, t. II, núm. 1.
- Garcés, Julián. *Carta Latina a Paulo III*. En Dávila Padilla, Agustín *Historia*. Lib. I, cap. 42.
- Herrera, Antonio de. *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del Mar Océano*. Amberes, 1728. 4 vols.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia de las Indias*. Nueva Bib. de Autores Españoles. XIII. Madrid, 1909.
- *Historia de las Indias*. Biblioteca Mexicana. Editor José María Vigil. México, 1877. 2 vols.
- O'Gorman, Edmundo. *Estudio preliminar* en "Historia Natural y Moral de las Indias", del P. José Acosta. Edición Fondo de Cultura Económica. México, 1940.
- Ricard, Robert. *La conquête spirituelle du Mexique*. París, 1933, 1 vol.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter, sive de justis belli causis apud indos*. Bol. Ac. Historia. T. XXI. Madrid, 1892.
- *Democrates sive de convenientia militiae cum christiana religione*. Roma, 1535.
- Vera, Fortino Hipólito. Véase *Colección de Documentos Eclesiásticos*.
- Zavala, Silvio A. *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*. Centro de Estudios Históricos. Madrid, 1935. 1 vol.

