

## I.2. SEGUNDA ÉPOCA

### LA FILOSOFÍA COLONIAL EN LA MODERNIDAD TEMPRANA

El impacto que causa la “invasión” europea en el continente amerindio es una espantosa destrucción, que, por otra parte, repercutirá en la conciencia de la misma Europa latino-germana constituyendo el fenómeno denominado “Modernidad”. Es decir, para las civilizaciones amerindias será de profunda negatividad; para la europea de inesperadas transformaciones que la historiografía filosófica posterga frecuentemente hasta el siglo XVII. Nos estamos refiriendo al comienzo de la filosofía *moderna*, que se sitúa habitualmente a partir de la obra de René Descartes, de *El discurso del método*, publicado en Amsterdam en 1637. Deseamos entonces sugerir que las cosas tuvieron un sentido muy distinto. *La Filosofía Moderna se inicia en el siglo XVI en la justificación racional (filosófica) de la indicada “invasión” que impacta al continente americano en el Caribe.* Es allí donde comienza la *Filosofía Moderna*. Se trata entonces de un *desplazamiento* en el *tiempo* (del siglo XVII al XVI) y del *espacio* (de Amsterdam o el Norte de Europa, a las regiones tropicales del Caribe). Observemos entonces dicho originario comienzo del filosofar entre europeos que deben pensar desde la tradición de la filosofía islámico-latina, la escolástica (único recurso metodológico existente), los nuevos acontecimientos geopolíticos. Con la formulación explícita del modelo filosófico de R. Descartes o B. Spinoza en Ámsterdam nos encontraríamos en el *segundo* momento de la *Modernidad temprana* –pero no en su inicio-. El *modo* filosófico para fundamentar la praxis dominante de los europeos, llamada la “Conquista”<sup>1</sup>, pertenece al “mundo antiguo”<sup>2</sup>; el *método* comienza a ponerse en cuestión, pero el *contenido* de la discusión filosófica es nuevo: es el inicio mismo de la Filosofía Moderna. La filosofía que se practique en suelo americano será entonces desde su origen una filosofía *moderna*, pero *colonial*; es decir, practicada desde una territorialidad periférica, pero poseyendo en el siglo XVI una significación mundial que no ha sido suficientemente enfatizada hasta el presente.

### I.2.1.

#### EL PRIMER DEBATE FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD

##### Enrique Dussel

En el siglo XV, anterior al 1492, lo que llamamos Europa occidental, latino-germánica, era un mundo periférico y dependientes del mundo musulmán –concretamente del Imperio otomano, desde la toma de Constantinopla en 1453, cuya época clásica la cumplirá Solimán el Magnífico (1520-1566)-. Europa nunca había sido centro de la historia. La Europa occidental a finales del siglo XV se extendía desde Viena, sitiada por los turcos poco después, hasta Granada (en manos musulmanas hasta el 1492, como hemos indicado). Un territorio pequeño con algo más de setenta millones de habitantes

---

<sup>1</sup> Recuérdese que la “Conquista” continúa ininterrumpidamente a la “Reconquista” de España de manos de los árabes: Granada es ocupada en los primeros días de enero de 1492 y las capitulaciones con C. Colón se firman en Santa Fé en abril del mismo año.

<sup>2</sup> Mundo antiguo que se extendía desde Japón a Inglaterra, por nombrar las dos islas extremas del “old world” de Adam Smith (Dussel, 2007, §4).

(la mitad de lo que la China tenía en ese momento). Era una cultura paulatinamente aislada desde el siglo VII –por la expansión árabe–, que había fracasado en las Cruzadas (intento de salir de dicho enclaustramiento). Su débil conexión con el “sistema antiguo” se extendía a través del Mediterráneo oriental –en manos de Venecia–, entrando en contacto con el Imperio otomano. Las estepas, que serán rusas, estaban en manos de la Horda Dorada; la región del Irán bajo el poder del Imperio Safawi; el norte de la India bajo el dominio de los Mogoles. Comerciantes musulmanes llegaban a Indochina, manejaban Malaka y conquistaban la isla de Mindanao en Filipinas en el siglo XIV. El mundo musulmán llegaba del Atlántico marroquí hasta el Pacífico; era la única cultura que atravesaba todo el “mundo antiguo”. El centro más denso poblacional y comercial del sistema, sin embargo, se encontraba en la China y en el Indostán. Europa latino-germánica era una cultura secundaria, arrinconada en el lejano Occidente.

Geopolíticamente había solamente dos espacios estratégicos, aunque sumamente difíciles, para la posible expansión de Europa. Por el norte y hacia el este, Iván II el Grande (1462-1505), desde el principado de Moscú, vence a los mongoles en 1480, y comienza su desplazamiento. Iván el Terrible (1530-1584), gracias a la propuesta de Yermak en 1581, permitirá la expansión de Rusia hasta la Siberia. En el 1607 se llega al Yenisei, en 1632 a Lena, y en 1640 los rusos divisan el Pacífico.

El otro territorio apto para tal expansión, por el oeste (el “Finis terrae”), era la Península ibérica. Portugal había conquistado Ceuta en Africa en el 1415, El Kasar en 1448, Arzila en 1471. Había descubierto las islas Madeiras en 1419, las Azores en 1431, el cabo Bojador en 1434, las islas del Cabo Verde en 1461. Gracias a las carabelas desde 1441 y con mapas chinos llegados por Venecia, a la escuela de Enrique el Navegante (1394-1460), los portugueses cruzan al cabo de Buena Esperanza en 1497; de donde se abre el contacto con Madagascar, Ormuz, Goa, Sri Lanka, hasta la China y el Japón. Portugal había abierto a Europa el “Oriente” por el sur del Atlántico y hacia el este.

Pero el Atlántico que origina la Modernidad es el Atlántico occidental tropical, ecuatorial, el *Atlántico español del siglo XVI*, que se situaba de Sevilla (aunque no estuviera en el Atlántico) a las Antillas y el Golfo de México. España, finalizando la última Cruzada de la Cristiandad en enero de 1492 en Granada, puede pensar en su expansión gracias a la osada propuesta (pero la única posible, ya que Portugal se ha avanzado en los “descubrimientos” por el Atlántico sur-oriental) de Cristóbal Colón (+1506) de navegar por el occidente hacia la China. Quizá equivocado (pensando que América del Sur era una cuarta península asiática al sur de la China según el mapa de 1489 de Henricus Martellus<sup>3</sup>) llega Colón a unas islas del Mar Océano próximas a la China y a la India, por lo que imagina siempre, hasta su muerte, el estar en el Asia<sup>4</sup>. *Existencialmente* Colón nunca estuvo en América –y por lo tanto nunca tuvo la experiencia *conciente* de “descubrir” un tal Continente–.

---

<sup>3</sup> Dussel, 1992, Conferencia 2. En el famoso mapa de Waldseemüller de 1507 aparece todavía esta “cuarta península” asiática al sur de la China, y América totalmente cartografiada, con sus costas atlántica y pacífica. Es decir, los venecianos o europeos confundieron los mapas chinos del 1421-1423 y colocaron dos veces América del Sur (al sur de la China y en su lugar correcto). Esto movió a Colón a pensar que la Tierra era más pequeña, si es que América del Sur estuviera al sur de la China (no existiría entonces el Océano Pacífico, que sólo sería el “Sinus magnus”, como lo llamaban).

<sup>4</sup> En el cuarto viaje de 1502-1504, Colón cree en Panamá estar a “diez jornadas de navegación del Ganges” (véase *Lettera Rarísima*, en Martín Fernández de Navarrete, 1825, pp. 303-304). El “Mar del Sur” (el Pacífico), era para Colón el “Sinus magnus” (entre China e Indochina).

Desde 1507, gracias a otros descubrimientos en Norteamérica y el Brasil<sup>5</sup>, se tomó *auto-conciencia* de que se estaba ante una “cuarta parte” de la Tierra (destruyéndose la antigua “trinidad”: Europa (al centro), el Asia (al Este) y el Africa (al sur). Todo esto *rompe* de pronto la interpretación total del mundo que se tenía desde hacía más de cinco mil años en el Mediterráneo. Con estos “descubrimientos” – completado en 1522 con el regreso de Sebastián El Cano de la expedición iniciada por Magallanes que demostraba *empíricamente* la redondez de la Tierra – caía hecho pedazos la ontología antigua. Bien dice C. Schmitt que, con el Tratado de Tordesillas y con la línea que se traza a cien millas de Portugal en medio del Océano Atlántico, nace el “derecho moderno”<sup>6</sup>. Y nace tal derecho porque antes ha nacido el “mundo moderno” y con él la “filosofía moderna”. Entre el “mundo antiguo” –el “sistema” de los 5000 años de A. Gunder Frank<sup>7</sup>- y la formulación del *modelo filosófico* moderno, se encuentra el siglo XVI, se cumple la conquista efectuada por España, se consuma la destrucción del *antiguo modelo*, la formulación de la nueva problemática, *ya moderna*, con método escolástico antiguo. Es decir, se trata de la *primera* filosofía moderna de la primera<sup>8</sup> Modernidad *temprana*.

### *La Modernidad como emancipación*

La manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial trans-oceánica – colonialidad que es simultánea al origen mismo de la Modernidad, y por ello novedad en la historia mundial- es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada (“torpeza” que en latín Ginés llamará *turditatem* y I. Kant *unmündigkeit*, como veremos<sup>9</sup>) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XVI al XXI) lo esgrime con gran maestría por primera vez Ginés de Sepúlveda (+1573), alumno del filósofo renacentista P. Pomponazzi (1462-1524), en el debate de Valladolid de 1550 –que Carlos V (1500-1558) promovió a la manera de los Califas islámicos, para “tranquilizar su conciencia”-. Era una disputa “atlántica” (ya no mediterránea entre cristianos y “sarracenos”), donde se trataba de entender el estatuto ontológico de los “indios”; “bárbaros” diferentes a los de Grecia, China o el mundo musulmán, que Montaigne, con profundo sentido crítico, opinaba que esos caníbales (o caribes<sup>10</sup>) “podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón”<sup>11</sup>. Ginés escribe:

“Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por

<sup>5</sup> Pero no el de Amerigo Vespucci, cuyo “Mundus Novus” (1503-1504) fue sólo la península al sur de la China, que era mucho mayor de lo que se pensaba, pero todavía no América.

<sup>6</sup> Schmitt, 1979.

<sup>7</sup> Frank, 1990.

<sup>8</sup> La *segunda* Modernidad temprana será la de Ámsterdam de R. Descartes. Véase Dussel, 2007, § 8.

<sup>9</sup> Y en la que consistiría lo que hemos llamado una “falacia *desarrollista*”, en la creencia que Europa está más “desarrollada” –como “desarrollo” [*Entwicklung*] del *concepto* para Hegel- que las otras culturas (Véase Apel-Dussel, 2005, p.107)

<sup>10</sup> Los taínos de las Antillas no pronunciaban la “r”, de allí que “caribe” y “caníbal” eran lo mismo.

<sup>11</sup> “De Caníbales”, en Montaigne, 1967, p. 208.

sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud”<sup>12</sup>.

Es una relectura de Aristóteles, el filósofo esclavista griego en el Mediterráneo oriental, ahora situado en un horizonte del Océano Atlántico, es decir, con significación mundial:

“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 [...] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades”<sup>13</sup>.

Este argumento tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la Modernidad. Se declara no-humano el contenido de otras culturas por ser diferentes a la propia, como cuando Aristóteles declaraba a los asiáticos y europeos bárbaros, porque “humanos” eran sólo “los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]”<sup>14</sup>.

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la “conquista”, que a los ojos de Ginés es la necesaria “violencia” que debía ejercerse para que el bárbaro se civilice, porque si fueran civilizados no habría causa de guerra:

“Cuando los paganos no son más que paganos [...] no hay justa causa para castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero [...] sería ilícita la guerra”<sup>15</sup>.

De manera que las culturas del Imperio azteca o inca no eran para Ginés muestra de alta civilización. Y, por otra parte, el poder encontrar otro pueblo que adorara “al Dios verdadero” (europeo, cristiano) era una condición absurda. Por ello quedaba tautológicamente justificada la guerra de conquista. Pero siempre bajo el argumento que incluye la “falacia desarrollista”:

“Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas instituciones [aztecas o incas] una prueba de la barbarie ruda e innata servidumbre de estos hombres [...] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república, pero nadie posee cosa alguna como propia<sup>16</sup>, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad [...]. Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumiso de estos bárbaros”<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Ginés, 1967, p.85

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>14</sup> *Política* I, 1; 1253 a 19-20.

<sup>15</sup> Ginés, 1967, p. 117.

<sup>16</sup> Adelantándose a un J. Locke o Hegel, pone la “propiedad privada” como condición de humanidad.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

Y concluye de manera cínica indicando que los europeos otorgan a los indígenas “la virtud, la humanidad y la verdadera religión [que] son más valiosas que el oro y que la plata”<sup>18</sup> que los europeos extraen brutalmente de las minas americanas.

Una vez probada la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaban sumidos, todo el resto (la conquista por la armas, la expoliación del indicado oro y plata, el declarar a los indios “humanos” en abstracto, pero no sus culturas, una organización política donde el poder reside en las instituciones coloniales, la imposición de una religión extranjera de manera dogmática, etc.) queda justificado.

Tiempo antes, el profesor de París, Juan Mayor (1469-1550), escotista escocés, había escrito en su *Comentario a las Sentencias* refiriéndose a los indios americanos: “aquel pueblo vive bestialmente (*bestialiter*) [...] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por *naturaleza esclavos (quia natura sunt servi)*”<sup>19</sup>.

Todo el argumento se fundaba políticamente, en último término, en el derecho que tenía el Rey de España para tal dominio colonial. En el libro I, título 1, ley 1 de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681) se lee: “Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el *Señorío de este mundo* [...]”<sup>20</sup>. Esa concesión otorgada por la bula *Inter caetera* de 1493 firmada por el papa funcionaba como justificación política (o religiosa), pero no filosófica. Por ello, el argumento de Ginés era necesario y complementario.

Hay un último argumento que deseo recordar, y es el siguiente: “La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas [...] y el salvar de grandes injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años”<sup>21</sup>. Es decir, estaba justificada la guerra para rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses, como en México. Veremos la sorprendente respuesta de Bartolomé de las Casas.

### *La Modernidad como utopía*

Hay otra manera de interpretar el choque que significó la expansión Europea que constituye el origen de la Modernidad. Algunos quisieron salvar la empresa intentando una corrección al plan inicial. Ya no se trataría de trasladar a Amerindia la cultura europea, sino partir de las originarias culturas americanas, organizándolas políticamente (con gran autonomía de la “República de españoles”) donde se expresaría el genio indígena bajo el lejano poder del Rey español, y modificando el campo religioso cristianizándolo, aunque respetando las tradiciones y ritos ancestrales –mientras no se opusieran a la tradición cristiana-. Es evidente que ambas limitaciones (política, de sujeción al Rey, y religiosa, de imposición de una religión extraña), suponían elementos de transformación esenciales, que los actores de tal utopía no llegaron a comprender en su significado dominador. De todas maneras, aparecía como una solución mucho mejor a

<sup>18</sup> *Ibid.*.

<sup>19</sup> Mayor, 1510, dist. XLIV, q. III.

<sup>20</sup> *Recopilación*, 1943, vol. 1, p. 1<sup>a</sup>.

<sup>21</sup> Ginés, 1967, p.155.

la total asimilación de las culturas indígenas o a su total extinción o exclusión –que fue lo que de hecho se impuso aproximadamente desde el 1564, como veremos<sup>22</sup>–.

Los primeros franciscanos que llegaron a México en 1524 formaban parte de un movimiento (los “espirituales”) que poseían rasgos milenaristas, apocalípticos, utópicos, en la tradición de Joaquín de Fiori (+1202)<sup>23</sup>. Jerónimo de Mendieta, en su obra *Historia Eclesiástica indiana*, pensaba que los aztecas habían vivido en su tiempo de paganismo e idolatría como los hebreos en Egipto –en la esclavitud del demonio. Hernán Cortés, antecedido por Cristóbal Colón, era como el nuevo Moisés que los liberó de la servidumbre, indicando el sentido *emancipatorio* de la Modernidad. Por esta razón los franciscanos aprobaban que los indígenas sean objeto de una guerra justa si se oponen a la evangelización, partiendo del texto de *Lucas* 14, 15-24 (que usaba igualmente Ginés de Sepúlveda), en donde puede “compeler” a que entren en el Reino. Ginés apoyaba la monarquía hispana de los Habsburgos y el sistema colonial; Mendieta en cambio criticaba fuertemente a Felipe II como el causante, para los indios, de una “cautividad de Babilonia”. Aplicando a América las predicciones de Joaquín de Fiori para Europa, Mendieta opinaba se estaba ya en tiempos próximos “al final del mundo”, porque el evangelio se estaba predicando a “todos los pueblos”. Además, la vieja Europa había traicionado al fundador del cristianismo por su entera corrupción; mientras que los indios, con su simplicidad y pobreza, parecieran no haber sido tocados por el “pecado original”. De ser así, se podía fundar una iglesia ideal, como la de los “primeros tiempos del cristianismo”, antes de la Cristiandad que fundara Constantino, y en el que soñara Francisco de Asís. Se relacionaba así el ideal primigenio del cristianismo, el de Francisco y la pobreza y solidaridad comunitaria de los indígenas.

El período de 1524 a 1564 había sido la “Edad de Oro”, de una misión franciscana mezclada entre los indígenas, conociendo su lengua, sirviéndoles sin intromisión de los españoles. Eran los tiempos de Carlos V, el Emperador. Conservando las antiguas tradiciones –en todo lo que no se oponía al cristianismo–, en especial bajo la dirección de Pedro de Gante, que organizaba una nueva civilización técnica y arquitectónica donde los antiguos pobladores pudieron expresar su maestría, se respetaron sus fiestas, vestimentas, costumbres, autoridades políticas, etc. El proyecto “modernizador” partía desde la incorporación de la exterioridad (la que no había sido destruida por la conquista), para organizar la comunidad indígena y cristiana fuera del contacto con los conquistadores. Este proyecto –que como hemos indicado se continuará hasta el siglo XIX en las “reducciones”- era una utopía.

NN Torquemada, en su *La monarquía indiana*<sup>24</sup>, describe con mayor precisión este proyecto. La comunidad se gobernaría a sí misma, elegiría sus autoridades políticas,

---

<sup>22</sup> Cabe destacarse que las “reducciones” franciscanas y jesuitas posteriores se extendieron en las regiones de indígenas recolectores o plantadores (que se transformaron así en agricultores urbanos) en muchos lugares del continente latinoamericano. Los prototipos más exitosos se organizaron en el norte de México, en el Orinoco, entre los Moxos y Chiquitos en Bolivia, y en las famosas Reducciones del Paraguay. Es importante recordar que esta experiencia de vida en común con propiedad colectiva y democracia directa –aunque bajo la figura paterna de los misioneros–, será en el siglo XVIII el punto de partida y la inspiración directa, del socialismo utópico francés, y de allí de todo su desarrollo posterior. Es decir, se trata de un capítulo inicial del Socialismo moderno que no se ha escrito ni incluido en la historia del Socialismo mundial.

<sup>23</sup> Véase John L. Phelan, 1956; Mario Cayota, 1990.

<sup>24</sup> Torquemada, 1975.

religiosas (bajo la conducción de los misioneros), agrícolas, técnicas, etc. En efecto, el uso del hierro transformó todas las artes manuales, desde la fabricación del arado, palas, picos, martillos y otros instrumentos, hasta la domesticación y uso de los caballos, herraduras, arneses, escritura fonética de sus lenguas, producción de pergaminos, papel, tinta, arquitectura extremadamente avanzada en enormes templos, palacios, puentes, fuentes. Organización de la seguridad urbana, del impartir la justicia, organizar los archivos, etc. Era una auténtica “República de Indios” bajo el poder del Emperador (según el proyecto, pero siempre se “entrometían” autoridades menores, municipales, del cabildo, de la audiencias, de las parroquias, etc., que los misioneros intentaban impedir).

En 1564, con la “Junta Magna”, Felipe II destruye la autonomía de esa experiencia utópica, y los Virreyes y otras autoridades civiles y eclesiásticas españolas penetran en las “misiones” indígenas. Es ahora, para Mendieta, el “Reino de la plata”, el “Cautiverio de Babilonia”, la soberanía de Mamón, la riqueza, la avaricia, la corrupción que aporta el colonizador europeo en las costumbres indígenas cristianizados. Muchos indígenas pasan a las “encomiendas”, a las “haciendas”, al trabajo de las minas (en el sur la “mita”), la explotación. De esta manera se volvía, para Mendieta y Torquemada, a la “esclavitud de Egipto”.

### *El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad (1514-1566)*

Aunque anterior a los otros pensadores expuestos, hemos dejado la posición filosófica de Bartolomé de las Casas (1484-1566) en último lugar, para mostrar con mayor claridad la diferencia con las otras posiciones. Bartolomé es el *primer crítico frontal de la Modernidad*, dos decenios posterior al tiempo mismo de su nacimiento. Todo comienza en 1514 en Cuba, en la aldea Santi Spiritus, tres años antes de que M. Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara *Il Principe*. Europa se iba despertando del choque del descubrimiento de todo un Nuevo Mundo, cuando Bartolomé inicia ya su *crítica* a los efectos negativos de ese proceso civilizatorio.

De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta, a) la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b) con una posición filosófica sumamente creativa utiliza una clara diferencia entre otorgar al Otro (al indio) pretensión universal de su verdad, sin dejar de afirmar la posibilidad de una pretensión universal de validez para el cristiano honesto en su predicación a favor del evangelio; c) demuestra la falsedad de la última causa posible de fundamentación de la violencia de la conquista, en cuanto a salvar las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contra el derecho natural y de todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente y en medio de fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el Otro de la Modernidad naciente.

La vida de las Casas puede dividirse en etapas que permiten descubrir su desarrollo teórico-filosófico. Desde su llegada al Caribe hasta el día de la ruptura con una vida de complicidad con los conquistadores (1502-1514). De joven soldado de Velázquez en Cuba, hasta sacerdote católico (ordenado en Roma en 1510), y como cura encomendero en Santi Spiritus, en abril de 1514 donde lee el texto del *Ben Sira* 34, 20-22, en celebración litúrgica pedida por el gobernador: “Es inmolar al hijo en presencia de

su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo roba como un asesinato. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar su sangre privarlo del salario debido”<sup>25</sup>. Y en texto autobiográfico escribió:

“Comenzó –recuerda Bartolomé– digo a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes [los indios]. [...] Aplicando lo uno [el texto semita] a lo otro [la realidad del Caribe] determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas India se cometía”<sup>26</sup>.

Y aquel filósofo de la primera hora refiere todavía:

“En *confirmación* de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir e afirmar, que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o razón o auctoridad para *probar* y *corroborar* la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños”<sup>27</sup>.

De 1514 a 1523 son años de viajes a España, consejos con Cisneros (regente del Reino), con el rey, de preparación a la fundación de una comunidad pacífica de campesinos españoles que habrían de compartir la vida con los indios en Cumaná (el primer proyecto de colonización pacífica), el posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo<sup>28</sup>. La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en 1527 de la *Historia de las Indias*, libro que debe ser leído bajo la óptica de una filosofía de la historia nueva, y la monumental *Apologética historia de las Indias*, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas de su barbarie:

“Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para *demonstración* de la verdad que es en contrario, se traen y copilan en este libro [innúmeros ejemplos]. Quanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...]”<sup>29</sup>. “Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo”<sup>30</sup>.

Prueba entonces que en muchos aspectos eran superiores a los europeos, y ciertamente desde un punto de vista ético. Por ello no puede soportar, y estalla en inmensa cólera, por

<sup>25</sup> Véase mi comentario en Dussel, 2007b, II, 5; pp.179-193.

<sup>26</sup> B. de las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, cap. 79; Las Casas, 1957, vol. 2, pp. 356.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 357

<sup>28</sup> Véase Dussel, 1977, pp.142ss.

<sup>29</sup> Bartolomé, *Apologética historia*, proemio; Las Casas, 1957, vol. 3, pp. 3-4.

<sup>30</sup> *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; Las Casas, 1957, vol. 5, p.136.

la brutalidad violenta con la que los modernos europeos han destruidos estas “ininitas gentes”:

“Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos [y no lo son en los hechos], en extirpar y raer **d ela hjaz** de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras, La otra, después que han muerto todo los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad<sup>31</sup>, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas”<sup>32</sup>.

En 1537 –un siglo antes de *El discurso del método* de Descartes<sup>33</sup> - escribe *De unico modo* (Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión), con la cual obra en mano emprendió la predicación pacífica, con los pueblos indígenas que recibirán el nombre de Vera Paz en Guatemala. Lo que más llama la atención de la parte del libro que nos ha llegado (solo los capítulos quinto al séptimo)<sup>34</sup> es la potencia del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía que debía contar en la ciudad de Guatemala en ese momento. Es una impresionante obra intelectual. Con precisa lógica, con increíble conocimiento del texto semita, de la tradición griega y latina de los Padres de la Iglesia y de la filosofía latino-medieval, con imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día sería de envidiar en un prolijo y prolifero escritor. Tenía Bartolomé 53 años, una población de conquistadores en contra, y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como iguales. Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político, y de crítica certera de la guerra justa en la Modernidad (desde la conquista de América latina, que anticipa a la conquista de América del Norte, del Africa y el Asia, de las guerras coloniales hasta la guerra del Golfo o de Afganistán o Irak en nuestros días). Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esa obra cumbre del pensamiento latinoamericano.

El argumento central es filosóficamente formulado de la siguiente manera:

“El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Véase que Bartolomé está describiendo al “dialéctica del señor y del esclavo”.

<sup>32</sup> *Brevísima relación*; p. 137.

<sup>33</sup> Descartes fundamentará la ontología *moderna* en el abstracto y solipsista *ego cogito*. Bartolomé en cambio fundamenta la *crítica* ética-política de dicha ontología desde la responsabilidad por el Otro, al que debe argumentos para demostrar la propia pretensión de verdad.

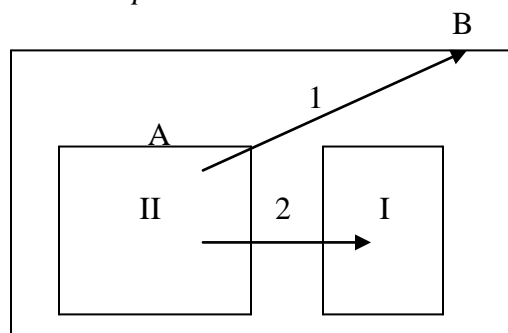
<sup>34</sup> Que completan 478 en la edición mexicana de 1942.

<sup>35</sup> *Del único modo*, cap. 5, 3; Las Casas, 1942, p. 81.

Aceptar como verdadero lo que dice el Otro significa un acto práctico, de fe en el Otro que me dice algo verdadero, y esto “porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [...]. Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende”<sup>36</sup>. Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso recomendó por ello “estudiar la naturaleza y principios de la retórica”<sup>37</sup>. Es decir, el *único modo* de atraer a los miembros de una cultura extraña a una doctrina para ellos desconocida es, aplicando el arte de convencer (por “un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y *suavemente atractivo* en relación con la voluntad”<sup>38</sup>), contar con la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar las razones racionalmente. Es evidente que el temor, el castigo, el uso de las armas y la guerra son los medios más alejados de una tal justificación.

Bartolomé tiene claridad de que la imposición de una teoría al Otro por la fuerza, por las armas, era la mera expansión de “lo Mismo” como “lo mismo”. Era la inclusión dialéctica del Otro en un mundo extraño y como instrumento, como alienado<sup>39</sup>.

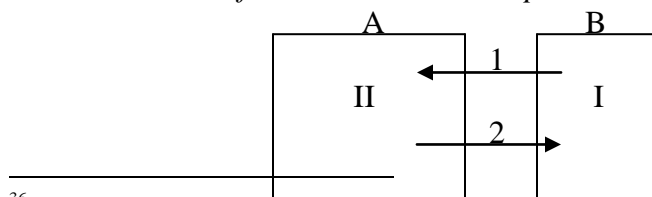
#### *Movimiento violento de expansión de la Modernidad*



*Aclaraciones al esquema:* I. Mundo indígena. II. Mundo moderno europeo. A. Horizonte ontológico europeo. B. Horizonte de la inclusión del Otro en el proyecto colonial moderno. 1. Acto violento de la expansión moderna (la conquista). 2. Dominación del moderno sobre el mundo periférico.

Por el contrario, Las Casas se propone un doble acto de fe: a) en el Otro como otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en su interpelación no hay posibilidad de acuerdo racional ético), y b) en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo exige por su parte del Otro también un acto de fe. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte *voluntariamente* las razones que se que le proponen.

#### *Movimiento de la fe en el Otro como responsabilidad por el Otro*



<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 5; p.94.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 32; pp. 303-304.

<sup>39</sup> Véase esta cuestión en mi obra Dussel, 1983, pp. 295ss.

---

*Aclaraciones al esquema:* I. Mundo de Las Casas. II. Mundo indígena. A. Horizonte ontológico. B. Alteridad del Otro. 1. Interpelación del Otro. 2. Fe en su verdad probada por razones y por “suave moción de la voluntad”<sup>40</sup> a partir del ejemplo de vida.

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adoctrinar a los mayas, parte, después de muchas luchas la España y logra la promulgación de las *Leyes Nuevas* de 1542, en donde se suprimían paulatinamente las “encomiendas” en todas las Indias. Son épocas de muchos escritos en defensa del indio. Es nombrado obispo de Chiapas, pero debe renunciar poco después ante la violencia de los conquistadores (no sólo contra los mayas, sino igualmente contra el obispo).

Desde 1547 se instala en España, atravesando todavía varias veces el Océano. Es allí que redacta muchas de sus obras maduras. En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, el primer debate público y central filosófico de la Modernidad. La perenne pregunta será: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la práctica moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista articulado al colonialismo) la Modernidad *nunca más* se preguntará por este derecho a la dominación de la periferia, hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas*. Toda la filosofía moderna posterior se desarrollará teniendo como supuesto y oculto la imposibilidad *racional* de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga el *hecho* incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre dicha dominación. La primera filosofía moderna de la Modernidad temprana tenía todavía conciencia de la injusticia cometida y refutó su legitimidad.

Queremos por ello volver sobre dos argumentos racionales que prueban la injusticia de la expansión colonial de la Modernidad. Refutando que la falsedad de sus ídolos pudiera ser causa de guerra para exterminarlo, Bartolomé argumenta así:

“Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener [...] que, al adorar sus ídolos, *adoran al verdadero Dios* [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...]; están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todo los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes”<sup>41</sup>.

Este texto muestra muchos niveles filosóficos a analizar. Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad (ya que desde su perspectiva “adoran al verdadero Dios”), lo que no quiere decir que el mismo Las Casas no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es “errónea conciencia”). Las Casas otorga

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, cal. 5, 1; p.65.

<sup>41</sup> Las Casas, 1989, p. 168.

dicha pretensión a los indios porque no han recibido “creíbles y convincentes argumentos”. Y como no lo han recibido tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa<sup>42</sup>. Es decir, se invierte la prueba. No es que su “barbarie” justifique que se les haga guerra justa, sino que, por tener “dioses verdaderos” (mientras no se pruebe lo contrario), son ellos los que tienen motivos a hacer una guerra justa contra los europeos modernos invasores.

El argumento llega al paroxismo al enfrentar la objeción más difícil que propone Ginés de Sepúlveda, quién justifica la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas. Las Casas razona de la siguiente manera:

“[Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle en sacrificio las mejores cosas [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar que cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera [...]. La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben* inmolar incluso víctimas humanas al Dios, verdadero o falso, *considerado como verdadero*, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos”<sup>43</sup>

De nuevo puede verse, como siempre, que al otorgar al Otro la pretensión de verdad (“falso, considerado [por ellos, mientras no se pruebe lo contrario,] como verdadero”). Llega Bartolomé así a lo que podríamos llamar “el máximo de conciencia *crítica* posible para un europeo en Indias” –que no es todavía la conciencia *crítica* del mismo indio oprimido-, y es tan original el argumento, que confiesa después que “tuve y probé muchas conclusiones que antes de mi *nunca hombre osó tocar o escribir*, y una de ellas fue no ser contra la ley ni razón natural [...] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio”<sup>44</sup>. Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar a las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas al considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones (que no han sido refutadas con convincentes argumentos), tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora “guerra justa”, contra los españoles.

En filosofía política, además, un siglo antes que T. Hobbes o B. Spinoza, define su posición en favor del derecho del pueblo (en este caso pueblo indio) ante las instituciones vigentes, inclusive el mismo rey, cuando no se cumplen las condiciones de la legitimidad ni se respeta la libertad de los miembros de la república. En ocasión de que los encomenderos del Perú deseaban pagar un tributo al rey para prácticamente apropiarse para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia*

<sup>42</sup> Si aplicamos tan clara doctrina al caso de la conquista de Nueva Inglaterra, y de allí en adelante hasta en la actual Guerra de Irak podrá entenderse que los patriotas que defienden su tierra están justificados por el argumento lascasiano. Véase Dussel, 2007c, p. 299.

<sup>43</sup> Las Casas, 1989, pp. 155-156, 157 y 160.

<sup>44</sup> Carta a los dominicos de Guatemala de 1563; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 471.

*potestate*, que debe relacionarse a *De thesauris* y al *Tratado de las doce dudas*. En la primera de dichas obras nos dice:

“Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república, en perjuicio o detrimento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensu*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho [...] Nadie puede legítimamente (*legitime*) [...] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*) serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre puede tener”<sup>45</sup>.

Esto atentaba contra la pretensión del rey de ejercer un poder absoluto. Las Casas tiene claro que la sede del poder reside en el pueblo, entre los súbditos (no sólo entre los Reynos que firmaban el pacto con el rey o la reina de Castilla), y por ello la legitimidad de las decisiones políticas se fundaban en el previo consenso del pueblo. Estamos en el primer siglo de la Modernidad temprana, antes que se consolide como obvio y universal el mito de la Modernidad europea como civilización que ejerce el poder universal sobre las colonias y el globo (el *ius gentium europeum* de Carl Schmitt) definitivamente fetichizado en la *Filosofía del derecho* de Hegel<sup>46</sup>. Explica Bartolomé de Las Casas:

“Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señorías. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio”<sup>47</sup>.

Que el pontífice romano o los reyes hispánicos, bajo la obligación de “la predicación del evangelio”, se otorgaban un “derecho sobre las cosas (*iure in re*)”<sup>48</sup> –sobre los indios–, Bartolomé nuevamente anota que dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indígenas (como “derecho a las cosas” [*ius ad rem*]) para operar *in actu*, y como no ha existido tal consentimiento la conquista es ilegítima. Por lo que concluye de manera certera:

“Es obligado pues el rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Gayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder”<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *De regia potestate*, § 8; Las Casas, 1969, pp. 47 y 49.

<sup>46</sup> Véase Dussel, 2007, § 10.3; pp. 380ss.

<sup>47</sup> *Tratado de las doce dudas*, Primer principio; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 492.

<sup>48</sup> *De Thesauris* (Las Casas, 1958, p. 101.

<sup>49</sup> *De Thesauris*, p. 218.

Se trata de la obra más argumentada racionalmente del comienzo de la Modernidad, de la primera filosofía *moderna*, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna. Se trata, como hemos intentado probar, del *primer anti-discurso de la Modernidad* (anti-discurso él mismo filosófico y moderno), dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes.

El anti-discurso filosófico crítico de Las Casas será usado por los rebeldes de los Países Bajos para emanciparse de España a comienzo del siglo XVII; nuevamente será releído en la revolución norteamericana, en la independencia de las colonias latinoamericanas en el 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente su filosofía irradiará hasta el presente.

### *Nuevos desarrollos de la primera filosofía de la Modernidad*

El impacto de la invasión moderna de América, de la expansión de Europa en el occidente del Atlántico, produjo una crisis el antiguo paradigma filosófico, pero sin todavía formular otro *enteramente nuevo* –como lo intentará, partiendo de los desarrollos del siglo XVI, René Descartes-. Debe indicarse que la producción filosófica del siglo XVI en España y Portugal estaba diariamente articulado a los acontecimientos atlánticos, a la apertura de Europa al mundo. La Península Ibérica era el territorio europeo que vivía la efervescencia de los descubrimientos inesperados. Llegaban noticias permanentemente de las provincias de ultramar, de América hispana y Filipinas para España; de Brasil, Africa y Asia para Portugal. Los profesores universitarios de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga (que desde 1581, por la unidad de Portugal y España funcionaban como un solo sistema universitario) tenían alumnos que provenían de esos territorios o partirían a ellos, y los temas relacionados a esos mundos les eran inquietantes y conocidos. Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal *experiencia mundial*. La segunda escolástica, así llamada, no era un simple repetir lo ya dicho en la Edad Media latina. La irrupción en las universidades de una Orden religiosa completamente *moderna*, pero no simplemente por estar influenciada por la Modernidad sino por ser una de las causas intrínsecas de ella misma<sup>50</sup>, los jesuitas, impulsan a los primeros pasos de una filosofía moderna en Europa.

Interesa a una historia de la filosofía latinoamericana el pensamiento filosófico de la nueva Orden *moderna* de los Jesuitas, fundada en 1539, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había establecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión el orden establecido. Se situaron, en cambio, a partir de las dos razas “puras” del continente: los criollos (hijos de españoles nacidos en América) y los pueblos originarios amerindios. Las razas, como ha probado Aníbal Quijano, era el modo habitual clasificador social en la Modernidad temprana. El mestizo y la raza africana no tenían la misma dignidad. Por ello, en los colegios y en las haciendas jesuitas

---

<sup>50</sup> Si R. Descartes pasa por ser el filósofo moderno que impone un nuevo *modelo* o *paradigma* filosófico, no debe olvidarse que fue alumno de los jesuitas) en La Flèche, y fue discípulo de los problemas del método que se enseñaban en dicha escuela, como veremos. Estudió lógica desde 1610 en la llamada *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (véase la diversas a este filósofo en esta obra), y su primer lectura filosófica fue las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez. Los jesuitas fueron fundados en 1539 y rápidamente llegan a tener casi el monopolio de la enseñanza de la filosofía en Europa, porque el protestantismo se inclinaba a dar mayor importancia a la teología exclusivamente.

había esclavos africanos que trabajaban para lograr beneficios que se invertían en las misiones de indios.

Josué de Acosta será un intelectual de la primera hora de los jesuitas en Perú.

Por su parte en la Península ibérica hubo un desarrollo simultáneo, porque en los hechos la América ibérica colonial y la España y el Portugal metropolitanas formaban un mundo filosófico que se influenciarán de manera continua y mutuamente. Veamos algunos de esos grandes maestros de la filosofía de la primera Modernidad temprana, que abrirán el camino a la *segunda* Modernidad temprana (la de Ámsterdam de Descartes y Spinoza, hispanos o sefarditas en muchos aspectos).

No puede dejarse de lado a Pedro de Fonseca (1528-1597), como uno de los creadores en Portugal de la llamada *escolástica barroca* (1550-1660)<sup>51</sup>. De 1548 a 1551 estudió en Coimbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* es su obra más famosa. Sus obras fueron publicadas, con repetidas ediciones (hasta 36 ediciones su comentario a la Metafísica), en Lyon, Coimbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo. Pero aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas (entre ellos Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes, Manuel de Góis y otros) que se propuso modificar completamente la exposición de la filosofía, de manera más pedagógica, incorporando los descubrimientos recientes, criticando los métodos antiguos e innovando en todas las materias. El curso comenzó a editarse en 1592, fueron ocho volúmenes que se terminaron en 1606, bajo el título de *Comentarii Collegii Conimbricensis*, texto imprescindible para los estudiosos de la filosofía en toda Europa (Descartes o Leibniz, por ejemplo, alabaron su consistencia).

Por su parte Francisco Suárez (1548-1617), de la misma Orden y con el mismo impulso renovador, dio remate a la obra de sus predecesores. Fue profesor en Salamanca desde 1570, y también en Coimbra y en Roma. Sus *Disputationes Metaphysicae* (1597) puede considerarse la primera ontología moderna. Dejó de lado el modo de exposición de los *Comentarios* a Aristóteles, y por vez primera expuso un libro sistemático que marcarán a todas las ontologías posteriores (de Baumgarten, Ch. Wolff –y por su intermedio a Kant-, Leibniz, A. Schopenhauer, hasta M. Heidegger o X. Zubiri). Tuvo un ejemplar espíritu de independencia, usó los grandes maestros filósofos pero no se atuvo nunca a uno solo de ellos. Después de Aristóteles y Tomás de Aquino, fue Duns Escoto el que más lo inspira. La obra tiene un orden sistemático. En las 21 primeras *Disputas*, trata de la ontología

Por su influencia sobre R. Descartes, y por su originalidad, habría que nombrar a Francisco Sánchez (1551-1623), pensador portugués, que escribió una obra innovadora *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*), aparecida en Lyon en 1581, reeditada en Frankfurt en 1628, de donde quizá Descartes pudo tomar algunas ideas para su obra cumbre. Se proponía llegar por la duda a una certeza fundamental. La ciencia fundamental es la que puede probar que *nihil scimus* (nada sabemos): “Quod magis cogito, magis dubito” (cuando más pienso, más dudo). El desarrollo posterior de una tal ciencia debía ser, primero, *Methodus sciende* (El método de conocer), después: *Examen rerum* (la observación de las cosas); en tercer lugar: *De essentia rerum* (la esencia de las cosas).

---

<sup>51</sup> Véase Ferrater Mora, 1963. La *segunda escolástica* en su sentido más tradicional se inaugura con la obra de Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicum* (1648), que de todas maneras tiene todavía una claridad y profundidad excepcional, que irá decayendo con el pasar de las décadas.

Por ello, aunque “scientia est rei perfecta cognitio” (la ciencia es el conocimiento perfecto de la cosa), en realidad nunca se alcanza.

De la misma manera Gómez Pereira, judío sefardita converso nacido en Medina del Campo escribió una obra científico autobiográfica (como *El discurso del método*), siendo famoso médico y filósofo que estudió en Salamanca, que tiene el extraño título de *Antoniana Margarita, opus nempe phusicis, medicis ac theologis...*, donde leemos, después de poner en duda como los nominalistas todas las certezas, aquello de: “Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum” (Conozco que conozco algo, y el que es capaz de conocer algo, luego yo soy)<sup>52</sup>. En el ambiente filosófico del siglo XVI un cierto escepticismo de lo antiguo abría las puertas al nuevo paradigma filosófico de la Modernidad del siglo XVII. En realidad todas esas expresiones de conciencia de sí (o autoconciencia) se referían en último término a un texto clásico de Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, en el cual se inspirará Agustín de Hipona y posteriormente entre otros R. Descartes:

“El que ve siente (*aisthánetai*)<sup>53</sup> que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas sentimos (*aisthanómenon*) lo que operamos. Por ello podemos sentir (*aisthanómeth'*) que sentimos (*aisthanómetha*) y conocer (*noômen*) que conocemos. Pero sentimos y pensamos porque somos, porque ser (*eînai*) es sentir y pensar”<sup>54</sup>.

La influencia de estos autores en la Europa central y en los Países Bajos fue determinante al comienzo del siglo XVII. Ellos rompieron la estructura del antiguo paradigma (árabe-latino del medievo)

## Bibliografía

- Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.  
 Bueno, Francisco, 2005, *Los judíos de Sefarad*, Ediciones Miguel Sánchez, Granada.  
 Cayota, Mario, 1990, *Siembras entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentistas, una alternativa a la conquista, ¿?*, Montevideo.
- Dussel, E., 1977, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca.  
 Dussel, E., 1983, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca; *Introducción General*, vol. I/1.  
 Dussel, E., 1992, 1492. *El encubrimiento del Otro*, Nueva Utopía, Madrid (trad. ingl. *The Invention of the Americas. The Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Continuum Publishing, New York, 1995).  
 Dussel, E., 2006, *20 tesis de política, Siglo XXI*, México.  
 Dussel, E., 2007, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.  
 Dussel, E., 2007b, *Las metáforas teológicas de Marx*, El perro y la rana, Caracas.  
 Dussel, E., 2007c, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid-México.  
 Fernández de Navarrete, Martín, 1825, *Colección de los viajes y descubrimientos, ¿?*, Madrid, vol. 2.

<sup>52</sup> Véase Bueno, 2005, p.328.

<sup>53</sup> Es un acto se la “sensibilidad” para el Estagirita, y hoy igualmente para A. Damasio, quien recuerda que el *cogito* es un “feeling” (Damasio, , p. ).

<sup>54</sup> *EN*, IX, 9, 1170 a 29-34. Esta autoconciencia de los actos humanos era denominada por los estoicos *synaísthesis* (J. V. Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta* (Stuttgart, 1964), vol. 2, pp. 773-911), llamado por Cicerón *tactus interior*. Es toda la cuestión de las “hight self consciousness” de Edelman

Ferrater Mora, José, 1963, "Suárez et la philosophie moderne", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68, 1.

Frank, André Gunder, 1990, "A theoretical introduction to 5000 years of World System history", en *Review* (Binghamton), 13 (2), pp. 155-248.

Ginés de Sepúlveda, 1967, *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*, FCE, México.

Las Casas, Bartolomé de, 1957, *Obras escogidas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, vol. 1-5.

Las Casas, B. de, 1942, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México.

Las Casas, B. de, 1954, *De Thesauris*, CSIC, Madrid.

Las Casas, B. de, 1969, *De regia Potestate o Derecho a la Autodeterminación*, CSIC, Madrid.

Las Casas, B. de, 1989, *Apología*, Alianza, Madrid.

Mayor, Juan, 1510, *In Secundam Sententiarum*, ¿?, ¿?.

Mendieta, Jerónimo de, ¿???, *Historia eclesiástica indiana*, ¿?, ¿?

Montaigne, M. de, 1967, *Oeuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, Paris.

Phelan, John, 1956, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Universidad of California Press, Berkeley.

*Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, 1943, Consejo de Hispanidad, Madrid, vol. 1.

Schmitt, Carl, 1979, *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes*, CEC, Madrid.

Torquemada, ¿?, ¿?, *La monarquía indiana*, ¿?, ¿? , vol. 1-5.