

EL PRIMER DEBATE FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD

Enrique Dussel

En el siglo XV anterior a 1492, lo que llamamos Europa occidental —latino-germánica— era un mundo periférico y dependiente del mundo islámico —concretamente del imperio otomano desde la toma de Constantinopla en 1453, cuya época clásica la cumplirá Solimán el Magnífico (1520-1566). Europa occidental nunca había sido centro de la historia. La Europa latina a finales del siglo XV se extendía desde Viena, sitiada por los turcos poco después, hasta Granada (en manos musulmanas hasta 1492). Un territorio pequeño con algo más de setenta millones de habitantes (la mitad de lo que 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, Génova, Amalfi y otros puertos italianos—, entrando en contacto con el imperio otomano. Las estepas, que serán rusas, estaban en manos de la Horda Dorada; la región de Irán bajo el poder del imperio safawi; el norte de India bajo el dominio de los Mongoles. 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 al Pacífico; era la única cultura que atravesaba todo el "mundo antiguo". El centro poblacional y comercial más denso del sistema, sin embargo, se encontraba en China y en Indostán. La 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 Siberia. En 1607 el imperio llega a Yenísei, en 1632 a Lena, en 1640 divisan el Pacífico, y luego, al expandirse por Alaska hacia el sur americano limitarán con el virreinato de Nueva España (México).

El otro territorio apto para tal expansión, por el oeste (el *Finis Terrae*), era la península Ibérica. Portugal ya había conquistado Ceuta, en África, en 1415, El Rasaren 1448, Arzila en 1471. Había descubierto las islas Madeiras en 1419, las Azores en 1431, el cabo Bojadores 1434, las islas del Cabo Verde en 1461. Gracias a las carabelas, desde 1441 y con mapas chinos llegados de Venecia (véase Menzies, G., 2003) a la escuela de Enrique el Navegante (1394-1460), los portugueses cruzan el cabo de Buena Esperanza en 1497, desde donde toman contacto con Madagascar, Ormuz, Goa, Sri Lanka, hasta China y Japón. Portugal había abierto a Europa el "Oriente" por el sur del Atlántico, hacia el este.

Pero el Atlántico que origina la Modernidad es el Atlántico occidental tropical, ecuatorial, el Atlántico español desde finales del siglo XV, que se situaba desde Sevilla (en el río Guadalquivir) hasta 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 ha avanzado, conducido por mapas chinos (que habían llegado a América a comienzos del siglo XV), en los

"descubrimientos" por el Atlántico sur-oriental— de Cristóbal Colón (m. 1506) de navegar por el occidente hacia China. En su equivocación (porque pensaba que, según el mapa de 1489 de Henricus Martellius, América del Sur era una cuarta península asiática al sur de China) llega el almirante a unas islas del mar océano próximas a China y a la India, por lo que imagina siempre, hasta su muerte, estar en Asia. Existencialmente Colón nunca estuvo en América —y por lo tanto, nunca tuvo la experiencia consciente de “descubrir” un tal continente. Tampoco la tuvo Américo Vespucio.

Desde 1507, gracias a otros descubrimientos en Norteamérica y en Brasil, se tomó conciencia de que se estaba ante una "cuarta parte" de la tierra, destruyéndose así la antigua "trinidad": Europa (al centro), Asia (al este) y África (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" —completados en 1522 con el regreso de Sebastián el Cano de la expedición iniciada por Magallanes, que demostraba empíricamente la redondez de la tierra—, caía hecha 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". Y nace tal derecho porque antes se ha originado el "mundo moderno" y con él la "filosofía moderna". Entre el "mundo antiguo —el "sistema" de los 5000 años de A. Gunder Frank (Frank, A.G., 1990)— y la formulación explícita del modelo filosófico moderno, se encuentra el siglo XVI, tiempo intermedio en el que se cumple la conquista americana efectuada por España, se consuma la destrucción del antiguo modelo y se enfrenta la nueva problemática, ya moderna, con método escolástico antiguo aunque con modificaciones temáticas. Es decir, se trata de la primera filosofía moderna de la primera modernidad temprana.

La Modernidad como Emancipación

La manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica — 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 Ginés llamará *turditatem* e I. Kant *unmündigkeit*) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XV hasta el XXI) lo esgrime con gran maestría por primera vez Ginés de Sepúlveda (m. 1571), 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), en la que se trataba de entender el estatuto ontológico de los indios, "barbaros" diferentes de los de Grecia, China o el mundo musulmán, respecto de los cuales Montaigne, con profundo sentido crítico, opinaba: "[... a esos caníbales (o caribes) podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón" (de sus reflexiones en "Caníbales", en Montaigne, 1967, p. 208). 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 sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud.

Es una relectura de Aristóteles, el filósofo esclavista griego del 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.

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 de la propia, como cuando Aristóteles declaraba no humanos a los asiáticos y europeos bárbaros, porque "humanos" eran sólo "los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]" (Aristóteles, Política I 1; 1253, pp. 19-20).

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 los bárbaros se civilizaran, 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 (Ginés de Sepúlveda, J., 1967, p. 117).

De manera que las culturas de los imperios azteca o inca no eran para Ginés muestra de alta civilización. Y, por otra parte, 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 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, 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 sumisos de estos bárbaros.

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" (ídem) que los europeos extraían brutalmente de las minas americanas, siendo dicha presencia de los metales preciosos (dinero) la causa de la crisis en el resto de todo el "mundo antiguo" (Asia y África).

Una vez justificada filosófica y argumentativamente la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaba sumido todo el resto de la humanidad no europea, quedaba igualmente probada la justicia de la conquista por la armas, la expoliación del indicado oro y plata, y declarar a los indios "humanos" en abstracto, pero no sus culturas. Europa podía crear una organización política donde el poder residía en la metrópolis que dominaba a las instituciones coloniales, pudiéndoles imponer una religión extranjera de manera dogmática.

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]".

Todo el argumento se fundamentaba 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 [...]". Esa concesión otorgada por la bula Inter Caetera de 1493 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". Es decir, estaba justificada la guerra para rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses, como en México. Veremos la sorprendente respuesta filosófica 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 del plan inicial. Ya no se trataría de trasladar a Amerindia la cultura europea, sino de 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 la total asimilación de las culturas indígenas o a su total extinción o exclusión —que fue lo que de hecho se impuso aproximadamente desde 1564, como veremos.

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 Fiore (+ 1202). 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 Habsburgo 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 Fiore para Europa, Mendieta opinaba que 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 periodo 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 en la que los antiguos pobladores pudieron expresar su maestría, fueron respetadas tanto sus fiestas y sus vestimentas como sus costumbres, autoridades políticas, etc. El proyecto "modernizador" partía de la incorporación de la exterioridad (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.

Juan de Torquemada, en *La monarquía indiana* (Torquemada, 1975), describe con mayor precisión este proyecto. La comunidad se gobernaría a sí misma, elegiría a sus autoridades políticas, religiosas (bajo la conducción de los misioneros), agrícolas, técnicas, etc. En efecto, el uso del hierro transformó todas las artes manuales, desde la fabricación de arados, palas, picos, martillos y otros instrumentos, pasando por la domesticación y el uso de caballos, herraduras, arneses, hasta la escritura fonética de sus lenguas, la producción de pergaminos, papel y tinta; la arquitectura extremadamente avanzada en enormes templos, palacios, puentes, fuentes, y la organización de la seguridad urbana, la impartición de justicia, la organización de archivos, etc. Era una auténtica "república de indios" bajo el poder del emperador (según el proyecto, pero siempre había intromisión de las autoridades menores, municipales, del cabildo, de las 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 primera 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 posteriores al tiempo mismo de su nacimiento. Todo comienza en 1514 en Cuba, en la aldea Sancti Spiritu, tres años antes de que M. Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara El Príncipe. Europa se iba despertando del choque del descubrimiento de todo un Nuevo Mundo cuando Bartolomé inicia ya su crítica de los efectos negativos de ese proceso civilizatorio.

De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé a] refuta 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, y c] demuestra la falsedad de la última causa posible para fundamentar de la violencia de la conquista en cuanto a salvar a las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contrario al derecho natural y desde todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente envuelta en 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 (ordenado en Roma en 1510), y como cura encomendero en Sancti Spiritu, en abril de 1514, donde lee el texto del Ben Sim 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 es un asesino. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar su sangre privarlo del salario debido". Y en texto autobiográfico escribió:

Comenzó a considerar la miseria y servidumbre —recuerda Bartolomé— 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 Indias se cometía.

Y todavía, 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 [sic] 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.

De 1514 a 1523 son años de viajes a España; consejos con Cisneros (regente del reino), con el rey, de preparación para 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), del posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo. La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en 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, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas acerca de su barbarie. En resumen:

Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para demostración de la verdad que es en contrario, se traen y copilan [sic] en este libro [innúmeros ejemplos]. Cuanto 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 [...] (Apologética historia, proemio, Las Casas, B. de, 1957, vol. 3, pp. 3-4).

Todas estas universas [sic] 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 bollicies [sic], que hay en el mundo (Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 136).

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, al ver la brutalidad con la que los modernos europeos han destruido a esas "infinitas 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 de la faz 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, 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 la vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos (Brevísima relación..., p. 137).

En 1537 —un siglo antes de El discurso del método de Descartes—, escribe Del único modo (Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión). Con esa obra en mano emprendió la predicación pacífica de 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 (sólo los capítulos quinto al séptimo) es la potencia del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía con que debió de 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 un imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día sería de envidiar en un prolífico y cuidadoso escritor. Tenía Bartolomé 53 años, una población de conquistadores en contra, y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como a un igual. Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político y crítica certera de la guerra justa en la modernidad (desde la conquista de América Latina —que anticipa la de América del Norte, África y Asia— y 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 (Del único modo, cap. 5, 3, Las Casas, B. de, 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" (ibíd., p. 82). Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso, recomendó por ello "estudiar la naturaleza y principios de la retórica" (ibíd., cap. 5; p. 94). 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 con "un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y suavemente atractivo en relación con la voluntad" (ibíd., pp. 303-304), contar con la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar la 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.

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

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adoctrinar a los mayas, parte después de muchas luchas a España y logra la promulgación de las Leyes nuevas de 1542, en las que 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, pero atravesará todavía varias veces el océano. Es allí donde 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 va a ser: ¿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 un supuesto 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 exterminarlos, 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 estos, matarlos, capturarlos y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra, de acuerdo con el derecho de gentes (Las Casas, B. de 1989, p. 168).

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 Las Casas mismo no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es "errónea conciencia"). Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido "creíbles y convincentes argumentos". Y como no los han recibido, tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas "hasta la posibilidad de una guerra justa." 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 para 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, quien 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 qué 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 (Las Casas, B. de, 1989, pp. 155-156, 157 y 160).

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 a lo que podríamos llamar "el máximo de conciencia crítica posible para un europeo en Indias" —que no es todavía la conciencia crítica del indio oprimido mismo—, y es tan original el argumento que, confiesa después: "[...] tuve y probé muchas conclusiones que antes de mí 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" (Carta a los dominicos de Guatemala de 1563, Las

Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 471). Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de 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 a favor del derecho del pueblo (en este caso del pueblo indio) ante las instituciones vigentes, incluso ante el rey mismo, 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 de Perú deseaban pagar un tributo al rey para prácticamente apropiarse para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia 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 (*libertan 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 (*De regia potestate*, pan. 8; Las Casas, B. de, 1969, pp. 47 y 49).

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 reinos 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 de 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 Cari Schmidt) definitivamente fetichizado en la Filosofía del derecho de Hegel (véase Dussel, 2007, párr. 10.3, pp. 380 ss.). 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 señoríos. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio (Tratado de las doce dudas, primer principio; Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 492).

Cuando se afirma 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*)" (*De thesauris*, Las Casas, B. de, 1958, p. 101) —sobre los indios—, Bartolomé anota de nueva cuenta que dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indios (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 Guayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder (De Thesauris, p. 218).

Se trata de la obra racionalmente más argumentada 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 comienzos del siglo XVII; nuevamente será leído en la revolución norteamericana de emancipación contra Inglaterra; en la independencia de las colonias latinoamericanas de 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 en el paradigma filosófico, pero todavía sin formular de manera explícita otro enteramente nuevo —como lo propondrá, partiendo de los desarrollos del siglo XVI, René Descartes. Debe indicarse que la producción filosófica del siglo XVI en España y Portugal estaba diariamente articulada a los acontecimientos atlánticos, con 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 la América hispana y Filipinas, para España; de Brasil, África y Asia, para Portugal. Los profesores universitarios de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coímbra o Braga (que desde 1581, por la universidad 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 con esos mundos les eran inquietantes y conocidos. Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal experiencia mundial. La llamada segunda escolástica 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 influida por la modernidad sino por ser una de las causas intrínsecas de ella misma, los jesuitas, impulsa 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, llegando a Brasil en 1549 y a Perú en 1566, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había restablecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión el orden vigente establecido de dominación colonial. Se ocuparon, en cambio, de las dos razas "puras" del continente: los criollos (hijos de españoles nacidos en América) y los pueblos originarios amerindios. Como ha probado Aníbal Quijano, era el modo habitual clasificatorio 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 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, la Península Ibérica tuvo un desarrollo simultáneo, porque en los hechos la América ibérica colonial y España y Portugal metropolitanos formaban un mundo filosófico que se influía 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 del Ámsterdam de Descartes y Spinoza, hispano o sefardita en muchos aspectos).

No puede dejarse de lado a Pedro de Fonseca (1528-1597), que fue uno de los creadores, en Portugal, de la llamada escolástica barroca (1550-1660). De 1548 a 1551 estudió en Coímbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los Comentarios a la Metafísica de Aristóteles es su obra más famosa. Sus escritos fueron publicados, en repetidas ediciones (hasta 36 veces sus comentarios a la Metafísica), en Lyon, Coímbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo. Pero aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas (entre los que se encontraban Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes y Manuel de Góis) 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 concluyeron 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 Coímbra y 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 marcará a todas las ontologías posteriores (la de Baumgarten, Ch. Wolff —y, por su intermedio, Kant—, Leibniz, A. Schopenhauer, hasta M. Heidegger o X. Zubiri). Tuvo un ejemplar espíritu de independencia, usó a 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 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). 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 un famoso médico y filósofo que estudió en Salamanca, que tiene el extraño título de Antoniana Margarita, opus nempe phvsicis, 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) (véase Bueno, R, 2005, p. 328). En el ambiente filosófico del siglo XVI un cierto escepticismo de lo antiguo abrió 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: la Ética a Nicómaco, en el cual se inspirarán Agustín de Hipona y, posteriormente, entre otros, René Descartes:

El que ve siente (aisthánetai) que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas sentimos (aistha-nómenon) lo que operamos. Por ello podemos sentir (aisthanómeth) que sentimos (aisthanórnetha) y conocer (noómen) que conocemos. Pero sentimos y pensamos porque somos, porque ser (einai) es sentir y pensar.

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).