



Historia de las Ideas

DIVERSIDAD Y RECONOCIMIENTO: PARA UNA REVISIÓN DEL HUMANISMO. PICO DELLA MIRÁNDOLA Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Adriana Arpini.

Doctora en Filosofía, Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Investigadora del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), CONICET, Mendoza, Argentina. E-mail: aarpini@mendoza-conicet.gov.ar

Resumen

Dirigimos la atención, por una parte, hacia uno de los textos que ha sido considerado como el *manifiesto* mismo del Renacimiento, nos referimos al *Discurso sobre la dignidad del hombre*, escrito por Pico della Mirándola en 1486; y por otra parte, consideramos la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, colegida por el Obispo don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la orden de Sancto Domingo, publicada en 1552. Lo hacemos con el propósito de revisar críticamente algunos rasgos característicos del Humanismo, en la dinámica de su emergencia, a partir de condiciones socio-históricas diferentes, complejas y conflictivas. Nuestro interés se apoya en la sospecha de que el problema del humanismo se pone a foco cuando la cuestión se desplaza del objeto –el humanismo– hacia el sujeto que hace la pregunta por el hombre. Ello permite desentrañar los modos –más o menos auténticos– de constitución de una determinada forma de subjetividad y de reconocimiento de la diversidad atravesada por las contradicciones propias del surgimiento de la modernidad. Procuramos con ello encontrar pistas para futuros estudios acerca del humanismo nuestroamericano del siglo XX.

Descriptor: Humanismo, reconocimiento, diversidad, autonomía, igualdad.

Introducción

Con el término “Humanismo” se designa al primero y más amplio de los movimientos intelectuales que caracterizan el pensamiento en la etapa del Renacimiento. En efecto, desde el siglo XIV la expresión *studia humanitatis* comenzó a utilizarse para señalar un conjunto orgánico de disciplinas que se ocupan del hombre en lo que tiene de más específico, elevado y creador. Tales disciplinas –gramática, retórica, poesía, historia, filosofía moral– fueron consideradas las más adecuadas para la formación espiritual de los hombres. El estudio de la sabiduría clásica y la voluntad de restaurarla y entenderla en su forma auténtica se explicaban en función de su capacidad para formar al hombre como tal.¹

Sin embargo, los rasgos característicos del humanismo clasicista –por una parte la exaltación de lo humano que por su dignidad merece ser cultivado, por otra parte, la convicción de que tal cultivo se logra por medio de las letras clásicas en virtud de su carácter ejemplar– no son insecundibles. Antes bien, como ha sugerido José Luis Aranguren, es posible la afirmación de la dignidad humana como tarea ilimitada en el marco de una concepción de la historia abierta a lo inédito, a la diversidad, al reconocimiento de la alteridad.²

Aunque el significado actual del término no coincida exactamente con el que tuvo en su origen renacentista, es posible reconocer ciertas marcas comunes a los humanistas de todos los tiempos. En este sentido, Tzvetan Todorov considera que el Humanismo se caracteriza por tres rasgos básicos: la *autonomía del yo*, la *finalidad del tú*, la *universalidad de los ellos*; esto es, “Yo debo ser la fuente de mi acción, tú debes ser su objetivo, ellos pertenecen todos a la misma especie humana. Estas tres características (que Kant denominó las tres ‘fórmulas de una y misma ley’) no siempre se encuentran juntas (...) Pero sólo la reunión de las tres constituye verdaderamente el pensamiento humanista”.³

Así entendido, el humanismo se esfuerza por responder ciertas preguntas: ¿cómo son los hombres?, ¿cómo deben ser en cuanto a su dignidad?, ¿cuál es el modo de convivencia social u organización política que privilegia el ejercicio de la autonomía? Es, por tanto, a la vez una antropología, una moral y una política. Como antropología supone un estudio acerca de la subjetividad, es decir, una reflexión sobre las condiciones y las prácticas, materiales y

¹ Cfr. Colomer, Eusebi, (1997): *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Akal.

² Cfr. Aranguren, José Luis, Rene Grousset et al. (1957), *Hacia un nuevo humanismo*. Madrid, Guadarrama.

³ Todorov, Tzvetan (1999), *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona, Paidós, p.54.

simbólicas, a través de las cuales o en oposición a las cuales emergen formas concretas, singulares y/o colectivas, de afirmación del/los sujeto/s. Como moral implica un análisis de los modos de entablarse las relaciones consigo mismo y con los otros, es decir, de las formas de autoafirmación y de reconocimiento de la diversidad. En tanto política involucra una investigación acerca de las estrategias de organización y de transformación de la “gramática social”, según un criterio que favorezca la integración de lo diverso y la afirmación más plena de los sujetos.

Nos interesa dirigir la atención, por una parte, hacia uno de los textos que ha sido considerado como el *manifiesto* mismo del humanismo renacentista, nos referimos al *Discurso sobre la Dignidad del Hombre* escrito por Pico della Mirándola en 1486. Por otra parte, consideramos la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias colegida por el Obispo don Fray Bartolomé de Las Casas o Casaus, de la Orden de Sancto Domingo*, publicada en 1552. Lo hacemos con el propósito de esclarecer los rasgos constitutivos del Humanismo en la dinámica de su emergencia a partir de condiciones socio-históricas complejas. Nuestro interés surge de una sospecha que se pone a foco al desplazar la cuestión desde el objeto considerado –el humanismo– hacia el sujeto que se pregunta por el hombre. Es decir, nos interesa la respuesta que Pico y Bartolomé, cada uno desde situaciones específicas, dan a la pregunta ¿qué es el hombre? por cuanto nos permite desentrañar formas de constitución de subjetividad y de reconocimiento de la diversidad, en circunstancias socio-históricas particulares, atravesadas por las tensiones propias del surgimiento de la modernidad. Consideramos, además, que los conflictos y tensiones de nuestra circunstancia actual plantean un desafío de envergadura semejante al que enfrentaron el mirandolano y el indiano; el cual consiste en replantear la pregunta por el hombre, no para iniciar una nueva búsqueda de sus rasgos esenciales o del modo de consumir la referencia del ser, antes bien para descubrir el plexo de conexiones que hacen posible formas de auto y heterorreconocimiento a partir de las cuales se teje la trama de la subjetividad. Conviene aclarar que no usamos el término “subjetividad” con intención de restablecer la idea de sujeto racional que, tal como surge de la meditación cartesiana, domina la escena durante la modernidad. Tampoco para referirnos a la dimensión interior, más o menos inconsciente, del hombre habitada por los afectos, deseos, voliciones, y contrapuesta a lo social e histórico. Al contrario, aludimos a las condiciones materiales y simbólicas en las que emergen y se afirman formas concretas, singulares y colectivas, de subjetividad. En otras palabras entendemos al sujeto, como individuo o como grupo social,

desde la empiricidad de su constitución como tal en la trama conflictiva de su situación concreta, abarcando también aquella dimensión interior.

Pico Della Mirándola y la renovación de los saberes acerca del hombre

Giovanni Pico della Mirándola (1463 – 1494) nació en tierra emiliana, en el castillo de la Mirándola de los Condes de Concordia. Las circunstancias de cuna y crianza así como los rasgos de su personalidad permitieron que llegara a ser uno de los hombres arquetípicos de su época. Hizo estudios en Bolonia, Ferrara, Padua. En 1484 llegó a la ciudad del lirio, Florencia, donde se relacionó con los eruditos que frecuentaban el círculo de Lorenzo de Medici. En los últimos treinta años del siglo XV, esa ciudad –como otras en Italia y en Europa– vivió una situación social, económica y política de crisis: padeció una peste, una crisis económica que culminó con la devaluación del florín de oro (la moneda europea más firme de la época) a una quinta parte de su valor nominal, se desestabilizó de la red de filiales extranjeras de los Medici, se produjo una conmoción política cuyo epicentro fue la conjuración de los Pazzi, seguida de la guerra de Ferrara. Sin embargo no se trataba sólo de un cambio en determinados elementos dentro del sistema, sino que el completo modo de vida comenzó a resquebrajarse, dejando paso a otro que manifestaba con creciente claridad las contradicciones del naciente capitalismo; el cual venía acompañado de un nuevo elenco de tensiones, angustias y expectativas.

En circunstancias como estas, comenzó a profundizarse un cambio en la actitud del hombre hacia el mundo y hacia sí mismo que, en el transcurso de la modernidad, llegó a configurar lo que hoy conocemos como *paradigma de la razón subjetiva*. El hombre devino el centro de las preocupaciones gnoseológicas, axiológicas y estéticas: considerado como uno de los fenómenos de la naturaleza pudo ser escudriñado con el instrumental que proveía el nuevo método científico; examinado en aquello por lo que se singulariza y diferencia de los demás seres naturales, se planteó el problema de su valor intrínseco; por uno u otro motivo, o mejor por ambos a la vez, fue tema privilegiado de la representación artística. Se ha dado en llamar *giro antropológico* a todo este movimiento cultural y social que, en los inicios de la modernidad, reorienta las miradas y el saber hacia el hombre.

El ambiente intelectual de la época se caracterizaba por la inquietud, el desconcierto y la crisis institucional, puesto que los interrogantes más acuciantes, surgidos del *giro antropológico*, no encontraban eco en los claustros universitarios. El movimiento de renovación filosófica, del que participó activamente Pico, no se limitaba a propugnar la preeminencia de una disciplina

sobre otra o a impugnar una determinada tradición filosófica. Lo que los humanistas rechazaban era el uso que la escolástica reciente había hecho de las perspectivas aristotélicas, platónicas y neoplatónicas. La innovación consistió no tanto en introducir nuevas categorías o instrumentos conceptuales, sino más bien en utilizarlos de manera diferente e integrar otras perspectivas como las caldeas o hebreas. Todo este movimiento de innovación se hizo posible en virtud de un enfoque diferente de la realidad que, movilizado por nuevos intereses, favoreció el surgimiento de metodologías de interpretación novedosas.⁴

Efectivamente, en Pico della Mirándola confluyen diversas tendencias: platonismo, neoplatonismo, aristotelismo, teologías cristianas, tendencias místicas y cabalísticas. Su objetivo es mostrar la convergencia de la filosofía platónica y la aristotélica, así como la unidad de los fundamentos de la filosofía griega y la teología cristiana. En sus escritos desborda los límites metodológicos y doctrinales impuestos a la exégesis por la corriente especulativa y el averroísmo. La primera, heredera de Tomás de Aquino y Duns Scoto, se refugiaba en aspectos puramente formales y técnicos de la discusión escolástica descartando otros posibles métodos y enfoques. La segunda, continuando la tradición del averroísmo latino acentuaba la separación entre filosofía y teología y consideraba al hombre como culminación del mundo natural pero indiferenciado respecto de éste. En sus interpretaciones Pico apeló a la mayoría de las corrientes filosóficas y teológicas conocidas en el siglo XV, llegando a plantear una nueva relación entre la naturaleza creada y el hombre, y entre éste y Dios. Todo lo cual concluye en una nueva concepción de la filosofía.

Desde la perspectiva del mirandolano, toda filosofía puede reclamar su validez, más allá de posiciones dogmáticas, pues ciertas verdades son comunes a toda auténtica filosofía y a toda religión. La búsqueda de la sabiduría exige formas rigurosas de argumentación filosófica, aun cuando sea traducida por los hombres en diversos “lenguajes”. Esto es que las distintas doctrinas filosóficas muestran la verdad desde una perspectiva más o menos limitada. Esta convicción unida a la experiencia, recogida durante su estancia en París, sobre el valor de la polémica abierta para favorecer tanto la renovación como la convergencia de las ideas, impulsan el plan de renovación filosófica que Pico se propone llevar adelante. Dicho plan consiste en la revisión de las principales tesis filosóficas a través de una disputa pública que, dirigida por él, tendría lugar en Roma, con la finalidad de acordar y sistematizar una síntesis

⁴Cfr. Ruiz Díaz, Adolfo (1972): “Estudio preliminar”, en: Pico della Mirándola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Mendoza, Revista de Literaturas Modernas, Anejo II, FFyL, Universidad Nacional de Cuyo; y Magnavacca, Silvia (1998): “Estudio Preliminar”, en: Giovanni Pico della Mirándola, *Heptaplus*. Buenos Aires, Colección de libros raros, olvidados y curiosos, FFyL, Universidad de Buenos Aires.

de los datos provenientes de las diversas corrientes de pensamiento. Dado que el contraste más profundo es el que se presenta entre la tradición aristotélica y la platónica, Pico concibe la posibilidad de alcanzar la *concordia* entre ellas. Sin embargo en la redacción definitiva de las 900 Tesis o Conclusiones –que servirían de base para el debate– abarca la totalidad de las tradiciones de pensamiento que habían mantenido su vigencia hasta ese momento. De modo que su cruzada a favor de la *concordia* involucra una exigencia práctica de colaboración activa en el pensar, con miras a fundar la paz y conquistar lo auténticamente humano. En este sentido la *concordia* no consiste en la unificación por subsunción o sometimiento de las diversas doctrinas en una; sino en la capacidad de reconocer que existen diversos caminos para alcanzar la verdad e, incluso, que ésta se recorta de maneras diferentes según las condiciones que posibilitan la búsqueda. Acertadamente ha dicho Ruiz Díaz que “[E]n los umbrales de la época en que Europa empezará a ejercer su influencia dominante sobre el planeta y en un momento en que el ideal de la antigüedad grecolatina ofrecía la tentación de instaurar una única ejemplaridad humana, Pico entrevé los derechos de la diferencia y esboza un ademán de libertad genuina”.⁵

El *Discurso sobre la Dignidad del Hombre* fue escrito como introducción, a la vez provocadora y justificadora, de la reunión de doctos que debía celebrarse en Roma. Para los letrados y funcionarios de la época no resultaba fácil entender por qué Pico se empeñaba en hacer cuestión pública de unos temas que bien podían resolverse en la intimidad del claustro. Mucho menos se explicaban la necesidad de tomar posición sobre “sutilezas” que podían ofender intereses políticos, económicos o eclesiásticos. Efectivamente, la publicación de las 900 tesis y su debate público implicaba, por parte de un joven de 24 años como Pico, la audacia de cruzar la línea marcada por teólogos con status profesional reconocido por el clero. Pero, sobre todo, una cruzada a favor de la *concordia* entre posiciones doctrinarias y filosóficas diferentes, muchas veces encontradas, no parecía seguir el consejo de la prudencia en un ambiente cargado de tensiones políticas, donde ciertas interpretaciones podían afectar la posición del Papado en el equilibrio de poderes reinante. Como suele suceder en estos casos, el proyecto quedó frustrado a partir de órdenes papales que requerían el arresto de Pico y la condena de las 900 tesis por escandalosas y sospechosas de herejía⁶. Pero ¿cuáles eran los motivos de escándalo y sospecha?

⁵ Ruiz Díaz, Adolfo (1972): “Estudio preliminar”, en: Pico della Mirándola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Mendoza, Revista de Literaturas Modernas, Anejo II, FFyL, Universidad Nacional de Cuyo, p. 8.

⁶ La condena expresa que las *Tesis* “son en parte heréticas, en parte tiene sabor de herejía; algunas escandalosas y ofensivas para los oídos piadosos; la mayoría renovadoras de los errores de los filósofos paganos; otras

Dos son, a nuestro juicio, los motivos principales del escándalo: por una parte, la concepción antropológica que surge de una singular interpretación del *Génesis* y, por otra parte, la propuesta de una renovación en el modo de encarar la búsqueda de la verdad, es decir en la práctica misma del quehacer filosófico. Como veremos, ambos motivos se enlazan y requieren mutuamente.

En efecto, la primera parte del discurso está dedicada a explicar las razones por las que es posible reivindicar para el hombre el privilegio de una admiración ilimitada, “no sólo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos”. Admiración compartida por distintas tradiciones de pensamiento, que se ponen de manifiesto con la mención de Timeo –vertiente griega–, Abdala –vertiente musulmana– y Moisés –vertiente hebrea–. Para explicar las razones de tal admiración, Pico recurre al *Génesis*, focalizando la atención en un dato particular: el orden sucesivo de la creación y el hecho de que el hombre aparezca en último lugar. Este dato había sido interpretado de diversas maneras: Lucrecio veía en ello un signo de que el hombre era lo menos valioso del universo, mientras que Gregorio de Nyssa consideraba que todo el mundo natural debía estar listo para ofrecerlo en obsequio al hombre como a su señor. A diferencia de ambos, Pico expone que después de haberlo creado todo, cuando llega el momento de producir al hombre, no quedan ya arquetipos sobre los cuales modelar la nueva criatura. Dice Pico:

Tomó [Dios] por consiguiente al hombre así constituido, obra de naturaleza indefinida y, habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera: “Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado”. ...

¡Oh suma liberalidad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!⁷

El hombre es, pues, un ser de este mundo y es un mundo para sí; pero no es un elemento más en el engranaje del mundo, es en cierto modo posterior al mundo en cuanto espectador que conoce y valora el conjunto de la creación. En esta condición el hombre se encuentra en cierto modo fuera del mundo y puede contraponerse a él, mas en cuanto ser que vive y actúa

encaminadas a fomentar las pertinencias de los hebreos; muchas, en fin, bajo un cierto color de filosofía natural, quieren favorecer las artes enemigas de la fe católica y del género humano”. (Cfr. Ruiz Díaz, A., 1972, 31)

está comprendido dentro del mundo, limitado por él. Es un ser que al mismo tiempo pertenece a la naturaleza y aspira a elevarse. Ésta es la primera contienda y el primer obstáculo en el camino de la *concordia*. Su superación implica, en primer lugar, que el hombre en cuanto es libre para darse su propio ser, debe crearse su propio destino. Para ello es necesario, en segundo lugar, que se haga consciente de los valores y de la actividad misma de valorar. Y, finalmente, que se reconozca a sí mismo como un valor autónomo cifrado en la potencialidad que surge de su propia indeterminación. Pico encuentra que el único sentido genuino del hombre está en el desarrollo de todas las posibilidades dinámicas que posee en ciernes. Así, el hombre emerge como categoría de valor autónoma en la medida que se pone de manifiesto un desplazamiento: el valor se desplaza del *fin* aspirado –la salvación, en la tradición cristiana– a la *aspiración* del fin y con ello la vida humana adquiere un sentido nuevo.⁸ Esta parte de la reflexión pone de relieve la *autonomía del yo*, uno de los rasgos señalados por Todorov en la caracterización del humanismo.

La *aspiración* del fin es lo que hace del hombre un ser excepcional. Ahora bien, cada hombre tiene en sus manos la posibilidad de realizar o de frustrar esa aspiración, y de hacerlo por caminos diversos. Cualquiera sea el camino de la realización, ella implica avanzar en el sentido de la *concordia*; para lo cual es necesario superar la discordia *en* nosotros mismos y *entre* nosotros y los otros: “tenemos graves luchas internas peores que las guerras civiles” – dice Pico– y “solo la *filosofía moral* podrá tranquilizarlas y componerlas ... la *dialéctica* calmará los desórdenes de la razón ... [L]a *filosofía natural* tranquilizará los conflictos de la opinión y las disensiones que trabajan, dividen y laceran de diversos modos el alma inquieta”. El cultivo de las tres disciplinas, orientadoras del obrar, del raciocinar y del conocer respectivamente, posibilitan la elevación del alma hacia la paz estable que la *teología* proporciona. Sin embargo esas disciplinas no alcanzan sus mejores frutos cuando se las cultiva en completa soledad y, mucho menos, cuando la sabiduría se mide por la ganancia, los premios y recompensas que de ella se obtengan. De ahí el empeño del mirandolano por debatir en público con el propósito de alcanzar el conocimiento y la *concordia* entre las doctrinas.

⁷ Pico della Mirándola, (1972), *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*. Traducción, Estudio Preliminar y Notas de Adolfo Ruiz Díaz. Mendoza, Revista de Literaturas Modernas, Anejo II, FFyL, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 42-43.

⁸ Cfr. Groethuysen, B., (1951), *Antropología filosófica*. Traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, pp. 185-206.

Pico se hace cargo de las objeciones que se le plantean. Estas consisten, por una parte, en desaprobando la iniciativa de debatir en público cuestiones doctas, afirmando que el propósito es hacer bella exhibición de ingenio antes que obtener conocimiento; se cuestiona también la capacidad del mirandolano, por su juventud, para llevar adelante una discusión sobre los misterios más altos de la teología, censurando la audacia de proponer tal discusión. Tampoco aprueban el número de tesis propuestas, porque la cantidad hace superfluo el esfuerzo y evidencia una ambición superior a las fuerzas de que dispone. Las objeciones son contestadas por Pico diciendo:

A cuantos, en primer lugar, critican esta costumbre de discutir en público, no he de decirles muchas cosas, desde el momento que tal culpa, si culpa se la considera, no sólo es común a todos vosotros, doctores eximios, que muchas veces habéis asumido esta tarea no sin suma alabanza y gloria, sino a Platón, a Aristóteles, a todos los filósofos más famosos de todos los tiempos. *Los cuales tenían la convicción de que nada les era más favorable al logro de la verdad que buscaban que el ejercicio continuo y frecuente de la discusión.* ... si me he impuesto una tarea tan gravosa, no ha sido inconsciente de mi debilidad, sino porque sabía que ser vencido en esta suerte de batallas doctrinarias es un provecho ...

Pero en verdad, es inconveniente y harto extraño querer poner un límite a la obra ajena y, como dice Cicerón, querer exigir la mediocridad en aquello que tanto mejor es cuanto mayor sea ...

En efecto, aquellos que se han sumado a una escuela filosófica cualquiera, de Tomás por ejemplo, o de Scoto, que ahora son los que reúnen más adeptos, fundan su doctrina en la discusión de pocas cuestiones. Yo, en cambio, *me he impuesto el principio de no jurar por la palabra de nadie, de frecuentar a todos los maestros de filosofía, de examinar todas las posiciones, de conocer todas las escuelas.* ...

¿De qué valdría además, haber discutido todas las opiniones ajenas, sentándonos al banquete de los sapientes como quien no paga escote *si yo no hubiese aportado nada mío, nada producido y elaborado por nuestro ingenio?*⁹

Estas palabras, con las que Pico se defiende de las acusaciones y reproches que se la habían formulado, contienen toda una concepción acerca de la práctica de la filosofía, una “política de la filosofía”, por cuanto implica liberar la palabra, apoderándose del derecho al discurso, y por tanto, cuestionar la sintaxis de la relación saber/poder vigente.¹⁰ En efecto, se trata en primer lugar de trascender los límites de la institución para discutir, bajo el sol que a todos cobija, los temas más acuciantes del momento, sin caer por ello en una devaluación del saber.

⁹ Pico della Mirándola, (1972): obra citada, pp. 55-59. El subrayado es nuestro.

¹⁰ Cfr. Grisoni, Dominique (compilador) (1982): *Políticas de la filosofía*. Traducción de Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure, México, Fondo de Cultura Económica.

Supone, además distinguir entre el pensamiento doctrinario, encerrado en los estrechos límites de una escuela, y el pensamiento libre, capaz de examinar a fondo las diferentes escuelas, no para escoger una entre ellas, sino para descubrir lo que cada una aporta originalmente al saber. Finalmente, se impone la doble exigencia de exponer tanto el pensamiento de los predecesores, como el que surge de la propia reflexión.

La práctica de la filosofía como diálogo reflexionante requiere el reconocimiento del otro en su diversidad; de no ser así, el diálogo se trueca en imposición del monólogo, como forma única del pensar. Más aún, se trata de reconocer al otro, diverso, sin mengua de su dignidad, como miembro de una y la misma especie humana. Se pone de manifiesto, entonces, lo que Todorov llama *finalidad del tú* y *universalidad de los ellos*, los dos rasgos que completan la caracterización del Humanismo.

En síntesis, el *Discurso sobre la Dignidad del Hombre* señala, en el mismo momento en que comienza a configurarse el saber moderno centrado en la idea de sujeto racional, los antagonismos que le son propios y vislumbra la posibilidad de superarlos mediante una práctica filosófica basada en una decisión axiológica. Tal decisión afirma el valor antropogénico de la autonomía y del diálogo. Actualizar el mensaje del mirandolano es una tarea que en nuestros días, contribuye, según creemos, a ponernos en el camino de la humanización.

El humanismo sustantivo de Bartolomé de las Casas

En el año 1550 tuvo lugar en Valladolid, una intensa polémica en torno a los derechos naturales de los habitantes del Nuevo Mundo, a las justas causas para hacer la guerra a los indios y a la legitimidad de la conquista. Esta polémica estaba inserta en el marco de una larga controversia entre los que, por un lado, eran partidarios de la libertad absoluta de los indios y de una entrada pacífica a las nuevas tierras y los que, por otro lado, apoyaban el mantenimiento de la esclavitud y el dominio despótico y propiciaban el empleo de la fuerza contra los indios del Nuevo Mundo. Sin duda estaban en juego poderosos intereses económicos y políticos que, después de una experiencia de más de medio siglo de conquista, necesitaban ser justificados y legitimados. En un texto clásico sobre el tema, Lewis Hanke ha sostenido que:

“[l]os europeos del siglo XV no dudaban de la exactitud del conocimiento que tenían acerca del mundo, de modo que la aparición de un vasto y desconocido continente al otro lado del océano hizo vacilar su confianza en sí mismos. En forma ingeniosa se trató de demostrar que las Sagradas

Escrituras o las autoridades cristiana predecían ese demoledor acontecimiento ... Si las nuevas tierras podían relacionarse en cierto modo con el mundo que ellos conocían, se podría construir un puente entre lo conocido y lo desconocido”.¹¹

En el centro de las preocupaciones se instaló la cuestión de los aborígenes; ¿qué eran estas criaturas?, ¿de dónde venían?, ¿cuál era su naturaleza?, ¿cómo tratarlas?, ¿serían capaces de recibir la fe cristiana y de incorporarse a la vida civilizada?, ¿qué métodos son los adecuados para ese fin?, ¿la guerra o la persuasión pacífica? Si se lo analiza desde una perspectiva antropológico-filosófica, se advierte que lo que estaba en tela de juicio era el tema nuclear del humanismo, la dignidad humana, referida a los habitantes del Nuevo Mundo.

Entre los que se oponían a los métodos violentos, se destaca la figura del sacerdote dominico Antonio de Montesinos. Ante la persistencia del sistema de encomiendas utilizado por Diego de Colón en La Española, Montesinos pronunció, el domingo de adviento en diciembre de 1511, un sermón en el que formuló la primera protesta importante contra el maltrato a que eran sometidos los indios. El mismo Bartolomé de las Casas lo relata en el capítulo IV de su *Historia de las Indias* con las siguientes palabras:

Llegado el domingo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre fray Antón Montesino, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: *Ego vox clamantis in deserto*. Hecha su introducción y dicho algo de lo que tocaba a la materia del tiempo del Adviento, comenzó a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles desta isla y la ceguera en que vivían; con cuánto peligro andaban de su condenación, no advirtiendo los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos y en ellos morían. ... «Esta voz, dijo él, dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean batizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os

¹¹ Hanke, Lewis (1974): *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Traducción de Marina Orellana, México, SepSetentas, p. 28.

podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo».¹²

Los dichos de Montesinos impactaron profundamente en Las Casas que, a partir de ese momento comienza a replantearse la finalidad y los métodos de la conquista. Bartolomé de Las Casas había llegado por primera vez a La Española en 1502 para administrar una encomienda de indios que pertenecía a su padre. Recién en 1514, pasados más de dos años de haber escuchado el sermón de Montesinos, se convierte a la causa de los indios. Doce veces atravesó el océano para luchar contra quienes justificaban la conquista, la violencia y el sometimiento. En 1519, Las Casas se dirigió a España con el propósito de protestar contra la aprobación dada por el rey para traer indios de otras islas a trabajar en las minas y encomiendas de La Española. En esa ocasión intervino en el debate que, sobre la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, se realizó en Barcelona, presenciado por el emperador Carlos V, en el que tuvo como oponente a Juan Quevedo, obispo de Darién. Allí el indiano rechazó la opinión predominante en el medioevo según la cual las desigualdades e injusticias debían ser aceptadas como parte del programa de Dios para la regeneración de la especie humana. Se apartó, así, de la autoridad de San Agustín quien había sostenido que la esclavitud no era un impedimento para la virtud, antes bien ofrecía la oportunidad de practicar la humildad, el perdón, la modestia, obediencia y paciencia. Finalmente denunció tanto a Quevedo como a Aristóteles, porque siendo éste gentil, su doctrina sólo podía ser utilizada en concordancia con la fe y costumbre de la religión católica, sin mengua de la libertad y de la propiedad de otros grupos sociales. Pues ella: “*se adapta a todas las naciones del mundo y a todas igualmente recibe y a ninguno quita la libertad ni sus señoríos ni mete debajo de servidumbre, so color ni achaques de que son siervos a natura*”.¹³

En efecto, según la recta interpretación de la doctrina, que reivindica Las Casas, cada criatura debe disponer de su vida, su libertad y sus bienes para realizar sus fines conforme a la fe. Cabe recordar que Las Casas no ingresó en la orden de Santo Domingo sino hasta 1522. Sólo entonces se sometió a la disciplina y a la instrucción de la orden y llegó a ser Obispo de Chiapas (México) en 1543, el mismo año en que Carlos V promulgó las Nuevas Leyes de Indias, que si bien eran tardías e insuficientes, al menos moderaban el régimen de encomiendas, evitaban el uso del término *conquista* y mandaban la penetración pacífica de los territorios.

¹² Las Casas, *Historia de Indias*, Selección, edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02586281999194239932268/p0000003.htm>, (última consulta: 22/05/2010), Libro III, Capítulo IV.

Las tesis lascasianas fundamentales acerca de la injusticia del trato para con los indios americanos nunca se modificaron en lo esencial después de aquella discusión con Quevedo. En 1550 debió enfrentar en la controversia de Valladolid al erudito Juan Ginés de Sepúlveda. Hasta entonces Las Casas dio continuidad a sus esfuerzos por efectivizar las reformas de las Leyes de Indias, insistiendo en que sólo las relaciones no violentas eran adecuadas entre españoles e indios, y que estos debían ser cristianizados por medios pacíficos, mediante la persuasión del evangelio predicado por hombres piadosos. Dichos tópicos están contenidos en el Tratado acerca *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.¹⁴

La cuestión de la legitimidad de la conquista mediante el empleo de la fuerza tenía como principal defensor teórico al ya mencionado Juan Ginés de Sepúlveda (1490 - 1573), humanista, gran conocedor de la tradición filosófica antigua y medieval, traductor al latín de la *Política* de Aristóteles, publicada en París en 1548. Se había constituido en defensor de la conquista, considerando que era en la dimensión jurídica donde habían de ser tratados los nuevos problemas que planteaba el descubrimiento de América. Sus tesis a favor del uso de la fuerza para dominar a los indios son expuestas en un libro escrito en latín en 1547, titulado *Democrates alter. De justis belli causis apud indios* (Traducido al español como *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*). El texto está escrito en forma de diálogo entre dos personajes, Demócrates y Leopoldo, que conversan en el palacio del príncipe heredero Felipe, en Valladolid, acerca de si han sido legítimas las guerras entre Cortés, gobernador de México, y sus rivales, los indios. Sepúlveda desarrolla sus tesis a través del personaje de Demócrates. Mantiene que la guerra contra los indios es lícita e incluso recomendable basándose en cuatro argumentos: 1) los indios son idólatras y bárbaros; 2) son esclavos por naturaleza; 3) su previa sumisión facilita la predicación de los misioneros; 4) es menester liberar a los inocentes que hacen morir ofreciéndolos como sacrificio a sus dioses.

A diferencia de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas vivió largos años en el nuevo continente. La formación teológica y filosófica que Las Casas había logrado –en buena medida como autodidacta–, le permitió disponer de unos principios antropológicos, con los cuales elaboró la doctrina que le serviría de base en la defensa de los “hombres nuevos” frente a los “hombres viejos”. Se trata de un “humanismo sustantivo” según el cual todos los hombres son personas, dotados por naturaleza de entendimiento o razón; por lo tanto, libres y capaces de decidir con

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Bartolomé de Las Casas, (1975): *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

responsabilidad los modos de organizar la vida individual y del grupo. Estas ideas están vertidas en sus numerosos escritos, los cuales no presentan las características de las lecciones de cátedra, sino que tienen por objeto argumentar a favor de una causa, convencer. De ahí, su carácter preformativo y la dificultad para reconstruir a través de sus numerosas descripciones, relatos y argumentos los elementos que constituyen el humanismo lascasiano.

La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* no escapa a las características mencionadas. Fue escrita entre setiembre de 1542 y diciembre de 1543, en Monzón de Aragón y tuvo por finalidad oponerse a los reparos que se hicieron ante la formulación del borrador de las Leyes Nuevas. El cual fue redactado por una comisión nombrada por el emperador, a partir de las denuncias y remedios que el mismo Las Casas le había expuesto. Aunque se evitaba el vocablo “conquista”, ciertos artículos del borrador consentían, bajo otros nombres, la continuidad de las guerras de conquistas.

El propósito del texto es explicitado por el autor en la presentación del argumento:

Todas las cosas que han acaecido en las Indias, desde su maravilloso descubrimiento y del principio que a ellas fueron españoles para estar tiempo alguno, y después, en el proceso adelante hasta los días de agora, han sido tan admirables y tan no creíbles en todo género a quien no las vido que parece haber añublado y puesto silencio y bastantes a poner olvido a todas cuantas por hazañosas que fuesen en los siglos pasados se vieron y oyeron en el mundo. Entre éstas son las matanzas y estragos de *gentes inocentes* y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado, y que todas las otras no de menor espanto ... y viendo ...[que] importunaban al rey por licencia y auctoridad para tornarlas a cometer y otras peores (si peores pudiesen ser), acordó presentar esta suma, de lo que acerca de esto escribió, al Príncipe nuestro señor, para que su Alteza fuese en que se les denegase.¹⁵

Con el término “gentes inocentes”, que hemos resaltado en el texto, Las Casas no se refiere a personas cándidas o ingenuas; tampoco se refiere al buen salvaje (*bon sauvage*) en el sentido que tuvo entre los ilustrados, especialmente en Jean Jacques Rousseau; no lo usa tampoco en el sentido jurídico de quien está libre de culpa. Más bien lo utiliza conservando el sentido etimológico: *in nocens*, es decir “que no daña”, por contraposición a *nocente*, que perjudica o daña. En otras palabras, alude al hecho de que los indios no habían causado ningún mal a los españoles, siendo estos responsables de los malos tratos, vejaciones y ofensas que aquéllos padecían: “...nunca en ninguna parte dellas los indios hicieron mal a cristiano, sin que

¹⁵ Bartolomé de Las Casas, (1965): *Tratados*. Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducción de Agustín Millres Carlo y Rafael Moreno. México, Fondo de Cultura Económica. I, pp. 6 – 7.

primero hobiesen rescebido males e robos y traiciones dellos ...”¹⁶

Refiriéndose a los habitantes de las islas y tierra firme descubiertas y exploradas desde 1492, dice Bartolomé que: “[estaban] *todas llenas como una colmena de gentes ..., que parece que Dios puso en aquellas tierras todo el golpe o la mayor cantidad de todo el linaje humano*”.¹⁷

La repetida utilización de la expresión *linaje humano*, que literalmente significa *todos los miembros de una misma familia*, y más específicamente *todos los descendientes de Adán*, acentúa el rasgo característico del humanismo lascasiano: que todos los hombres son iguales. Las diferencias no son más que accidentes que resultan de prácticas culturales diversas. El concepto de *linaje humano*, con el que se expresa la igualdad sustantiva de todos los hombres, pone de manifiesto el carácter universal del humanismo lascasiano (*universalidad de los ellos* según Todorov).

Por otra parte, los escritos lascasianos –y en especial el que estamos comentando– constituyen verdaderos estudios transculturales. En ellos analiza la gran variedad de culturas que hay en América. Mediante la aplicación del método comparativo, muestra que en muchos aspectos la cultura indígena es superior a la europea y que algunos hechos considerados por los españoles como muestra de barbarie, se han dado históricamente en otras culturas vistas como superiores y admiradas por ellos mismos. Claro está que aún aquellas descripciones que ponderan las cualidades de los naturales del Nuevo Mundo están hechas desde esquemas cognitivos y axiológicos centrados en el modelo antropológico europeo y cristiano. No obstante cabe reconocer la sensibilidad del fraile para percibir las diferencias a partir de su experiencia personal. En todas las descripciones y relatos de lo sucedido en las Indias pocas veces apela a otra autoridad diferente de su propio testimonio: “...*como hombre que por cincuenta años y más de experienci , siendo en aquellas tierras presente, los he visto ...*”; “...*que todas estaban e las vimos las más pobladas ...*”; “...*que digo verdad ...*”; “...*hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo*”.¹⁸

Otro argumento valioso desde el punto de vista ético-antropológico consiste en afirmar que siendo todos los hombres igualmente racionales, libres y sociables, tienen en sus manos la *posibilidad* de conservar y acrecentar estas disposiciones naturales o de degradarlas y desaprovecharlas. Esto último es lo que efectivamente ha sucedido, según Bartolomé, con “*muchos insensibles hombres que la cobdicia y ambición ha hecho degradar del ser hombres,*

¹⁶ *Ibidem*: p. 193.

¹⁷ *Ibidem*: I, p. 15.

¹⁸ *Ibidem*: I, pp. 11 – 23.

y sus facinorosas obras traído en reprobado sentido”¹⁹. En efecto, dos son las formas en que los “que se llaman cristianos” han procedido a “raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra ...oprimiéndolos con la más dura , horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas”. Las causas de tanta muerte y destrucción no ha sido otra que “tener por fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas”.²⁰ Veamos un fragmento más extenso en el que refiere lo acontecido en La Española:

Después de acabadas las guerras e muertes en ellas, todos los hombres, quedando comúnmente los mancebos e mujeres y niños, repartiéronlos entre sí, dando a uno treinta, a otro cuarenta, a otros ciento y doscientos (según la gracia que cada uno alcanzaba con el tirano mayor que decían gobernador). Y así repartidos a cada cristiano débanselos con esta color: que los enseñase en las cosas de la fe católica, siendo comúnmente todos ellos idiotas y hombres crueles, avarísimos e viciosos, haciéndoles curas de ánimas. Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar a los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, e las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios. No daban a los unos ni a las otras de comer sino yerbas y cosas que no tenían sustancia, secábaseles la leche de las tetas a las mujeres paridas, e así murieron en breve todas las criaturas. Y por estar los maridos apartados, que nunca vían a las mujeres, cesó entre ellos la generación; murieron ellos en las minas, de trabajos y hambre, y ellas en las estancias o granjas, de lo mesmo, e así se acabaron tantas e tales multitudines de gentes de aquella isla; e así se pudiéran haber acabado todas las del mundo”.²¹

En efecto, por una parte, Las Casas no duda del paradigma civilizatorio de su propia cultura, respecto de la cual las otras culturas se aproximan más o menos según el grado de evolución en que se encuentran. De ahí que no ponga en cuestión la conveniencia de practicar una “cura de ánimas”. Lo que objeta enérgicamente es que esta se convierta en excusa para instaurar situaciones de guerra y sometimiento por la violencia. Pero, por otra parte, desde su perspectiva, la “conciencia desierta” por causa de la codicia y de la ambición, pierde toda capacidad de reconocer al otro, no ya como otro, ni siquiera como prójimo. Si el otro tiene algún valor, es sólo como medio –utensilio, herramienta en la extracción o producción de riqueza. Esta situación es intolerable para el fraile dominico.

¹⁹ *Ibidem*, p. 5.

²⁰ *Ibidem*: I, p. 21.

²¹ *Ibidem*: I, pp. 38 – 39.

Desde la perspectiva del humanismo que aquí nos interesa, el principal aporte de Bartolomé de Las Casas es su doctrina sobre la unidad específica del género humano, según la cual los derechos y libertades de la naturaleza humana se explican por la igualdad de todos los hombres; en ello consiste la *dignidad* humana. “*Todas las naciones del mundo son hombres ... todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los objetos de ellos, todos huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y todos desechar y aborrecen el mal*”.²²

El hombre tiene implícita en su naturaleza la *posibilidad* de lograr los fines para los que fue creado; para ello cuenta con un conjunto de atributos esenciales: la racionalidad, la libertad, la sociabilidad. Estos requieren de cuidados. La metáfora del cultivo es frecuente en el discurso lascasiano:

“Así que todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres en cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado; y así todos tenemos necesidad de a los principios ser de otros que nacieron primero ser guiados y ayudados. De manera que cuando algunas gentes tales silvestres en el mundo se hallan, son como tierra no labrada que produce fácilmente malas yerbas y espinas inútiles, pero tiene dentro de sí virtud tanta natural que labrándola y cultivándola da frutos domésticos sanos y provechosos”.²³

Si bien la noción de cultivo, aplicada al caso de los hombres y las culturas, implica conducir a la madurez lo inmaduro, de acuerdo con una pauta establecida de lo maduro, no obstante cabe rescatar la visión evolutiva de la cultura, de la sociedad y de la religión que surge del texto. Todo ello fortalece el reconocimiento del otro, diferente en cuanto a la etapa evolutiva en que se encuentra; refuerza el juicio negativo sobre los métodos violentos con que se lleva adelante la conquista y el enjuiciamiento crítico de instituciones tales como los repartimientos, las encomiendas y la esclavitud; contribuye a la defensa de métodos pacíficos para la evangelización y las relaciones entre los gobiernos indígenas y la Corona española. Además, ha de tenerse en cuenta que no se trata sólo de una teoría abstracta, sino de una respuesta concreta, teórica y práctica, a una situación histórica específica de violencia contra la dignidad humana.

Ahora bien, esa dialéctica entre lo conocido y lo desconocido –esa voluntad de construir puentes, según la figura de Hanke– a través de los cuales se busca comprender la *novedad* del Nuevo Mundo, encierran una contradicción. Lo nuevo descubierto es, al mismo tiempo,

²² Bartolomé de Las Casas, (1967): *Apologética Historia Sumaria*, Estudio preliminar de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Cap. XLVIII.

recubierto, encubierto por las categorías de las que se dispone. Las cuales, si bien por una parte, contribuyen a legitimar y ofrecer seguridad en la medida que constituyen esquemas habituales de conocimiento; por otra parte, hay que advertir que no son neutras. No sólo permiten conocer, sino también distribuir, clasificar, jerarquizar todo aquello que puede ser conocido, y también establecer relaciones de dominación, que pueden ser más o menos violentas, aunque nunca dejan de serlo totalmente. Frente a la violencia desembozada del conquistador, la obra de Bartolomé de Las Casas se organiza según el esquema de la salvación o perdición de las almas.²⁴ El carácter sustantivo y universal del humanismo lascasiano exige una transformación en el modo de establecer la relación conquistador/conquistado. Por la mediación de la palabra, o prédica evangelizadora, esa relación se organiza según la figura padre/hijo. Es decir, que la doctrina sobre la dignidad específica del género humano y el método pacífico de la evangelización conducen a una visión paternalista de las relaciones entre los españoles y los americanos. Aunque presenta un interés humanitario, mantiene las asimetrías en las relaciones interculturales. En definitiva Las Casas resuelve el problema del reconocimiento del otro apelando a un humanismo paternalista, que conlleva una afirmación no plena –defectiva– de subjetividad.

No podemos dejar de considerar otro aspecto que incide en la cuestión del humanismo, es el referido al carácter público de la argumentación. En efecto, en 1552, después de casi cuarenta años de amonestar al Rey en privado, de escribir memoriales y participar en controversias realizadas ante la Corona, con la presencia de un grupo reducido y docto de oyentes, Bartolomé marchó a Sevilla e hizo imprimir, (sin la debida autorización) los nueve *Tratados*, entre los que se encuentra la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Excepto uno de los tratados, los restantes fueron impresos en lengua española popular. “*Tal vez –dice Lewis Hanke– se convenció de que había llegado el tiempo de dar a sus ideas una forma más permanente y hacer que llegara a un público más amplio ... La publicación de estos tratados demostró el poder tremendo de la prensa ... [Ellos] constituían una pública y solemne réplica a los muchos enemigos de Las Casas, y al mismo tiempo una deliberada provocación a los conquistadores y demás españoles de América*”.²⁵ Este gesto, por el cual Las Casas ha sido considerado un propagandista indófilo, permitió que sus declaraciones siguieran vivas,

²³ *Ibidem.*, pp. 127–128.

²⁴ Cfr. Roig, A., (2009): *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires, Una Ventana, pp. 225 - 230.

²⁵ Hanke, Lewis, (1965): “La actualidad de Bartolomé de las Casas”, Prólogo a Bartolomé de las Casas, *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, p. XIII.

concitando controversias y sirviendo de inspiración para la toma de decisiones políticas, mucho tiempo después de su muerte.

Para concluir

Podemos sintéticamente señalar que en los inicios de la modernidad tomó cuerpo, en circunstancias y condiciones disímiles, una determinada comprensión del hombre, que procuró un saber acerca de la condición humana y una valoración de la misma. Dicha comprensión se estructuró en base a ciertos caracteres considerados como intrínsecos de la naturaleza humana: autonomía, finalidad y universalidad. De acuerdo con los cuales fue posible afirmar al mismo tiempo y sin contradicción la igualdad del género humano y la diversidad de los hombres. Se trataba, además, de una reflexión que exigía como perfil propio el alcanzar estado público, ya que entendía la búsqueda de la verdad como resultado de una dialéctica, esto es, un ejercicio racional a través de la palabra y el diálogo.

Sin embargo existen matices que diferencian las posiciones de los autores estudiados. Para Pico della Mirándola las doctrinas filosóficas se expresan en “distintos lenguajes”, o sea que la verdad no es unívoca, por el contrario, abre el espacio de la polémica. Esta, a su vez, es la posibilidad para la renovación y/o convergencia de ideas. La “concordia” es, pues, la colaboración activa en el pensar, superando las discordias –aunque sin suprimir las diferencias–, tanto en uno mismo como en la relación con los otros. Tal diversidad de lenguajes que aspiran a la concordia supone una concepción antropológica que coloca como característica medular del hombre a la libertad, en cuanto posibilidad de decidir sobre sí mismo; aun cuando esa decisión encierre el riesgo de favorecer tanto la elevación de sí mismo como la propia degradación. En todo caso, cada uno es responsable de sí. Ahora bien, en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* se elude toda postulación de un modelo acabado, de un deber ser humano; antes bien, lo propiamente humano radica en “la posibilidad” de realizarse en forma autónoma, es decir que lo digno no reside en el fin, sino en el aspirar a un fin elegido libremente. En este sentido, queda abierta la posibilidad para la emergencia de lo diverso y también para pensar por sí mismo, apartándose de los dogmas, y aportar a la construcción de la verdad por medio del diálogo. Considerado en perspectiva, el sólo hecho de contemplar estas posibilidades constituye un cuestionamiento de la relación entre los saberes y las prácticas de la época. En síntesis, para Pico, la relación con el otro diferente es, antes que nada, una relación con el saber del otro, con la manera diferente de expresar su saber. En otras palabras es el reconocimiento del saber del otro, y del otro mismo, como diferente pero igualmente digno. Tal reconocimiento lleva la expectativa de aportar desde la

propia diferencia a la construcción colaborativa del conocimiento. Se trata, pues, de una renovación de las prácticas en relación con el saber y la verdad de la época.

Bartolomé de Las Casas, por su parte, denuncia el “desierto de la conciencia de los españoles”, los “hombres viejos” que miran el territorio del nuevo mundo sin ver, con una mirada orientada por el sólo interés de obtener riquezas y honores, lo que impide conocer el rostro de los otros, de los “hombres nuevos”. La consecuencia de tal desconocimiento es la “destrucción de las Indias”, su “despoblamiento”. Frente a esto, en relación agónica y apoyándose en su propia experiencia de convivencia cara a cara con el otro, sostiene la pertenencia de todos los hombres al mismo “linaje”. Es decir que la “humanidad” no es un predicado o un accidente, sino que es sustantiva al género de los hombres. Aún así, cada ser humano tiene la posibilidad de conservar y acrecentar sus cualidades o desrealizarlas. Esto está vinculado no tanto al cultivo de un tipo de saber, sino con el modo de darse la relación con las cosas (posesiones, riquezas) y con las personas (los otros). En este caso se trata de las prácticas en relación con el cuerpo del otro, con su mal trato y sufrimiento. A pesar del carácter paternalista del reconocimiento del otro, la voluntad de acogerlo se manifiesta en el plano ético-antropológico como denuncia de la injusticia cometida contra los pueblos del mundo nuevo. Esta es la base desde la que procede a la elaboración de un saber, de unos criterios epistemológicos que permitan no sólo participar colaborativamente en la construcción del conocimiento, sino que, presionando sobre los límites del propio saber y de las prácticas instituidas, pretende avanzar en la transformación de la situación injusta.

Hemos analizado dos reflexiones antropológicas que se dieron en las coordenadas históricas de los inicios de la modernidad, pero diferenciadas en cuanto a las condiciones espaciales, sociales y políticas. En ambos autores –y a pesar de las limitaciones de uno y otro– advertimos que el esfuerzo estuvo enderezado a revisar críticamente y renovar los saberes y las prácticas acerca del hombre en orden al reconocimiento de la diversidad, acentuando en un caso la relación con la verdad y en otro la cuestión de la justicia. Los dos enfatizaron la necesidad de hacer pública la reflexión. Así, nos ofrecieron pistas para afinar nuevos estudios críticos sobre los humanismos del siglo XX.

Bibliografía

- Aranguren, José Luis, Rene (1957), *Hacia un nuevo humanismo*, Madrid, Guadarrama.
Grousset et al.
Bartolomé de Las Casas (1965) *Tratados*. Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez

- Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducción de Agustín Millres Carlo y Rafael Moreno. México, Fondo de Cultura Económica.
(1967) *Apologética Historia Sumaria*, Estudio preliminar de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
(1975) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
Historia de las Indias. Selección, edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón.
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02586281999194239932268/p0000003.htm>
- Beuchot, Mauricio (1994) *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona, Anthropos.
- Colomer, Eusebi (1997) *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Akal.
- Grisoni, Dominique (1982) *Políticas de la filosofía*. Traducción de Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure. México, Fondo de Cultura Económica.
(Compilador)
- Groethuysen, Bernhard (1951) *Antropología Filosófica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada.
- Hanke, Lewis (1949) *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Traducción de Ramón Iglesia. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
(1965) “La actualidad de Bartolomé de las Casas”, Prólogo a Bartolomé de las Casas, *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica.
(1974) *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Traducción de Marina Orellana, México, SepSetentas.
- Magnavacca, Silvia (1998) “Estudio Preliminar”, en: Giovanni Pico della Mirándola, *Heptaplus*. Buenos Aires, Colección de libros raros, olvidados y curiosos, FFyL, Universidad de Buenos Aires
- Montiel, Edgar (2000) *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Perú, Fondo de Cultura Económica.
- Pico della Mirándola (1972) *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*. Traducción, Estudio Preliminar y Notas de Adolfo Ruiz Díaz. Mendoza, Revista de Literaturas Modernas, Anejo II, FFyL, Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, Arturo Andrés (2009) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires, Una Ventana.
- Ruiz Díaz, Adolfo (1972) “Estudio preliminar”, en: Pico della Mirándola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Mendoza, Revista de Literaturas Modernas, Anejo II, FFyL, Universidad Nacional de Cuyo.
- Todorov, Tzvetan (1999) *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona, Piados.