

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

**Año V
Número 10**

**ITER
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, 2008**

ITER HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Julio– Diciembre 2008
AÑO V, N° 9
Depósito legal pp. 200402CS1737
ISSN 1690-9585

Revista semestral del ITER,
Instituto de Teología para Religiosos
y de la UCAB,
Universidad Católica “Andrés
Bello” de Caracas
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Luz Marina Barreto, UCV
Dr. Enrique Alí González, ITER y UCV
Dr. Rafael Luciani, ITER y UCAB
Dr. Félix Palazzi, ITER y UCAB
Dr. Nelson Tepedino, USB

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER
Juan Pablo Perón, S.D.B, ITER y UCAB
Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y UCAB
Gaia De Vecchi, PUG de Roma
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
Felicitísimo Martínez, O.P., I.P. de Madrid
José Virtuoso, S.J., ITER y C. Gumilla

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

ITER – HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal.
Altamira. Caracas 1061-A. VENEZUELA.
Apartado postal 68865

Revista indizada en las bases de datos
“Clase” (México) y “Stromata” (Argentina)

DISEÑO Y PORTADA: *Publicaciones UCAB*
DIAGRAMACIÓN: *Mery León*
IMPRESIÓN: *E.T.P. Don Bosco*
Telf. (0212) 2370802 - 2372766

Apartado de Correos 68865
Tell (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org
www.ucab.edu.ve/iter

SUSCRIPCIONES 2009:
Correo normal: Bs.F. 55
Número suelto: Bs.F. 30
Extranjero: \$ 26
Por avión: \$ 32

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, CMF</i>	5
-------------------------------------	---

ARTÍCULOS

Inteligibilidad, conocimiento y ser en Santo Tomás de Aquino <i>Dra. Ariadne Suárez</i>	9
---	---

El fundamento del poder civil en los últimos escritos filosófico-políticos de Bartolomé de Las Casas. <i>Eduardo Soto Parra, S.J.</i>	23
---	----

La dimensión temporal en la vida monástica. Una aproximación basada en el Convento de la Inmaculada Concepción de Caracas (1690-1790). <i>Prof. Francisco A. Castro</i>	115
---	-----

Religión y política <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	151
---	-----

Hacia una comprensión de la violencia en el mundo-de-vida popular venezolano <i>Prof. William Rodríguez Campos</i>	167
--	-----

ÍNDICE DE AUTORES Y DE MATERIAS

Índice de autores	179
--------------------------------	-----

Índice temático	181
------------------------------	-----

PRESENTACIÓN

Con notable retraso presentamos este número 10 de la revista ITER-HUMANITAS, todavía el último número del año 2008. La razón perentoria ha sido la falta de material disponible para su publicación. Todavía contamos con artículos de profesores del ITER, pero hemos tenido que recurrir a otros para poder completar un suficiente número de páginas. Esto no desdice de la calidad de los trabajos ofrecidos, pero indica una dificultad, que esperamos se pueda superar, de colaboración efectiva del profesorado de la institución; al menos en el área de los estudios filosóficos y humanísticos.

Como otras veces, no hay ninguna temática específica ni común, que pudiera servir para dar un título al conjunto, o para organizar con algún criterio obvio el material ofrecido. Por eso lo vamos a colocar sencillamente por un cierto orden histórico de los asuntos tratados. Iremos de lo más antiguo (Tomás de Aquino) a lo más reciente, como es la grave situación de violencia que padecemos y la aguda pugnacidad política que vivimos, que están afectando profundamente a nuestra sociedad actual. Acotando que la memoria histórica también es importante para iluminar nuestro presente de cara a un futuro mejor.

En primer lugar ofrecemos un escrito de la profesora **Ariadne Suárez**, bien conocida de nuestros lectores, que nos ofrece esta vez una visión del tema de la **Inteligibilidad, conocimiento y ser en Santo Tomás de Aquino** con el saber y la competencia que la caracterizan. Si el Aquinate es ante todo un maestro de "Sacra Pagina", no deja de ser uno de los genios filosóficos cristianos, por su profunda superación del gran legado de Aristóteles y Platón, gracias a su perspectiva creyente. Ella misma nos ha presentado esta breve síntesis de su escrito:

El siguiente artículo analiza algunos aspectos relacionados con la doctrina del conocimiento en Santo Tomás de Aquino subrayando, en lo posible, el aspecto metafísico presente en los elementos que integran y explican dicha actividad intelectual. Igualmente se destaca la perspectiva realista cristiana desde la cual el Aquinate expone su doctrina antropológica característica de la forma corpórea subsistente, y que describe la naturaleza propia del alma humana.

Damos un salto al siglo XVI con el siguiente trabajo del Magister en Filosofía **Eduardo Soto Parra, S.J.** que se centra en la fundamentación del poder civil según el P. Las Casas. Es su tesis de grado defendida en la Universidad Simón Bolívar (USB), y altamente valorada por los miembros del jurado, Doctores Omar Noria (Presidente), Raúl González Fabre, S.J. y Rafael Tomás Caldera (Tutor). Ha sido algo recortada para su publicación en nuestra revista, suprimiendo los textos latinos de Las Casas. La ha titulado **El fundamento del poder civil en los últimos escritos filosófico-políticos de Bartolomé de Las Casas**. Nos ofrece este resumen de su obra:

En los últimos escritos filosófico-políticos de la dilatada obra del fraile dominico Bartolomé de las Casas (1474-1566) se sostiene como premisa de la argumentación presentada en defensa de los pobladores nativos de las tierras americanas una justificación de la potestad civil basada exclusivamente en el consentimiento de los pueblos. La investigación que se presenta a continuación intenta estudiar la argumentación de Las Casas sobre el fundamento del poder político que le permitió aproximarse y solucionar la cuestión sobre la legitimidad del poblamiento hecho por los súbditos de la corona de España de las islas y tierras americanas, también llamada "cuestión indiana".

El artículo se desarrolla en tres capítulos y una sección dedicada a las conclusiones. El primer capítulo aborda la idea de poder político de la cual parte Las Casas para fundamentar la potestad civil y la forma como este fundamento se apoya en el consentimiento de los pueblos. Se examinan las tres obras: *De Thesauris*, *Doce Dudas* y *De Regia Potestate*, para luego en el segundo capítulo, confrontar la posición lascasiana con lo que sobre el mismo asunto señalaban el Cardenal Caietano, John Maior y Francisco de Vitoria, a los que Las Casas hace referencia. En el capítulo tercero se aborda "la cuestión indiana" indicando que debe entenderse por ella, la contribución que la experiencia del padre Las Casas aportó para la mayor comprensión de este asunto y cómo el fundamento de la potestad civil señalado por Las Casas vendría a solucionarla. Finalmente terminaremos con conclusiones y reflexiones sobre los resultados de la investigación.

A continuación presentamos un largo estudio del profesor **Francisco A. Castro** que versa sobre **La dimensión temporal en la vida monástica. Una aproximación basada en el Convento de la Inmaculada Concepción de Caracas (1690-1790)**. El autor es, entre otras cosas, Magister en Historia de Venezuela; y este es un estudio histórico muy bien documentado sobre el tema indicado, que nos deja mirar unos aspectos vitales de la vida monástica del siglo XVIII en Caracas. Nos ofrece este breve resumen:

El tiempo para la vida consagrada adquiere significados y connotaciones diferentes del tiempo de los laicos. Es cíclico – en contraposición a este último que se considera lineal o secuencial. En la vida de clausura es más acentuada esta diferencia, en la medida que la dimensión temporal pasa a ser más un aliado que un obstáculo y es además, un vehículo de sacralización de la existencia cotidiana. Por otra parte, desde la perspectiva histórica es interesante utilizar el transcurrir temporal como un instrumento de conocimiento de la evolución de los conventos coloniales, en tanto que grupos humanos que le dieron su coloración especial a nuestro pasado. Es ese el enfoque aquí utilizado para intentar una aproximación a la historia del convento de la Inmaculada Concepción de Caracas durante el siglo XVIII.

Aterrizamos ahora en nuestra actualidad venezolana, comenzando con un trabajo del **P. Pedro Trigo, SJ**, esta vez de un tema más filosófico que teológico, aunque están interrelacionados. Lo ha titulado **Religión y política**. Dado el momento social y político que estamos viviendo en Venezuela, que tiene entre sus características más notables una renovada y muy amplia preocupación y participación ciudadana en lo político, una reflexión cristiana sobre la política es muy importante para todos nosotros, seamos de la tendencia que sea, precisamente en cuanto creyentes. El profesor Trigo nos hizo esta síntesis de su valioso aporte a esta reflexión:

Al caracterizar sumariamente ambas esferas de la realidad social, pretendemos indagar su congénita ambivalencia, la homología estructural entre ambas y los diversos tipos de relaciones que ésta propicia. Pasamos seguidamente a referirnos al cristianismo e indagamos lo que dicen las fuentes cristianas, tanto sobre religión como sobre política. La conclusión es que ambas instituciones son ministeriales, es decir que no se validan en sí mismas sino por el servicio que prestan a las personas en sus respectivas esferas, y por tanto deben responder ante ellas de su desempeño. En consecuencia abogamos por la desacralización de ambas y por su independencia mutua. Se establece la diferencia entre lo mínimo exigible legalmente, que es competencia del Estado y los máximos de vida buena que el Estado debe favorecer dentro del marco legal, en lo que cabe la cooperación mutua. Establecemos que el problema fundamental es la constitución de la Iglesia como pueblo de Dios y de un Estado de ciudadanos.

Siguiendo con la doliente actualidad, colocamos aquí el breve trabajo del profesor **William Rodríguez Campos** que se ocupa de un tema bien preocupante en nuestra situación venezolana actual, aunque afecte a muchos otros lugares y

épocas. Aunque no parezca ser un tema preocupante para el gobierno, se trata de uno de los mayores problemas vitales de toda la sociedad, y muy especialmente de las zonas populares más pobres de nuestras inmensas barriadas suburbanas. Lo titula **Hacia una comprensión de la violencia en el mundo-de-vida popular venezolano**. Se trata de una conferencia pronunciada el 27 de marzo de 2009 en Cumaná durante las Jornadas sobre “Violencia adolescente y juvenil” organizadas por la Fundación de Derechos Humanos y la Escuela de Servidores del Estado Sucre. Este es el resumen de la misma que nos presenta su autor:

En este trabajo se expresan las condiciones y resultados de una investigación, que duró cuatro años, y que se centró en la violencia, tal como es vivida, practicada y significada por sujetos populares venezolanos. En este esfuerzo teórico se presenta una amplia exposición de los factores originantes de la violencia, la tipificación de la violencia según edades y experiencias, y, finalmente, se examina el papel del Estado en la regulación de la violencia delincinencial.

Cerramos este número 10 de la revista con un par de índices de los cuatro últimos, del n. 6 al n. 9. Está organizado por por autores y por materias, como es normal, tratando de seguir los anteriores. En efecto, en el n. 6 de año 2006 pueden hallar los mismos índices correspondientes a los 5 primeros números de nuestra revista ITER-HUMANITAS. Está todavía muy niña, con sus escasos cinco años; pero ya va dando muestras de madurez intelectual y de esfuerzo por conocer, interpretar y valorar la realidad pasada y presente.

ARTÍCULOS

INTELIGIBILIDAD, CONOCIMIENTO Y SER EN SANTO TOMÁS DE AQUINO Dra. Ariadne Suárez*

Abstract

The following paper studies some aspects related to the doctrine of knowledge in Saint Thomas Aquinas drawing attention, from the metaphysical point of view, to the parts that integrate it and explain, in accordance with a Christian realistic perspective, the intellectual activity that distinguishes the substantial corporal form which describes the proper nature of the human soul.

Key words: Intellect – object – species – abstraction – realism

La doctrina del conocimiento humano, desarrollada extensamente por Santo Tomás de Aquino al tratar lo referente a las operaciones cognoscitivas del alma racional, posibilita un análisis minucioso de la relación que existe entre el intelecto, su objeto y la noción de ser, tal y como el Aquinatense lo ha desarrollado y expuesto desde el punto de vista de lo que podemos denominar una epistemología realista. Sin duda ninguna, Tomás de Aquino es reconocido por toda la tradición filosófica occidental como el autor de una de las más grandes epistemologías medievales caracterizada, sobre todo, por su empeño en rehabilitar el orden sensible connatural a un intelecto como el nuestro, con el objeto de explicar si, en un universo cristiano, aquello que nos es naturalmente cognoscible puede, de hecho o no, agotar la capacidad de nuestro intelecto. Para ello, nos mantendremos en el

La Profesora **Ariadne Suárez Hopkins** es venezolana y casada con el Doctor Carlos Paván Scipione. Realizó sus estudios primarios en el Colegio "Madre Matilde" de Caracas. Estudió inglés como segunda lengua en Michigan (USA) en 1981. Ha trabajado en cursos de inglés y de filosofía desde 1996. Es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000), con la tesis *El conocimiento de la existencia según Étienne Wilson*. Actualmente es profesora de Filosofía Antigua y Medieval y de Introducción Metodológica a la Filosofía, materias ambas que forman parte del "pensum" del primer año de la carrera de Teología del ITER (UCAB). En estos momentos, cursa la Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), en Caracas, Venezuela. En diciembre del 2005, culminó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar, con la defensa de la tesis "La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica".

plano del conocimiento intelectual tal y como lo describe Santo Tomás circunscrito, por tanto, a una epistemología medieval cristiana que es la que el Doctor Angélico desarrolla y explica. De acuerdo con esto, el problema que nos ocupa consiste en indagar dos cuestiones, a saber: en primer lugar, qué significa conocer desde la perspectiva de una epistemología realista como la que describe Tomás de Aquino y, en segundo lugar, cuál es el objeto natural adecuado a nuestro intelecto. Empecemos, pues, explicando en qué consiste el conocimiento en general y cuáles son sus condiciones de posibilidad.

Cuando definimos un ente por lo que es, es decir, su forma, queremos significar la esencia del ser que es y que, gracias a ella, le permite ordenarse de acuerdo con un género y una especie que lo determina y a los que se añaden los accidentes que lo individualizan y lo distinguen de todo otro ser semejante por naturaleza¹. Como tal, es un ser que tiene conciencia de que es y conoce otros modos de ser que descubre y se manifiestan, convirtiéndose, para él, en conocimiento. Esta manera de existir *para otro* o, lo que es lo mismo, tomar conciencia de lo que otros entes son *para nosotros* implica un estado o modo de ser propio de todo cognoscente. Semejante estado o modo de ser que tiene la propiedad de hacerse otro distinto de sí mismo al adquirir algo que antes no tenía es precisamente aquello que Tomás describe como la naturaleza del que tiene conocimiento. Escuchemos sus palabras: “hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquellos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce”².

El conocer describe, por tanto, una manera de ser según la cual una cosa adquiere la forma de otra cosa sin dejar de ser lo que es, y sin que ésta última deje de ser por sí misma. Así las cosas, esta primera aproximación a la operación propia de la inteligencia humana nos permitirá aclarar algunas cuestiones vinculadas con la naturaleza del conocimiento humano y que constituyen referencia obligada si se quiere entender apropiadamente la naturaleza del conocimiento tal y como la entiende Santo Tomás de Aquino. En este sentido, conviene recordar de inmediato una interesante observación de Gilson que debemos tener en cuenta

1 Étienne Gilson, *El Tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. cast. de F. Múgica, EUNSA, Pamplona, 1978, p. 403-404.

2 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, q., 14, a.2, *ad Resp.*, trad. cast. de J. Martorell Capó, B.A.C., Madrid, 1994.

siempre que se reflexione acerca de la naturaleza del conocimiento humano en una doctrina realista como la del Aquinate. En efecto, como pensador cristiano que es, Santo Tomás es realista y su epistemología se inserta en un universo cristiano en el que existe una jerarquía entre los seres creados que lo conforman. De acuerdo con esto —prosigue Gilson— el intelecto humano ocupa un lugar privilegiado por el hecho de ser un intelecto cuyo conocimiento se aplica naturalmente a las cosas sensibles, porque este es el estado natural del hombre en esta vida³. Con otras palabras, la naturaleza humana es la unión de un alma con un cuerpo y esta manera de ser propia del ente finito garantiza en el hombre el modo de conocimiento adecuado y connatural a su condición de substancia compuesta y que es la que conviene a nuestro intelecto. Lo primero que nosotros conocemos, sostiene Santo Tomás, es la esencia de las cosas materiales ya que este es el objeto propio que conviene a nuestra naturaleza. Aun cuando *simpliciter* sea lo menos conocido y lo más alejado del universal, *quoad nos* representa lo primero y mejor conocido en cuanto a nuestra naturaleza. Es así que el intelecto se dirige necesariamente hacia los objetos sensibles y, a partir de ellos, procederá, por abstracción, al estudio de lo inteligible⁴. Pasemos enseguida a analizar detenidamente estos diferentes modos de ser en relación al alma humana y la operación intelectual que ella realiza.

El intelecto humano está situado en una posición intermedia entre lo absolutamente espiritual y el grado más bajo de ser que es lo material. Este último no tiene más que su propia forma, a diferencia del ser cognoscente dotado de conocimiento que, como ya dijimos, es capaz de recibir otras formas o especies. Ahora bien, por encima de este modo de ser que es el alma humana encontramos

3 Étienne Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, sin traductor, versión de Emecé Editores, Rialp, Madrid, 1981, p. 247.

4 En la primera parte de la *Suma* dedicada al estudio sobre los actos del alma humana, Santo Tomás procede a analizar los actos intelectivos en los que distingue aquellos que el alma realiza unida al cuerpo de los que lleva a cabo separada de él. Citaremos aquí algunas de las cuestiones más importantes y que se relacionan con nuestro tema. En la questio 84, a. 7, *ad Resp.*, hace la siguiente observación referida al modo de conocimiento del entendimiento humano: “el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal y, a través de la naturaleza de lo visible, llega al conocimiento de lo invisible”. *S.Th.*, I, q. 87, a. 7, *ad Resp.* En apoyo de lo dicho, agrega, en otra cuestión, lo siguiente: “De lo dicho se desprende que el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material que se abstrae de las imágenes”. *S.Th.*, I, q. 85, a. 8, *ad Resp.* Vuelve a subrayar la misma idea diciendo: “Lo primero que nosotros entendemos en el estado terreno de nuestra vida es la esencia de lo material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como hemos repetido tantas veces”. *S.Th.*, I, q. 89, a. 3, *ad Resp.*

aquella naturaleza absolutamente espiritual e infinita en quien preexiste todo, es decir, Dios, quien “por ser el grado sumo de la inmaterialidad, ...tiene el grado sumo de conocimiento”⁵. Pues bien, aun cuando la materia limita la forma como es el caso de las substancias compuestas, el alma humana es capaz, por naturaleza, de hacerse todas las cosas, conclusión a la que ya había llegado Aristóteles al reconocer que la realidad concreta del compuesto humano es la unidad substancial de una forma y una materia. Puesto que de lo que se trata es de explicar cómo el alma humana es concebida como substancia debemos recalcar enseguida que la forma de la que hablamos no es otra cosa que el fundamento de su substancialidad. En efecto, hablar de substancias es hablar de actividad, acto, actualidad, es decir, toda substancia es principio de operación. Como toda otra realidad concreta subsistente definida como la unión de una forma y de una materia, el intelecto humano es también principio de sus propias operaciones que lleva a cabo de acuerdo con su modo de ser propio y determinado a una naturaleza como la suya. Esto no significa, evidentemente, que tales substancias realizan única y exclusivamente operaciones intelectuales. Son, de hecho, formas corpóreas subsistentes o almas razonables que no pueden subsistir fuera del cuerpo del que son formas en cuanto que definimos esta última como un intelecto. De acuerdo con esto –prosigue de esta manera Santo Tomás-, el intelecto en cuanto substancia corpórea es la forma de un cuerpo, es decir, una substancia capaz de aprehender lo inteligible presente en la materia; por lo cual nada falta a su substancialidad. En consecuencia, entrar en contacto con las formas materiales del mundo de los cuerpos, observa Gilson, es el modo propio de conocer que les corresponde para ser el género de substancias que son⁶.

5 *S.Th.*, I, q. 14, a. 1, *ad Resp.*

6 La discusión de toda esta doctrina merece mayor atención de la que podemos dedicarle aquí. Sin embargo, es menester citar las penetrantes observaciones de Gilson que nos permitimos transcribir a continuación. Estas son sus palabras: “El principio de que surge –esto parece haber sido demasiado poco notado– es que toda operación distinta supone una substancia distinta. En efecto, las substancias sólo se conocen por sus operaciones, e inversamente, las operaciones sólo se explican por las substancias. Sabemos qué es el ser, y principalmente que es actualidad como por definición; y aun es lo que hemos considerado como el fundamento último de la causalidad en los seres concretos; al decir que todo ser es en cuanto está en acto y que sólo opera en cuanto está en acto, hemos identificado el principio de la actividad de los seres con su actualidad. Luego, pues, si hay actos de conocimiento intelectual, su causa no puede ser un principio abstracto como el pensamiento en general; debe ser necesariamente un principio concreto, real y por consiguiente subsistente en una naturaleza determinada”. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 190. Y más adelante, en el mismo capítulo, añade: “Los hombres son formas corpóreas subsistentes. ¿Por qué? Precisamente porque

Ahora bien, preciso es que retengamos estas reflexiones –de suma importancia- para poder comprender todo lo que sigue a continuación. El modo de conocimiento del alma como forma substancial no puede prescindir del hecho de que ella no es pura espiritualidad, razón por la cual no podemos separar, en lo que respecta al problema del conocimiento, la inteligencia y la sensibilidad o, lo que es lo mismo, la facultad u operación por la que reconocemos dos especies de conocimiento que dependen de un mismo intelecto o forma substancial. Todo lo anterior nos permite inferir la siguiente afirmación, a saber: no nos es posible disociar estos dos grados diferentes de operaciones cognoscitivas ya que el intelecto humano hace uso de las dos, cuestión que nos obliga a no pasar por alto la advertencia del Gilson acerca del peligro inherente en la suposición que propone “dos soluciones concebibles al problema del conocimiento: una para la inteligencia, otra para el sentido”⁷. Si esto es así, hay que explicar, por tanto, en qué consiste la operación cognoscitiva de la que ellas dependen, esto es, su principio, para así poder justificar la función de una y otra en su relación con nuestro intelecto.

De acuerdo con Santo Tomás subrayamos una vez más que el intelecto es, por definición, principio de operación o actividad cognoscitiva. En cuanto substancia individual dotada de una esencia, es algo determinado en acto, cuya naturaleza o forma constituye el fundamento y causa de la actividad intelectual que caracteriza a esta realidad concreta que es el hombre. En este sentido, el intelecto humano es una substancia incorpórea capaz de conocer la naturaleza de todas las cosas diferentes de la suya porque, como forma corpórea subsistente, ella no está limitada a un modo de ser tal que sólo pueda aprehender la naturaleza

esas substancias no pueden subsistir más que como formas de ciertos cuerpos. *Son intelectos, y por consiguiente substancias capaces de aprehender lo inteligible; en este sentido nada falta a su substancialidad.* Pero un intelecto sin un cuerpo es como una mano separada de su cuerpo, una parte de un todo, impotente e inerte cuando se la separa. Supongamos, pues, sencillamente, que haya substancias espirituales demasiado débiles para aprehender directamente otro inteligible que aquel que se halla incluido en los cuerpos, intelectos tales como los nuestros, es decir, cegados y como deslumbrados por el inteligible puro, pero sin embargo abiertos al que se encuentra en la materia: *es evidente que tales substancias no podrían entrar en relación con el mundo de los cuerpos sino por intermedio de un cuerpo; para aprehender las formas sensibles que ellas elaborarán en inteligibles, les es necesario llegar a ser formas de un cuerpo sensible, bajar en cierto modo al plano de la materia para comunicarse con ella. Les es necesario, y ése es el punto esencial, precisamente para ser el género de substancias que son*”. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 191-192. *Cursivas añadidas.*

7 Gilson, *El Tomismo*, p. 406.

de las cosas corpóreas. Con otras palabras, el intelecto humano, como principio de actividad cognoscitiva, *no es un cuerpo*⁸. Por otra parte, es menester recordar que las cosas materiales participan, a su vez, de cierto grado de inmaterialidad o, lo que es lo mismo, de inteligibilidad, es decir, ellas no son totalmente corpóreas. Esta observación viene a corroborar todo lo anterior ya que lo que queremos subrayar es, sin lugar a dudas, la existencia de una similitud o semejanza entre el intelecto y su objeto en el marco de una epistemología de corte realista como la que estamos describiendo. Es así como debemos entender, luego, la tesis que afirma la posibilidad de que la substancia pensante pueda hacerse todas las cosas, y de que el objeto material y sensible pueda igualmente ser considerado como algo espiritual.

Si esto es así –continúa explicando Gilson siguiendo a Santo Tomás– aquello que el intelecto aprehende es la *forma*. Esto significa que el elemento espiritual presente en el objeto conocido es precisamente lo que se hace parte del sujeto cuando éste lo asimila al adquirir esta otra forma que no es la suya. Ya lo habíamos mencionado con anterioridad siguiendo las reflexiones de nuestro autor algunas líneas más arriba: “decir que el sujeto cognoscente se hace objeto conocido equivale, en consecuencia, a decir que la forma del sujeto cognoscente se incrementa con la forma del objeto conocido”⁹. Toda la doctrina tomista del conocimiento humano se fundamenta y regula por esta verdad metafísica que podemos resumir en las siguientes palabras: la substancia intelectual que es el alma humana se caracteriza por un modo de conocimiento que no es el de una intuición directa e inmediata de su objeto. Muy por el contrario: para llegar a la verdad inteligible el hombre necesita pasar de un concepto a otro, es decir, que la operación intelectual que lleva a cabo es el resultado de un movimiento discursivo o razonamiento que parte de la simple aprehensión y que pasa de lo más

8 A este respecto, Gilson sostiene lo siguiente: “Las operaciones de las que los intelectos son los principios son operaciones cognoscitivas. Para el intelecto, somos capaces de conocer la naturaleza de todas las cosas corporales; ahora bien: *para poder conocer todas las cosas, la primera condición es no ser ninguna de ellas en particular, pues si el intelecto poseyera una naturaleza corpórea determinada, no sería sino un cuerpo entre los demás, limitado a su propio modo de ser e incapaz de aprehender naturalezas diferentes de la suya*. Dicho de otro modo: la substancia pensante que conoce los cuerpos no puede ser un cuerpo. *De ahí resulta que si existen tantos seres capaces de conocimiento es precisamente porque no son nada más que cuerpos, y si existen seres corpóreos que piensan, el principio de su actividad cognoscitiva no se halla en su corporeidad*”. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 190. Cursivas añadidas.

9 Gilson, *El Tomismo*, p. 407.

conocido a lo menos conocido, elevándose, por así decirlo, hasta el conocimiento de los primeros principios. Esta actividad discursiva es la se denomina precisamente razonar o raciocinar y transcurre mediante un proceso de investigación que realiza una sola y misma potencia¹⁰. Ahora bien, tal operación es propia o adecuada al intelecto humano que está determinado, por naturaleza, a la adquisición o aprehensión de todos los objetos tanto sensibles como inteligibles. Como substancia pensante que es, subraya el Aquinatense, “la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural*. En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así, el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento”¹¹. Es así como debemos comprender el significado metafísico implícito en esta doctrina que Gilson repite una y otra vez: el intelecto humano es de tal naturaleza que puede asimilar por semejanza o participación lo más formal que hay en el objeto conocido. Esta relación tan particular nos permite captar el verdadero sentido de la noción de *semejanza* que emplea Tomás de Aquino al subrayar la estrecha afinidad que existe entre el intelecto y su objeto. Ahora bien, esta semejanza incluye también la proximidad e íntima dependencia del universo creado en su totalidad respecto de su principio y la correspondiente participación de esta realidad en devenir en la suprema inteligibilidad en quien preexiste todo en grado absoluto. Si esto es así, debemos estudiar entonces qué papel desempeña el sujeto cognoscente y el objeto conocido en el conocimiento, habiendo descrito someramente una función para uno y otro.

Comencemos, pues, por el objeto. Lo primero que hay que considerar es que “el ser del objeto se impone al ser del sujeto que lo conoce”¹². En efecto: el acto de conocimiento supone una expansión de la forma o ser del ente que conoce por la adquisición de la forma del objeto conocido. Todavía más: es preciso reconocer la prioridad del objeto frente al sujeto, condición que da lugar a un nuevo

10 “En el hombre la razón y el entendimiento no pueden ser potencias distintas. [...] raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible. [...] Los hombres ...llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales”. *S.Th.*, I, q. 79, a. 8, *ad Resp.*

11 *S.Th.*, I, q. 80, a. 1, *ad Resp.*

12 Gilson, *El Tomismo*, p. 407.

tipo de ser que incluye a ambos. De allí que se diga (como en efecto lo postula Santo Tomás) que el acto de sentir sea uno con el sensible lo mismo que el intelecto es uno con el objeto inteligible. No hay que olvidar, evidentemente, que el sentido y lo sensible difieren entre sí, es decir, la vista aprehende los colores pero ella misma no es lo coloreado. Con otras palabras, *no decimos que coinciden entre sí sino que por la operación o acto de conocimiento que realiza cada uno (facultad inteligible y facultad sensible), el ente que conoce y el objeto conocido se hacen una sola cosa en el momento en que uno y otro se encuentran*. Escuchemos las palabras de Santo Tomás: “...lo sensible en acto es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es el entendimiento en acto. Pues entendemos y sentimos algo porque el entendimiento y el sentido en acto están informados por la especie sensible o inteligible. Y sólo por eso se distinguen el sentido y el entendimiento de lo sensible y lo inteligible, porque ambos están en potencia”¹³. Estas últimas consideraciones permiten a Gilson subrayar un muy importante principio metafísico que no hay que perder de vista en una epistemología de corte realista como es la de Tomás de Aquino. Esta tesis –fundamental por lo demás– es muy sencilla y afirma lo siguiente: “todo acto de conocimiento supone la presencia del objeto conocido en el sujeto cognoscente”¹⁴.

Así las cosas, de lo que se trata es, pues, de explicar esta adecuación o concordancia en el acto de conocimiento por el que el cognoscente y lo conocido se hacen un solo ente. La reflexión de la de debemos partir nos invita a hacer hincapié en el hecho de que, para que haya conocimiento, el objeto mismo debe estar presente en el pensamiento. Para comprender esto del mejor modo posible es necesario tomar en cuenta lo siguiente: dicha presencia no puede ser interpretada en términos idealistas en el sentido de que, para poder conocer, el intelecto debiera dejar de ser lo que es para volverse él mismo un inteligible. Nada de eso es lo que se pretende aquí. Al contrario, el intelecto mismo conserva, de hecho, su propia naturaleza dado que puede seguir conociendo o, lo que es lo mismo, adquirir otras formas inteligibles. Ahora bien, con la finalidad de describir esta facultad por medio de la cual el sujeto cognoscente se hace el objeto conocido, nos hace falta, prosigue Gilson, introducir la noción de *especie*. Para poder conocer es preciso que entre el sujeto y el objeto exista un tercer elemento o intermediario –ya se trate del conocimiento sensible o del conocimiento inteligible–, y este elemento es, como lo denomina Tomás de Aquino, la *species*. En efecto,

13 *S.Th.* I, q. 14, a. 2, *ad Resp.*

14 Gilson, *El Tomismo*, p. 408.

representarnos la forma del objeto como un intermediario nos permitirá explicar las condiciones bajo las cuales el objeto es capaz de hacerse el sujeto sin que este último pierda su naturaleza propia al adquirir otras formas, ya que de lo que aquí se trata es, en realidad, de comprender la presencia de formas, ya sean sensibles o inteligibles en el intelecto que conoce¹⁵.

Ahora bien, no hay que olvidar, repetimos, el hecho metafísico que, siguiendo a Santo Tomás, nos proponemos explicar, por lo que lo primero que vamos a analizar es la forma o naturaleza inteligible del objeto de conocimiento y que es precisamente aquello que hemos denominado *species*. Para definirla, prosigue Gilson, tengamos presente la semejanza entre ella y nuestro intelecto, condición que permite fundamentar y describir su modo de ser “como aquello que no es más que lo inteligible o lo sensible del objeto mismo, con otro modo de existencia”¹⁶. Esto significa que la *species* es, sin duda, el objeto, no su representación o sustituto. Esto último nos llevaría erróneamente a pensar que el objeto es diferente, distinto de su forma, y ello no es así. La especie, repetimos, es el objeto mismo en cuanto se lo concibe ejerciendo una acción sobre el intelecto humano –presente a través de la especie– determinándolo de una manera muy peculiar. Con otras palabras, aquello que resulta más cognoscible para nosotros es el objeto bajo la forma o modo de especie porque es así como el alma humana, a través del intelecto agente, conferirá la inteligibilidad al propio sensible, convirtiéndolo así en principio activo y determinante para el intelecto posible. Escuchemos, una vez más, las palabras de Gilson: “Toda la objetividad del conocimiento humano radica a fin de cuentas en el hecho de que no es un intermediario sobreañadido, o un sustituto distinto el que se introduce en nuestro pensamiento en lugar de la cosa, sino que es la especie sensible de esa misma cosa la que, hecha inteligible por el intelecto agente, se ha convertido en la forma de nuestro intelecto posible”¹⁷.

15 Las palabras de Gilson, a este respecto, son sumamente esclarecedoras: “...¿bajo qué condición el sujeto cognoscente puede hacerse el objeto conocido, sin dejar de ser él mismo? Para encarar esta dificultad, Santo Tomás introduce la idea de *especie*. Cualquiera que sea el orden de conocimiento que se considere, existe un sujeto, un objeto y un intermediario entre el objeto y el sujeto. [...] Para resolver el problema planteado, bastaría, pues, concebir un intermediario tal que, sin dejar de ser el objeto, fuese capaz de hacerse el sujeto. Cumplida esta condición, la cosa conocida no invadiría el pensamiento, lo que en efecto no hace, y sería, no obstante, conocida por la presencia de su *species* en el pensamiento que la conoce”. Gilson, *El Tomismo*, p. 409.

16 Gilson, *El Tomismo*, p. 410.

17 *Ibid.*

Esta última afirmación no hace más que corroborar un axioma fundamental de la doctrina del conocimiento de Santo Tomás que no hay que dejar de pasar por alto. Ya sabemos que el objeto propio y adecuado al intelecto humano es la *quiddidad* o naturaleza existente en una materia corporal individualizada por los accidentes. También sabemos que la substancia individual que es este mismo intelecto aprehende la forma de tales objetos particulares, es decir, conoce la especie sensible haciendo abstracción de sus condiciones materiales. Ahora bien, aquello que Tomás de Aquino describe como la presencia o *similitudo* de lo entendido en acto en quien entiende es la *forma o imagen* del objeto conocido y que hace referencia a una realidad exterior independiente del sujeto que la aprehende y conoce. Precisamente porque la especie inteligible no existe *fuera* de los singulares de los que es abstraída, el intelecto debe poder percibirla a través de una imagen o representación o, como dice Tomás, debe poder concebirla en su naturaleza específica o forma inteligible.

En consecuencia, el lenguaje que empleamos para referirnos al conocimiento y la ciencia que se constituye a partir de esta operación implica hablar de realidades exteriores que existen fuera del alma y que son independientes de ella. Nuestro conocimiento hace referencia a los objetos mismos que constituyen las ciencias, *no a las especies inteligibles o ideas presentes en el alma*¹⁸, postura que nos recuerda, una vez más, una epistemología inscrita en un contexto realista como el que estamos considerando, muy distante, por lo demás, de cualquier forma de idealismo. En este sentido, Gilson hace suyas las palabras del Aquinate cuando sostiene que “La especie no es, pues, *aquello que el pensamiento conoce de la cosa, sino aquello por lo que éste la conoce*”¹⁹. Con otras palabras, la especie inteligible es el *medio o instrumento* gracias al cual el intelecto capta el objeto de conocimiento. Es así como, siguiendo a Santo Tomás, podemos hablar de la forma del objeto presente en el sujeto por modo de representación o, lo que es lo mismo, su imagen, para significar el modo peculiar en que se lleva a cabo la actividad en cuestión. En el caso que hagamos referencia al sentido o percepción sensible, por ejemplo, decimos que tal operación pasa a una realidad externa, como calentar o cortar y, en este caso, la forma actúa aquí como imagen del objeto de tal acción. Cosa parecida ocurre con relación al entendimiento cuya operación permanece en el agente, y así decimos también que la forma —como es el caso de

18 *S.Th.* I, q. 85, a. 2, *ad Resp.* Toda esta discusión referida al conocimiento y al orden en que se lleva a cabo semejante operación intelectual se desarrolla y discute a lo largo de ocho problemas planteados por el Aquinate en la cuestión 85 de la primera parte de la *Suma de Teología*.

19 Gilson, *El Tomismo*, p. 412.

la especie inteligible- de acuerdo con la cual se produce la operación por la que ella es percibida por el entendimiento, resulta ser una representación del objeto. Por consiguiente, la imagen de lo entendido o especie es la forma según la cual el intelecto conoce y entiende²⁰.

Para continuar con el plan trazado al comienzo de estas reflexiones²¹, nos toca estudiar ahora este mismo acto de conocimiento visto ahora desde la perspectiva del intelecto. Para hacerlo del mejor modo posible, hemos de subrayar, una vez más, que la relación que venimos analizando adquiere gran relevancia ahora que tenemos en primer plano al sujeto. En efecto, la operación de la que hablábamos ha descrito cómo el objeto de conocimiento se vuelve inteligible para el sujeto y se hace uno con él, razón por la que hemos insistido en el hecho de que es el ser del objeto mismo –su especie– el que se hace presente en el sujeto. Este último –por otra parte–, es quien, en este momento, nos interesa porque lo que sucede en el acto de conocimiento lo afecta y modifica, es decir, lo transforma. Expliquemos esto con más detalle.

En cuanto que es un intelecto, la operación que realiza el sujeto es un acto inmanente de conocimiento apropiado a tal entendimiento. Si la cosa se hace inteligible para el sujeto porque lo es bajo un determinado aspecto, debemos reconocer igualmente que el objeto se adecua al ser del pensamiento y lo hace bajo la forma de concepto o verbo mental. Lo anterior viene a confirmar algo que ya habíamos comentado algunas páginas atrás, a saber: la adecuación del intelecto con su objeto se lleva a cabo por el grado de similitud que existe entre uno y otro y que, en un primer momento, se verifica en la noción de especie. Todavía más. No solamente hablamos de semejanza sino que también subrayamos la individualidad de sujeto y objeto en esta operación que describimos como un acto inmanente de conocimiento. Por ello Gilson repite, lo mismo que Tomás, que hasta este momento uno y otro se comportan como lo que son, es decir, como «seres»,

20 Escuchemos las palabras de Santo Tomás: "hay que afirmar que la especie inteligible con respecto al entendimiento es como el medio por el que entiende. Se demuestra de la siguiente manera. Como dice en IX *Metaphys.*, la acción es doble. 1) *Una*, que permanece en el agente, como ver o entender. 2) *Otra*, que pasa a una realidad externa, como calentar o cortar. Ambas se realizan de una forma determinada. Así como la forma según la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de dicha acción, como el calor de lo que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma según la que se produce la acción que permanece en el agente, es una representación del objeto. Por eso, en conformidad con la imagen del objeto visible ve la vista, y la representación de lo entendido o la especie inteligible, es la forma según la que el entendimiento conoce". *S.Th.* I, q. 85, a. 2, *ad Resp.*

21 Cfr. *supra* p. 8.

cada uno en su propio orden en tanto que son “*ser para otro*”. Es así como el ser del sujeto puede hacerse objeto de pensamiento al asimilar lo conocido bajo la forma de especie. De allí que se diga que, aun cuando debamos, por un lado, distinguir el acto por el que la inteligencia percibe su objeto y, por el otro, la primera operación del espíritu mediante la cual ésta formula un concepto, no debemos olvidar que “en la realidad estas dos acciones no forman sino una sola cosa —el acto inmanente de intelección, que es él mismo *virtualmente* productivo—; no podemos aprehender una cosa sino con la condición de formar en nosotros una idea de esta cosa: con la condición de *concebir* la cosa en nosotros mismos”²².

Sin duda que esta operación que describimos representa, desde una perspectiva estrictamente psicológica, una acción inmanente de la inteligencia considerada en sí misma y, en cuanto tal, dirigida a reproducir cualitativamente el objeto visto por ella. Sin embargo, también es verdad que la producción de un término o concepto es la expresión de la inteligencia a través de la cual ella manifiesta su *verbo mental*. De acuerdo con esto, el intelecto humano necesita de los conceptos o, lo que es lo mismo, las ideas o los términos son requeridos para que haya conocimiento intelectual, y esto depende, a su vez, de que el objeto percibido posea cierto grado de inmaterialidad, es decir, inteligibilidad²³. En este sentido es como debemos entender la expresión que afirma que es preciso que objeto sea “visto” por el espíritu y conocido por él, luego de lo cual el intelecto tratará de expresar aquello que acaba de captar. Esto es lo que denominamos, siguiendo a Maritain, concepto mental o concepto “formal”. Escuchemos sus propias palabras: “Es el concepto en el sentido común de la palabra —“imagen” o similitud espiritual de la cosa en nosotros—, y que constituye un puro *medio*, aquello en lo cual alcanzamos la cosa u objeto, *id in quo intelligimus rem*. Se lo llama también *idea*, *noción* o *verbo mental*, y con más precisión, *concepto mental* o *concepto “formal”*”²⁴. Así las cosas, la obra o producción que describimos como propia del espíritu humano nos permite destacar algunas ideas importantes. En primer lugar, la similitud de la que hablamos no es otra cosa que la tendencia del intelecto hacia su objeto. Este último, por su parte, tiene que adecuarse al orden inteligible despojado de toda materialidad bajo la forma o modo de ser espiritual de las cosas tal como existen en el entendimiento que la asimila y las piensa. Este modo de ser propio del objeto es precisamente lo que se conoce como un ser intencio-

22 Jacques Maritain, *El orden de los conceptos*, trad. cast. de G. Motteau de Buedo, Club de Lectores, Buenos Aires, 1976, p. 38.

23 Maritain, *El orden de los conceptos*, p. 39.

24 *Ibid.*

nal. Hablamos, por supuesto, del ser de razón de segunda intención en cuanto que existe en el pensamiento como objeto de pensamiento. Tiene, en efecto, un fundamento en la realidad, ya lo sabemos, pero de por sí existe únicamente en nuestro espíritu. Por tanto, el acto de la inteligencia gracias al cual ella reflexiona sobre sí misma y piensa las cosas describe precisamente ese movimiento por el que el entendimiento conoce su acto así como también la especie por la que entiende. Dado que lo primero que se entiende es lo semejante, como ya lo había manifestado Aristóteles, “el alma conoce por medio de la especies inteligibles la realidad exterior a ella”²⁵.

Alcanzar, finalmente, este modo de existencia constituye una verdadera transformación para el objeto particular, cuya proveniencia u origen, por decirlo de alguna manera, no es otra que la experiencia concreta y particular. Esta naturaleza que puede ser abstraída o concebida de modo universal no existe más que en los singulares; su abstracción o intelección forma parte del entendimiento porque es este modo de ser el que puede ser percibido por el intelecto sin la intervención del cuerpo. Gracias a la semejanza o similitud que posee con la inteligencia humana, dicha imagen puede ser aprehendida bajo la forma de un ser intencional despojado de las condiciones materiales y sin perder su inteligibilidad. De allí la dignidad y nobleza que Aristóteles reconoce y asigna al intelecto agente. Más aún. Si es verdad que, por una parte, la substancia compuesta que es el hombre está situada en un universo en el que lo inteligible está presente en la materia corporal y, por la otra, la potencia cognoscitiva está verdaderamente proporcionada a lo cognoscente –como sostiene Santo Tomás–, “*para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular*”²⁶. Solamente así será posible –siguiendo una doctrina realista como la de Santo Tomás de Aquino–, la producción de conocimiento, esto es, el acto de reflexión de la inteligencia por medio del cual formará un concepto o verbo interior (con la ayuda de la especie) a través de la disociación del elemento universal e inteligible presente en el objeto material y sensible con la ayuda del intelecto agente. Esta operación, que no es otra cosa que la abstracción, permitirá la consideración de la naturaleza específica objeto de expresión mental, que dará paso, posteriormente, a un juicio, subrayando una vez más, la estrecha y, a la vez, compleja relación que existe entre el intelecto y su objeto.

25 S.Th. I, q. 85, a. 2, ad Resp.

26 S.Th. I, q. 84, a. 7, ad Resp. *Cursivas añadidas.*

EL FUNDAMENTO DEL PODER CIVIL EN LOS ÚLTIMOS ESCRITOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Eduardo Soto Parra, S.J.*

Abstract

A justification of civil power based only on the consent of people is held as a premise of the arguments presented in defense of the native inhabitants of the American lands in the last philosophical-political writings of the extensive work of the Dominican friar Bartolomé de las Casas (1474-1566). The research presented below seeks to examine the arguments of Las Casas on the basis of political power, that allowed him to approach and solve the issue on the legitimacy of the settlements made by the subjects of the crown of Spain on the American islands and lands; this is also called "Indian question".

The article is divided into three chapters and there is a section devoted to the conclusions. The first chapter deals with the idea of political power. Las Casas draws from this to establish a fundament of civil power and the form by which this fundament rests on the consent of people. Three works are examined: "De Thesauris", "Twelve Doubts" and "De Regia Potestate". In the second chapter, the lascasiana position is confronted with what Cardinal Caietano, John Maior and Francisco de Vitoria indicated on the same subject, to which Las Casas refers. The third chapter is dedicated to the "Indian

Eduardo Enrique Soto Parra, es Jesuita, nacido en Cabimas, Estado Zulia. Abogado (UCAB, 1994), Especialista en Derecho Administrativo (UCAB, 1997) y Magister en Filosofía (USB, 2005). Ha realizado y publicado diversas investigaciones en el área de Derecho y Filosofía. Entre otras actividades, se ha desempeñado como profesor en las Escuelas de Derecho y Filosofía de la UCAB, agente pastoral en comunidades populares de Barquisimeto, Alto Apure, Catia (Caracas) y La Vega (Caracas) y activista de Derechos Humanos en el Servicio Jesuita a Refugiados y la Comisión de Justicia y Paz de SECORVE. Es actualmente miembro del Consejo de Redacción de la *Revista SIC* y del Centro Gumilla.

question”; it indicates what should be understood by this question and the contribution given by the experience of Father Las Casas to a greater understanding of this issue and how the foundation of civil power indicated by Las Casas would solve it. Finally we draw conclusions and reflections on the research findings.

Keywords: *Legitimacy, People’s Will, Indians, Political Power*

Referencias Abreviadas:

Obras de fray Bartolomé de las Casas

Título	Siglas
De Thesauris	DT
Doce Dudas	DD
De Regia Potestate	DRP
Apología	Ap
Apologética Historia Sumaria	AHS
Historia de las Indias	HI

Relecciones de fray Francisco de Vitoria

Título

De potestate civili	DPC
De Indis I	D In I

Las páginas que se señalan a continuación de las siglas en las notas al pie son tomadas, para las obras de Bartolomé de las Casas, de la edición de sus *Obras Completas*, (Alianza Editorial, Madrid, 1992) y para las relecciones de Francisco de Vitoria, de la edición de sus *Relecciones Teológicas* (BAC, Madrid, 1960)

INTRODUCCIÓN

El trabajo que se presenta a continuación aborda el estudio de los últimos escritos filosófico-políticos de la dilatada obra del fraile dominico Bartolomé de las Casas (1474-1566), en los cuales se sostiene, como premisa de la argumentación presentada en su defensa de los pobladores nativos de las tierras americanas, una justificación de la potestad civil basada exclusivamente en el consentimiento de los pueblos. La investigación intenta estudiar la argumentación de Las Casas

sobre el fundamento del poder político que le permitió aproximarse y solucionar la cuestión sobre la situación de la legitimidad del poblamiento hecho por los súbditos de la corona de España de las islas y tierras americanas, también llamada cuestión "indiana"¹.

La problemática acerca del fundamento del poder político o potestad civil no es nada novedosa en la Filosofía Cristiana², ello fue más bien objeto de estudio para los más importantes filósofos y teólogos del período tradicionalmente conocido como Edad Media³, cuyo máximo exponente es sin duda, Santo Tomás de Aquino, el cual, siguiendo el orden aristotélico, distingue en la filosofía, el campo natural, el lógico racional y el ético, con sus dimensiones colectivas⁴, que deviene precisamente de aplicar a los problemas humanos y contemporáneos la luz de los principios y nociones fundamentales propuestos por él⁵.

Ahora bien, con el acontecimiento de la llegada de Colón a tierras americanas en 1492 y la ocupación de América por parte de los españoles en los años sucesivos, se plantea una polémica por la discusión de los títulos que se alegan para la acción de los conquistadores, debida a los reclamos hechos por los frailes dominicanos que acompañaron las expediciones los cuales plantearon la posibilidad de que tales títulos estuvieran supeditados a la aceptación libre y voluntaria de ellos por parte de los pobladores de las tierras recién descubiertas. De manera que tanto la libertad como la legitimidad de los gobiernos, tanto de España en América, como de los propios pobladores en sus tierras fue objeto de elaboración y discusión a partir de lo que las autoridades en filosofía y teología establecían para la época.

- 1 La cuestión indiana será objeto del capítulo tercero de la monografía. Dejando de lado la discusión histórica sobre el uso del término "indiano" y en respeto al pensamiento lascasiano, se aclara preliminarmente la referencia de los términos siguientes: "Indias", para lo que hoy conocemos por América; "Indios", para los pobladores nativos de dichas tierras, e "Indiana", para los asuntos concernientes a los territorios y sus pobladores conocidos por Europa, a raíz de los viajes de Colón.
- 2 En este sentido, el investigador se adhiere a lo que Etienne Gilson en su obra *El Espíritu de la Filosofía Medieval* (RIALP, Madrid, 1981.), sostiene en cuanto a considerar a la filosofía cristiana como "toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considera a la revelación cristiana como auxiliar indispensable de la razón"(p. 41)
- 3 Siguiendo a MARIAS, J. (*Historia de la Filosofía*, 25° Ed. Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1973.) la Edad Media finaliza en el año 1453, fecha en la que cae el imperio bizantino en poder de los turcos.
- 4 *Idem*, p. 164
- 5 GILSON, E. *Elementos de Filosofía Cristiana*, 2° Ed. RIALP, Madrid, 1974, p. 337.

Uno de los personajes que más se interesó por la defensa de los "Indios" fue Bartolomé de Las Casas, primer sacerdote en officiar su primera misa en el Nuevo Mundo⁶, siendo posteriormente el primer Obispo de Chiapas. Su vehemencia en la defensa de los pobladores naturales de las "Indias" lo llevó a redactar numerosas obras de naturaleza, teológica, histórica, apologética, pastoral, jurídica y filosófica. Bastante conocidas en la historia de la América hispana son las controversias de este personaje con el notable humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), que defendía el derecho de los reyes de Castilla a la guerra contra los Indios, por la conquista de las tierras americanas y el aporte de Las Casas a la promulgación de las Leyes Nuevas, en las cuales el Rey Carlos V ordena moderar el tratamiento dado por los españoles a los indígenas⁷.

El padre Las Casas no cesó durante toda su vida en su lucha a favor de los indígenas, por lo cual se convirtió en un personaje a la vez odiado y admirado por la sagacidad y radicalidad de sus ideas, así como de las consecuencias concretas que de ellas deducía y que exhortaba, sin miramientos, hacer cumplir. Con idéntica motivación, ya octogenario, escribe dos obras que el mismo consideró su testamento espiritual⁸, denominadas *De Thesauris* y *Doce Dudas*, las cuales representan un sumario de toda la doctrina de Las Casas, dedicada a Felipe II, titular en ese entonces de la Corona española. Ambas obras se refieren al conjunto de problemas planteados por la conquista y explotación del Perú. Asimismo, las ideas políticas señaladas en esos escritos fueron luego desarrolladas en una presentación mucha más concisa y elegante denominada *De Regia Potestate*, publicada en los Países Bajos con posterioridad a su muerte la cual, aun cuando se dudaba sobre su autor por reflejar un estilo muy distinto al que Las Casas tenía habituados a su auditorio, hoy en día la crítica histórica no duda en atribuírselo, quedando a salvo algunos retoques de estilo⁹.

Siguiendo a Ángel Losada, responsable de la primera y hasta la fecha única compilación de las obras completas del padre Las Casas publicada en 1993, en

6 Hay discusiones respecto al momento y lugar de su ordenación sacerdotal, al respecto véase MARTINEZ, Manuel. *Fray Bartolomé de las Casas "Padre de América"*, La Rafa, Madrid, 1958, pp.12-15

7 Véase al respecto TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Estado y del Derecho*. 3ª Ed., Alianza Universidad, 1988, pp. 96-98

8 LOSADA, Ángel. *Introducción en LAS CASAS, B. Obras Completas*. Tomo 11.1. Alianza, Madrid, 1992. p. II

9 LOSADA, Ángel, *Fray Bartolomé de Las Casas a luz de la moderna crítica histórica*, Tecnos, Madrid, 1970, pp. 353-355

cuanto al origen de estos textos tenemos que fray Bartolomé se proponía, aparte de dar una respuesta a la consulta que se le hacía por parte de los misioneros del Perú, pedir al Rey que se convocara una junta de doctos que evaluaran la exactitud de su doctrina y en base a tal veredicto, se pusiese fin a lo que el denominaba la “destrucción de las indias”. Dicha doctrina estaba referida fundamentalmente a la necesidad de justificar la conquista de América por parte de los españoles, para lo cual consideraba, se requería el consentimiento libre de los indios.

Para sostener tal posición, con la madurez y agudeza intelectual que los años le habían aportado, el Padre Las Casas, realiza en los capítulos XXII y siguientes del texto *De Thesauris*, en el capítulo XI (principio 6º) de las *Doce Dudas* y en los capítulos I al XIII del *De Regia Potestate* una revisión y exposición de las noción de poder o potestad civil, así como en su fundamento y justificación, elaborando así una teoría desde las categorías propias de la filosofía de su tiempo, con el aporte de la larga experiencia que tuvo en el poblamiento de las Indias occidentales y de los otros hechos ocurridos a raíz del encuentro de la civilización occidentales con los pobladores naturales de las tierras americanas, que dieron lugar a los problemas políticos y éticos a los que se prestó considerable atención en Europa.

Se asegura, por tanto, la relevancia de la investigación en la figura y personalidad de fray Bartolomé de Las Casas, quien fue uno de los primeros hombres que se dedicó a pensar el problema de la conquista y colonización de las Indias occidentales, estableciendo la relación entre moradores y pobladores naturales de las tierras americanas desde las categorías que le habían sido suministradas en su formación eclesiástica. Desde esas categorías quiso descubrir otras dimensiones de ellas para dar respuesta al cuestionamiento que la dura realidad indiana le suscitaba. Asimismo, el padre Las Casas, ha sido muchas veces citado y comentado como un notable historiador, precursor de la defensa de los Derechos Humanos, hombre de fe y teólogo. Por ello consideramos apropiado acercarnos a su pensamiento político, esta vez desde el análisis de la argumentación que utilizó para sustentar sus propuestas para la solución de los problemas indígenas con el propósito de evidenciar la manera como desarrolla y hace suyo un “cuerpo de verdades racionales descubiertas, profundizadas y salvaguardadas gracias a la ayuda que la Revelación aportó a la Razón”¹⁰.

10 GILSON, Etienne. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. p. 39

En este sentido la investigación, más que dedicarse a señalar generalidades abordando numerosos aspectos de su pensamiento político y filosófico¹¹, se centrará en la estructura y contenidos que se muestran los últimos textos filosófico-políticos del Padre Las Casas, en los cuales se argumentó al consentimiento de los pueblos como el fundamento del poder del príncipe o del ejercicio de la potestad civil, para confrontarlos con las tesis que al respecto señalaban algunos autores de su época que también se propusieron conocer y solucionar los problemas ocasionados en las Indias con ocasión del "Descubrimiento". Finalmente se demostrará como, dicha fundamentación permite comprender la realidad indiana de una manera distinta, al permitir la aplicación de una regla de justicia que, de conformidad con los principios de la razón natural provea de alguna salida a la situación de injusticia vista, experimentada y reiteradamente denunciada por Bartolomé de Las Casas en los escenarios más importantes de la España del Siglo XVI.

En cuanto a la metodología empleada en el desarrollo del trabajo, se hizo indispensable, un arqueo documental de los textos que hayan influenciado el pensamiento político, jurídico y filosófico del padre Las Casas, con base en las propias citas que realiza en los escritos lascasianos de filosofía política, así como en otros textos no propiamente políticos tales como La Apología y la Apologética Historia Sumaria. Buscaremos las premisas a partir de las cuales se erige el edificio de su argumentación que concluye en hallar al consentimiento de los pueblos como fuente de todo poder político. Esto se aprecia en el desarrollo del trabajo por la gran cantidad de notas al pie de página contentivas no solo de citas de textos del propio autor para respaldar lo que se expone al respecto, sino también de lo expuesto por otros autores en relación con su pensamiento, dando así cuenta de la diversidad de las opiniones que se tienen sobre el mismo asunto.

El estudio de los textos de *De Thesauris*, las *Doce Dudas* y *De Regia Potestate* se realiza mediante la selección de las frases y afirmaciones para reconstruir al auditorio, presupuestos y premisas de la argumentación por la cual Las Casas concluye en su teoría sobre la fundamentación del poder político, utilizando para ello las nociones y conceptos señalados por PERELMAN y OLBRECHTS-TYTECA¹², los cuales, al actualizar en su obra las nociones, categorías y

11 En este sentido, véase la excelente obra de QUERALTO MORENO, Ramón Jesús. *El Pensamiento Filosófico Político de Bartolomé de Las Casas*. C.S.I.C. Sevilla, 1976.

12 *Tratado de la Argumentación - La Nueva Retórica*, Biblioteca Románica Hispánica, 5ª Ed., Gredos, Madrid, 1989.

uso formal de los textos de retórica que eran de común utilización en la filosofía anterior a Descartes, se estiman apropiados para aproximarnos al discurso de un escritor del siglo XVI.

En efecto, uno de los problemas presentados por la investigación fueron las dificultades propias de comprender desde el siglo XXI las maneras de aproximarse a la verdad de los hombres del siglo XVI, cuya filosofía y argumentación estaban sostenidas por una tradición de siglos y cuyos principios eran del común conocimiento de los destinatarios y emisores de las propuestas allí elaboradas las cuales, hoy en día, debido a la influencia del moderno principio de autonomía de la Razón, ya no poseemos como sustrato filosófico y metodológico. Ahora bien, si es éste es el problema, la teoría de la argumentación aporta a la investigación un método sencillo y formal, a través del cual, se pueden ordenar las ideas expuestas por el autor y entrar a su análisis sin que sea necesario adentrarnos en discusiones y consideraciones de fondo sobre la verdad o idoneidad de las tesis de Bartolomé de Las Casas, para cuya determinación no sólo haría falta un exhaustivo conocimiento de la filosofía y contexto ideológico de la época, sino también una ponderación crítica de los hechos históricos por él argumentados.

De manera que, en cuanto a la indicación en el discurso lascasiano de hechos, premisas, verdades, valores y demás elementos que se suponen preexistentes y concomitantes a la elaboración de una doctrina política, nos atenderemos a la noción formal que de ellos disponen PERELMAN Y OLBRECHT-TYTECA en su obra, realizando las correspondientes citas al pie de la página y relacionando tales nociones con el autor del discurso respectivo y el auditorio al cual va dirigido.

Por lo que respecta a las conclusiones, los resultados arrojados por el análisis de la argumentación lascasiana serán combinados con una disciplina de la interpretación que nos permita comprender los textos colocándolos en sus contextos respectivos, y relacionarlos con la realidad contemporánea sobre el mismo tema. Así, mediante el uso de ambos métodos se posibilitará el logro de los objetivos que la investigación se ha planteado minimizándose las dificultades que presentan los textos lascasianos para identificar la argumentación referida a la fundamentación del Poder Político. Nos referimos al estilo confuso y atiborrado de citas y repeticiones, el mal uso del Latín, idioma en el cual fray Bartolomé escribió los textos *De Thesauris*, *De Regia Potestate* y en el cual se hallan muchos incisos de las *Doce Dudas*, así como al carácter accesorio que las argumentaciones filosóficas tienen en la narrativa y obra del padre Las Casas, la cual tiene

como fundamental interés la defensa y protección de los derechos de los pueblos indígenas.

Finalmente, en cuanto a la estructura del trabajo, éste se desarrolla en tres capítulos y una sección dedicada a las conclusiones. El primer capítulo aborda la idea de poder político de la cual parte Las Casas para fundamentar la potestad civil y la forma como este fundamento se apoya en el consentimiento de los pueblos. Se examinan las tres obras: *De Thesauris*, *Doce Dudas* y *De Regia Potestate*, para luego en el segundo capítulo, confrontar la posición lascasiana con lo que sobre el mismo asunto señalaban el Cardenal Caietano, John Maior y Francisco de Vitoria, a los que Las Casas hace referencia. En el capítulo tercero se aborda “la cuestión indiana” indicando que debe entenderse por ella, la contribución que la experiencia del Padre Las Casas aportó para la mayor comprensión de este asunto y cómo el fundamento de la potestad civil señalado por Las Casas vendría a solucionarla. Finalmente terminaremos con conclusiones y reflexiones sobre los resultados de la investigación.

CAPÍTULO I. LA JUSTIFICACIÓN DE LA POTESTAD CIVIL EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

LA IDEA DE PODER DEL ESTADO O POTESTAD CIVIL

El siglo XVI fue una época de grandes descubrimientos y cambios en el mundo occidental¹³. Fue, sin lugar a dudas, el germen de las grandes revoluciones que ocurrieron en los siglos posteriores, gracias a la dinámica actividad intelectual, que permitió sentar las bases para la construcción de los Estados Modernos. En este siglo de grandes transformaciones, tiene lugar la actividad política, intelectual y apologética de Fray Bartolomé de las Casas, miembro de la orden de los predicadores (Padres Dominicos). Nacido en Sevilla en el año de 1474 y fallecido en 1566¹⁴. Su larga vida le permitió no sólo participar activamente en

13 Para ello véanse las afirmaciones que hacen los historiadores MARIAS, J. *Historia de la Filosofía*, p.188, y más referido a la historia de las ideas políticas, TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, pp. 3-5 y TOUCHARD, Jean. *Historia de las Ideas Políticas*. Tecnos, Madrid, 1961, p. 197.

14 En relación a los estudios bibliográficos y hagiográficos del Padre Las Casas, puede consultarse. GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Sígueme. Salamanca, 1993, MARTINEZ, Manuel. *Fray Bartolomé de las Casas “Padre de América”*, La Rafa, Madrid, 1958; GALMÉS, Lorenzo. *Bartolomé de*

las expediciones y primeros intentos de ocupación de los recién descubiertos territorios americanos, sino también desplegar toda su capacidad intelectual y su sensibilidad a fin de poder comprender el significado de los nuevos hechos que allí se suscitaban y que no tenían comparación con ningún otro acontecimiento de la historia hasta entonces conocida.

En el afán de comprender y dar a conocer el nuevo mundo al cual se enfrentó siendo un joven sacerdote, Bartolomé va a echar mano de todos los medios a su alcance a fin de que se conozca lo que ocurre en las citadas regiones, con la intención de lograr lo que fue la obsesión de toda su vida: la defensa integral de los pobladores originarios de esas tierras, por él denominados "indios", y el respeto por parte de la Corona Española y de sus súbditos de sus respectivos modos de vida, bienes, costumbres y organización política.

Mucho se ha escrito ya en relación a los excesos en los que incurrió el Padre Las Casas en su intento por defender a toda costa la integridad física y cultural de los "indios"¹⁵, sin embargo poco se ha profundizado en la elaboración doctrinal y argumentación que utilizó a fin de convencer a las autoridades y consejos de la época del recto modo de proceder con respecto a los indios, el cual necesariamente estaba vinculado a las corrientes filosóficas y políticas de la época, que servían de fundamento de todas las actividades que se desarrollaban en la sociedad política, siendo punto común y de convergencia en ella.

A medida que pasaban los años, el Padre Las Casas va dejando el activismo que lo caracterizó en los primeros años de su labor apologética¹⁶, para ir sentando las bases filosóficas y políticas de una propuesta en relación con la cuestión indiana, la cual, obedeciendo al pensamiento aristotélico-tomista propio de la Orden de Predicadores en el siglo XVI, se concebía como el único capaz de hacerle justicia a la situación de los indios, además de constituir el medio seguro

las Casas. Defensor de los Derechos Humanos. BAC popular, Madrid, 1982; BATAILLON, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Ediciones Península, Barcelona, 1976 y LOSADA, Angel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Tecnos, Madrid, 1970.

- 15 Muchos detractores ha tenido el padre las Casas por las consecuencias provocadas en gran medida por la publicación de algunos de sus más "candentes" escritos, entre ellos destaca MENENDEZ PIDAL, Ramón. *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, 1963.
- 16 Muy interesante es el estudio que PEREZ LUÑO, Antonio Enrique, hace de la evolución del pensamiento político de Fray Bartolomé en *Estudio Preliminar al Tratado De Regia Potestate "Democracia y Derechos Humanos en Bartolomé de las Casas"* en O.C. Tomo 12, pp. 1-XXXIX.

para la salvación de las almas, no solo de los indios y de los pobladores españoles de las tierras americanas, sino también del Rey y los miembros de los cuerpos consultivos y deliberantes cuyas decisiones habían avalado o consentido la terrible situación de los indígenas que Bartolomé había visto con sus propios ojos y que desde su conversión en 1513¹⁷ había querido evitar.

Una de las nociones que necesariamente tuvo que delinear fue la del poder político, poder del Estado o potestad civil, ya que precisamente en nombre de ella se estaban cometiendo las atrocidades que tan reiteradamente denunció, no sólo Las Casas, sino también muchos religiosos y hombres de bien que habitaban las Indias. Las Casas observó que, al no saberse verdaderamente lo que era el Poder Político, mal podría limitársele a fin de controlar el ejercicio del mismo en las tierras indianas. De manera que, en el marco de toda la tradición a la que se siente orgulloso de pertenecer, pondrá de manifiesto lo que debe entenderse por potestad civil, haciendo para ello gala de su erudición en lo referente a la filosofía política y a las categorías del Derecho Natural y de Gentes, que le sirven de base para posteriormente entrar en el área de su interés, referida a la justificación del ejercicio de dicho poder, ya que tal planteamiento le permitirá justificar a su vez su novedosa proposición en relación a la cuestión indiana.

La noción de Potestad Civil que utiliza Bartolomé de las Casas en su argumentación, está ciertamente tomada de lo que al respecto han considerado Santo Tomás de Aquino y los comentaristas de las normas aplicables a las situaciones provocadas por los comunes conflictos que se suscitaban entre el Papa y las distintas autoridades que existían en Europa. Así, al delimitar lo que se entiende por Rey, acude a la definición de Tomás de Aquino que basa su concepto precisamente en el encargo que se le hace a la persona del rey, siendo éste aquél a quien se confiere el sumo poder de regir los negocios humanos¹⁸, razón por la cual, podemos decir que la construcción del concepto se hace en oposición a los negocios no humanos o no temporales, los cuales son competencia de la potestad eclesiástica.

En su tratado *De Regia Potestate* Las Casas, antes de abordar todas las implicaciones del poder del príncipe y de delimitar su alcance, deduce un concepto de potestad civil, que es común a toda su obra, a partir de una consideración so-

17 En relación a la conversión o conversiones de Bartolomé, puede consultarse LOSADA, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, p. 99 y GALMES, *Bartolomé de las Casas. Defensor de los Derechos Humanos*, pp. 41-45.

18 *DT*, p. 68

bre la libertad originaria de los hombres, cosas, tierras, esto es alodiales, francas y no sujetas a servidumbre alguna, por derecho natural o de gentes. Siguiendo en esto a Santo Tomás, Las Casas concibe a la libertad como un derecho ínsito en el hombre por necesidad, ya que dentro de la naturaleza el hombre es el único ser cuya razón está dirigida a su propio fin, no pudiendo estar ordenada a otro. Esta idea trae como necesaria consecuencia que toda limitación a la libertad no sea natural; limitaciones tales como la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje, son siempre accidentales y deben siempre “probarse” o justificarse.

De esta relación entre los súbditos y su “señor”, se deduce el término “Potestad” que para Las Casas tiene varios significados, y en el caso de la potestad del príncipe, o del Estado¹⁹, esta se definirá al contraponerse al uso del término respecto a los actos particulares del uso de la potestad, y respecto a la potestad eclesiástica, ya que ambas se entienden desde el inicio distintas y difusamente diferenciadas de la potestad civil.

En efecto, se insiste en diferenciar el poder que las personas tienen sobre sus pertenencias, del que ostentan los reyes y emperadores sobre las posesiones, provincias y tierras situadas en ellas, diferenciando dos tipos de potestad a partir de la distinta titularidad de los bienes denominados “alodiales”. Es precisamente por ilustración de este argumento, que Las Casas logra deducir de él una doctrina en relación al distinto campo de acción de la potestad particular sobre los bienes en el reino y la potestad civil o del Estado.

Los bienes alodiales son aquellos que, si bien no tienen ni pueden tener dueño alguno, están sin embargo sometidos a la jurisdicción del Rey, es decir, que la libre propiedad de las cosas no incluye la jurisdicción, ni tampoco la jurisdicción incluye la propiedad, en razón de lo cual no se sigue que cuando una cosa esté bajo el dominio del Rey, se le tenga en propiedad, fundo o enfiteusis, a no ser que se demuestre por el título respectivo, por tanto los príncipes y emperadores y todos los demás soberanos son sólo protectores y defensores con suprema jurisdicción de las cosas privadas de los súbditos.

19 A efectos de la presente investigaciones utilizamos indistintamente los términos Rey, Príncipe y Estado al referirnos a quien detenta la Potestad Civil. Recordemos que en esta época todavía no existe un concepto elaborado de Estado tal y como se elaborará en los siglos posteriores, aun cuando si era frecuente distinguir, incluso en el lenguaje cotidiano, tres instancias de poder: la Instancia privada que se confundía con la feudal, la instancia eclesiástica y la del príncipe o Rey.

Así, el poder del Estado tiene en común con el dominio de los particulares que éste se ejerce en un determinado lugar o territorio, y como diferencia, que mientras el dominio de los particulares es fundamentalmente referido al aprovechamiento de las cosas que se poseen, el del Rey es universal, y esta referido a conservar la paz y la tranquilidad sobre ese territorio, evitar las malas costumbres y procurar la defensa, seguridad y conservación de su reino o república velando tanto por los acontecimientos presentes como por los hechos futuros.

En cuanto al ejercicio de la potestad civil frente a la espiritual, Las Casas también trata de delimitar los alcances de cada una a fin de poder darle mayor identidad al poder civil o del Estado frente a la potestad eclesiástica, cuya significación era muy grande tanto en la teoría como en la práctica del siglo XVI español.

En primer lugar le interesaba probar la coexistencia e independencia de ambos órdenes, sin que el uno necesariamente tuviera que someterse al otro. Para ello argumenta con ejemplos sacados de los textos de la Biblia, fuente muy calificada, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, en los cuales los representantes del poder espiritual (como profetas, apóstoles) reconocían el poder civil de los reyes y emperadores infieles a los que estaban sometidos. Llega a la conclusión de que las dignidades y estados reales, dominios y jurisdicciones propias de la potestad civil fueron introducidas por el derecho natural y de gentes, y sólo confirmadas por el derecho positivo de carácter divino señalado en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Asimismo, el padre Las Casas considera que el orden de la justicia es el propio de la potestad civil, y éste es anterior a la revelación, pues es de derecho natural e instituido por Dios, de conformidad con la Sagrada Escritura²⁰, siendo que la fe de Cristo confirma esa justicia y la lleva a su plenitud, mas no la suprime, por venir igualmente de Dios.

Se vale igualmente de la imagen del hombre compuesto de alma y cuerpo, y para el cual, mientras que del alma se ocupa la potestad eclesiástica, en orden a su salvación, del segundo se encarga el poder civil, que velará porque todos los súbditos se encuentren libres de peligro y procurar el bien común de los pueblos sin impedimento ni perjuicio alguno de su libertad²¹.

20 Romanos, 13, 1-2.

21 *DRP*, p. 67.

De conformidad con lo anterior, la potestad civil comprende una "jurisdicción" que se ejerce dentro de un territorio y que se manifestará mediante una relación con los bienes y las personas que se encuentran en dicho territorio. Se diferencia de este modo en los bienes de los particulares o de cada una de las personas a quienes pertenecen por derecho, la propiedad de los mismos y la jurisdicción. Las Casas no hace depender una de la otra, sino que trata de mantener la coexistencia de los diversos órdenes en relación con una misma cosa, de allí que deduzca que los usos comunes de los pronombres personales "mío" y "tuyo", o siempre significan o se equiparan, al ser utilizados por el príncipe, con la propiedad que ostentan los particulares sobre sus pertenencias. De allí que, ni la libre propiedad de las cosas excluye la jurisdicción, ni la jurisdicción excluye la propiedad: La jurisdicción no comporta, ni el dominio útil, ni el directo de las cosas privadas, sino que tal relación está orientada a la protección y defensa de la región en la cual ejerce la jurisdicción.²²

De allí que la jurisdicción más que ejercerse en los bienes de los súbditos, se ejerce en los súbditos mismos, pues tiene por finalidad procurar el bien común de los pueblos sin impedimento y perjuicio alguno de su libertad, de manera que los reyes no pueden entenderse como dueños, sino como rectores, prepositos y administradores de las repúblicas.

El patrimonio del rey no es de la libre disposición del príncipe, pues no lo puede enajenar sin la voluntad del pueblo. Esta idea la toma de los glosadores, los cuales, al tratar de regular mediante el derecho feudal las intrincadas relaciones entre el príncipe, los señores feudales, los súbditos y los vasallos, disponen que el patrimonio del príncipe comprende varios tipos de bienes, respecto de los cuales el príncipe va a ejercer un poder diverso.

Así, se distinguen unos bienes que constituyen el patrimonio privado del príncipe, quien puede enajenarlos y disponer de ellos como lo hace un particular con sus bienes, y con el cual puede hacer donaciones y favores, y otros bienes ("el reino") que sobre los cuales no es dueño, sino un cuasidueño o administrador, y cuya aceptación la hace no para enajenarla posteriormente sino para gobernarlo, mejorarlo y conservarlo en su libertad.²³

Refinando su pensamiento, en el tratado "De Regia Potestate" Las Casas amplía la clasificación a cuatro tipos de bienes pues, además del patrimonio pri-

22 *DRP*, p. 50.

23 *DT*, p. 496.

vado del rey y el fisco o “reino” que son los bienes que pertenecen a la República y sus frutos, considerados también los que pertenecen a la comunidad, incluye como bienes del Rey a los bienes privados de los súbditos, sobre los cuales no tiene ningún derecho, a menos que medie una causa criminal, y la Jurisdicción propiamente dicha que se ejerce sobre las personas.

Vale de la pena destacar que en cuanto a los bienes que son parte del fisco, la nota esencial para distinguirlos del resto de los bienes del rey, está en que para su enajenación se requiere el consenso del pueblo, basándose para ello en la máxima del derecho feudal: lo que tiene que aprovechar a todos o a todos puede perjudicar ha de hacerse con consentimiento de todos²⁴. De este principio, Bartolomé de Las Casas deducirá otros planteamientos en relación a sus ideas políticas, como tendremos ocasión de ver más adelante.

Ahora bien, en cuanto a la jurisdicción propiamente dicha, o potestad del rey sobre las personas que se encuentran en sus territorios, lo primero que aclara es que tal “dominio” sobre las personas no puede equipararse al que el rey posee sobre las “cosas”, y la razón que aduce es que todo principado tiene poder para obligar al súbdito a algo, pero no a todos de igual manera, porque esta potestad más que del rey es de la ley, de manera que el súbdito no está debajo de un hombre, sino debajo de una ley, que se entiende justa, de allí que no sea nunca un súbdito propiedad del príncipe o rey. La jurisdicción, definida como una potestad de derecho público originada por la necesidad de administrar justicia²⁵, no forma parte del patrimonio público del reino y el rey no puede comerciar con ella.

Asimismo, el poder del príncipe o potestad civil no es una facultad omnímoda, sino que está sometida a la ley natural, eterna y, también, al fuero de la conciencia de la persona que tiene atribuida tal facultad. En el establecimiento de este principio, sin el cual todo el esfuerzo apologético de Bartolomé de Las Casas habría carecido de sentido, éste esgrimirá un serie de argumentos a fin de garantizar el sometimiento del poder del príncipe, e incluso del poder del Papa a los dictados de las razones en las cuales se apoyan sus leyes, estando obligados a observar tales leyes no por que lo ordenen, sino porque las razones en las se apoyan así lo quieren. En efecto, inicia su argumentación con las máximas de San Agustín y Santo Tomás sobre el sometimiento de toda ley eterna, natural

24 Citado por MARAVALL, J. A. *La corriente democrática medieval en España y la fórmula 'quod omnes tangit'*, Estudios de Historia del Pensamiento Español 1, Madrid, 1973 p. 173 en Las Casas, Bartolomé de. *Obras Completas*. Tomo 12, p. 64.

25 *DRP*, p. 104.

y humana a la voluntad de Dios, para luego conciliar tales teorías con lo que se establecía en el Derecho Romano, en cuanto al papel de la razón y finalmente privilegiar la sentencia según la cual la ley o constitución de un pueblo no depende del capricho de cualquier legislador, sino de la recta y regulada razón²⁶.

No obstante, ello no limitará la potestad, tanto del príncipe como del Papa de modificar o suspender la aplicación de la ley, siempre y cuando se haga por motivo justo y razonable. Esto da a entender que todos los casos en los cuales se contravenga la ley sin existir el mencionado motivo, se “pecaría” al oponerse al derecho positivo o a la ley natural, y la causa de ello está en que el poder del príncipe le ha sido otorgado, como se estableció anteriormente, para el beneficio del pueblo libre y su provecho. Al atentarse contra la ley de la recta razón, se estaría yendo contra la libertad de sus súbditos, lo cual derivaría en una actuación injusta del Rey, pues se perjudicaría el bien más inestimable de todas las riquezas que pueda tener un pueblo libre²⁷.

Ahora bien, todo aquello que está conforme a la razón o motivo por las cuales las leyes humanas se promulgan es el derecho natural, el cual es único e inmutable y al cual puede acceder el hombre con el ejercicio de su sola razón. Éste, para San Agustín, de alguna manera participa de la ley divina, independientemente de la creencia del individuo que lo posee. Es decir, que todo lo relativo al ejercicio del poder y la legislación, o más bien, todo lo atinente al recto uso de la potestad civil y a su fundamento, es materia regulada por el derecho natural y no puede ser modificado por la ley positiva, ni mucho menos por algún acto aislado del príncipe, ya que por derecho natural la sociedad humana de una ciudad o reino o de cualquier otra congregación de gentes (de allí su universalidad) ha surgido para convivir políticamente²⁸, es decir, para todo aquello que contribuya al bien común.

En orden a lo anteriormente expuesto, el auditorio de tales opiniones es universal, tal y como suele ocurrir entre los filósofos²⁹, aun cuando dichas ar-

26 *DT*, p.90

27 *DRP* p. 82

28 *DRP*, p. 110

29 Nos adherimos a la opinión de PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la Argumentación...*, cuando sostiene: “Los filósofos siempre procuran dirigirse a un auditorio de este tipo –universal– no porque esperen conseguir el consentimiento efectivo de todos los hombres –pues saben bien que sólo una minoría tendrá ocasión de leer sus escritos–, sino porque creen que a todos aquellos que comprendan sus razones no les quedará más remedio que adherirse a sus conclusiones” (p. 72).

gumentaciones se esgriman en documentos que tenían unos destinatarios muy bien definidos. En efecto, al ser materia del derecho natural lo que se discute y sustenta a través de la argumentación de esos documentos, interesa no sólo a los creyentes o súbditos, sino a todo el género humano que, como tal, está destinado a constituir una sociedad política, incluyendo, por tanto a quienes él denominaba “indios” y que habitaban los territorios recientemente descubiertos por los súbditos de la corona de España.

En este sentido, le interesará demostrar cuál es el fundamento del poder político ya que, al hallar la fundamentación de la potestad civil o el motivo por el cual un sujeto puede constituirse en príncipe o rey de una sociedad política, se podrá justificar el uso de dicha facultad y se podrá convertir en objeto de debate y argumentación el ejercicio del poder del Estado, al estimarse racional y regulado por el derecho natural. Tal afirmación le permitirá al fraile elevar a la categoría de principios de derecho natural, y por ende hacer respetables por un auditorio universal, las máximas y apostillas de algunos comentaristas del derecho feudal, que regulaban casos determinados, y que de ahora en adelante, por obra de la argumentación lascasiana, serán el fundamento único de toda potestad civil. Tales principios, combinados con las opiniones más destacadas de la filosofía política imperante en la época, son la base de sus tratados *De Thesauris*, *Doce Dudas* y *De Regia Potestate*, en los cuales coincide, bajo diverso estilo y argumentación en señalar al consentimiento de los pueblos como el único modo de fundamentar un poder por encima del poder individual, es decir, el único capaz de fundamentar el poder político o del Estado.

FUNDAMENTACIÓN O JUSTIFICACIÓN DEL PODER CIVIL LAS ÚLTIMAS OBRAS DEL AUTOR.

DE THESAURIS

El tratado donde más extensamente se trata la fundamentación del poder político es el “De Thesauris”, elaborado como sumario de toda la doctrina lascasiana dedicado a Felipe II, a modo de testamento espiritual³⁰ en el cual se plantea

30 Compartimos la opinión de LOSADA, A. *Introducción...* al considerar el tratado De Thesauris como el testamento espiritual de Las Casas y el texto de las Doce Dudas, como su codicilo y quien, en refuerzo de su opinión, cita un texto del propio Las Casas el cual reproducimos a continuación: “Con esta suplicación que al cabo y remate de mi vida presento ante V.A. y con

la solución a los problemas morales generados con la conquista del Perú, y en general con el descubrimiento de las tierras americanas por la corona española. En medio de una serie de argumentaciones, el padre Las Casas, va sugiriendo en el curso de su tratado una forma de concebir el fundamento del poder político, aclarando en primer lugar lo que entiende por potestad civil o jurisdicción del rey.

En efecto, el primer paso de la argumentación para definir el fundamento o justificación de la potestad civil, es la clara delimitación de lo que se entiende por potestad civil, señalando su indiferencia en relación a la denominación del cargo, pues lo importante es la cualidad y magnitud del poder³¹. Poder que se ejerce en lo temporal y que, a diferencia de la propiedad, es universal aunque no omnimodo pues se ejerce por y para la libertad de los individuos, lo cual vendrá a clasificar los gobiernos, en aquellos que son regidos por reyes o príncipes propios, es decir, bajo el dominio natural de éstos y los regímenes usurpados o tiranías, en los cuales este dominio natural es irrespetado³².

Ahora bien, la definición de las causas de ese dominio natural, es lo que le dará justificación al poder político, y al estar vinculada a la libertad de los pueblos, por ser el respeto a ella lo que constituye o no a un gobierno como tiránico, deberá abordar el problema de la libertad, su concepción y límites a fin de construir un fundamento de los gobiernos que, al ser de derecho natural, sea aplicable a todos los gobiernos.

En este sentido, observa que todo ejercicio del poder político comporta una restricción de la libertad, que denomina "carga" para los individuos, y como especies de la misma señala no sólo la restricción derivada de la relación de súbdito, sino también la de vasallaje, servidumbre y esclavitud. En tal sentido, como la restricción se ejerce sobre una comunidad de personas, aplica el derecho correspondiente civil a los cuerpos colegiados, en el cual se exige que como si se tratase de una persona individual y de su derecho singular, todos los afectados debe ser informados de ello y prestar su consentimiento, de lo contrario ningún valor jurídico tiene lo que acepten muchos de ellos, si todos no prestan su con-

las dichas conclusiones en dos tratadillos que a S.M. ofrecí los días pasados (El *De Thesauris* y *Doce Dudas*) creo haber cumplido con el ministerio en que Dios me puso de procurar el remedio de tanto! s y tan inmenso número de agravios ante el juicio divinal; aunque por lo poco que han aprovechado por mis muchas negligencias, temo que Dios me ha de castigar" (p. IV).

31 *DT*, p. 68.

32 *DT*, p. 196.

sentimiento. Como apoyo de tal “teoría general” se citan como argumentos de ilustración los casos de servidumbre sobre predios en copropiedad y la adopción, en la cual se pide el asentimiento de todos los que pueden ser lesionados³³. De manera que si se requiere para consentir que una persona ajena a la ciudad pueda “sacar agua” de la fuente común³⁴, cuanto y más debe exigirse el consentimiento de todo el pueblo si el bien que se pretende limitar, con la constitución de un nuevo rey o el ejercicio de una potestad civil es el de la libertad.

En este punto, al señalar que en todos esos casos del derecho civil se hace necesaria la aquiescencia del “interesado”, establece una analogía entre el orden del derecho civil y el de la relación súbdito-rey, en la cual declara existente el interés, y por lo tanto, la necesidad de consentimiento no sólo al rey sino también a cada uno de los súbditos, a los cuales atribuye el interés en no cambiar de señor ni someterse a un señor extraño sobre todo si es de otra lengua o nación, porque tales señores suelen sentir poco afecto por sus súbditos³⁵.

La argumentación referida al interés continúa, extrayendo para ellos diversos ejemplos del Derecho feudal, en los cuales las decisiones del dueño del castillo o de las tierras, están condicionadas o vinculadas a la opinión que sobre el asunto debe consultarse a los vasallos que se encuentren en el referido territorio, en la medida en que resultan afectados por ello.

Otro asunto a ser defendido es la necesidad de unanimidad en el consentimiento, referida en esta caso al valor jurídico de un asentimiento no unánime sobre un negocio que interesa a varios. Las Casas, para ello, cita un conjunto de ejemplos³⁶ en los cuales el consentimiento ha de ser unánime so pena de carecer de valor jurídico el negocio, no sólo en el derecho civil, sino también en decisiones que sobre asuntos temporales que exceden de la materia ordinaria de las relaciones entre los particulares, puedan estar o sean decididas por las “autoridades”, incluyendo al Papa. Establece así, la preeminencia de la protección de los intereses de la minoría disidente por sobre el consentimiento de la mayoría, ya que el eventual beneficio de unos, en ninguna manera justifica el perjuicio por el cual los otros disienten del consentimiento. Esto significa que Las Casas pedía la unanimidad para las decisiones constitucionales de una comunidad política.

33 *DT*, p. 198.

34 *DT*, p. 200, 202.

35 *DT*, p. 204

36 *DT*, p. 208.

En continuidad con el análisis de las causas que limitan la libertad de los individuos en el derecho civil y de la percepción del consentimiento necesario para que su limitación sea justificada, se hace una analogía de la relación entre el súbdito y el príncipe con el matrimonio carnal, en el cual las personas deben ser libres tanto para elegirlo como para aceptarlo. En este sentido, la misma libertad se establece como requisito previo para la validez del consentimiento pues, según los textos citados por Las Casas, no existe elección cuando se suprime la libertad de elegir³⁷, lo cual puede ocurrir cuando el tirano someta por la fuerza a los súbditos y los obligue a reconocerle como su señor. Para Bartolomé de las Casas tal elección carece completamente de valor y todas las decisiones tomadas durante la ocupación de ese caudillo serían nulas ya que la ciudad obró movida por un tal temor que vicia todas las decisiones del tirano.

Luego de esta primera cadena argumentativa, en la cual el padre Las Casas confronta su idea de fundamentación del poder civil con lo que al respecto señalaba el Derecho de la época en relación a la legitimidad y validez de los negocios jurídicos, especialmente aquellos realizados bajo la copropiedad, pasa a fundamentar esa necesidad de consentimiento unánime de los pueblos para el ejercicio del poder político alegando para ello la autoridad y ejemplos de la Sagrada Escritura.

Para esto utiliza el texto sagrado en dos sentidos, uno de ellos como autoridad en la cual se corrobora lo dispuesto anteriormente según la argumentación realizada a partir de lo dispuesto por el derecho civil y otra mediante ejemplos

La Sagrada Escritura es utilizada para confirmar su tesis de una doble manera: en un primer momento cita afirmaciones sobre el poder de los reyes las cuales han de ponderarse en su interpretación y luego, como ilustración, los casos de Saúl y David, en los cuales hasta tanto no medió el consentimiento del pueblo de Israel no pudieron ejercer la potestad civil para la cual habían sido instituidos por Dios a través de la unción hecha por los profetas.

En efecto, la utilización del argumento de autoridad, citando los textos de la Biblia para confirmar la tesis expuesta sobre el consentimiento de los pueblos están extraídos del libro del Deuteronomio y de él interpreta que, para elegir un rey en el pueblo de Dios, deberían concurrir dos procesos, uno que es de la Providencia Divina, que es quien elige y el otro proceso, de parte del Pueblo, que

37 DT, p. 210-212

es quien recibe voluntariamente aquél que ha sido elegido de parte de Dios y es quien lo ratifica y le hace entrega de la posesión del reino.³⁸

Las Casas reconoce en estos textos que toda duda en la interpretación de los textos bíblicos debe resolverse a favor de la preservación de la libertad del hombre y del respeto de Dios a las leyes que de manera inmutable y permanente rigen su obra, no coartando por propia voluntad el privilegio de derecho natural según el cual todo hombre y pueblo es libre y tiene derecho a someterse por su propia inclinación al régimen de otro, si considera que eso le va en su propia utilidad³⁹.

Para la ilustración de las afirmaciones anteriores, señala el ejemplo de los primeros reyes de Israel: Saúl y David, afirmando que, según cuenta la historia⁴⁰, luego de haber obtenido el derecho y título del reino mediante la unción por el profeta, ninguno de ambos personajes se atrevieron a ejercer la potestad civil, antes de que el pueblo consintiera en la elección y se le entregase con ella la posesión del reino.

Como complemento de la versión bíblica, acude a otras fuentes históricas⁴¹, las cuales al hacer mención e interpretar el mismo episodio consideran igualmente que, sin la aceptación de todas las tribus, David nunca hubiera podido ser considerado rey de Israel.

Como conclusión de esta argumentación con base en la Sagrada Escritura expone que, según se lee en ella, al momento de nombrarse o designarse desde el principio un nuevo y sumo príncipe, aunque se trate de un príncipe ya designado o elegido por Dios, debe intervenir el consentimiento libre y la autoridad y aceptación voluntaria de los pueblos sobre los que tal príncipe ha sido designado, sin el cual la tal designación no surtiría efecto.⁴²

A fin de evitar posibles objeciones a su conclusión, la cual se encuentra basada en el Antiguo Testamento, referidas a la limitación de tal opinión sólo a lo referente a la antigua alianza y por tanto, no aplicable al nuevo orden establecido a partir de los hechos y novedades del Nuevo Testamento, fray Bartolomé se interesa por dejar claro que tales criterios para la designación de los reyes y posesión

38 DT, p.216

39 DT, *Idem*.

40 1 Reyes 10,1; 16,12; 2 Reyes 2,14; 5, 1-3

41 DT, p.222, 224.

42 DT, p.214.

del reino son de derecho natural y por tanto dictados por la razón extendiendo lo referido a un determinado pueblo o comunidad, los hebreos, a los demás casos posibles de elección y designación de un príncipe.

Para ello, sostiene que la razón natural dicta, como precepto que necesariamente debe cumplirse, que todo pueblo elija, acepte, apruebe y proclame aquél que ha de reinar sobre sí y a quien dicho pueblo se ha de confiar, no para que ello redunde en beneficio del rey sino en beneficio general del propio pueblo. Por lo cual, ningún juez carente de jurisdicción sobre tal pueblo, podrá sobre todo sin causa legítima, verdadera y discutida, privarle de un tal derecho de elegir, aceptar y proclamar para sí un rey o rector.⁴³

Y así, tal prohibición se incluye dentro del “no robarás”, inscrito en la segunda parte del Decálogo, y dirigido a contrarrestar toda usurpación y violencia inferida al prójimo por lo que es precepto de justicia que ha de ser mantenido entre los hombres y es indispensable, moral e inmutable, aun cuando varíen las modalidades para su requerimiento. Por lo tanto, se obliga que la designación del rey se haga por consentimiento y aprobación del pueblo incluso en el Nuevo Testamento, aunque hubiese sido revocado en aquella parte en que era judicial⁴⁴.

Confirmando la cualidad del precepto como de derecho natural, cita en su beneficio a San Jerónimo⁴⁵, y a distintos comentarios del Derecho Canónico⁴⁶ referidos a la elección de autoridades de la potestad eclesiástica, en las cuales se exige de igual manera la aquiescencia del pueblo, en donde no es llamado a elegir el prelado, sino a prestar su consentimiento a la elección.

Luego, con vistas a la aplicación del precepto a todo caso, es decir, sea o no gobiernos de fieles o infieles, considera procedente el argumento *a fortiori*, según el cual los pueblos cristianos, si bien se sienten más obligados que el resto a soportar una autoridad que no han elegido, pueden justamente y con la autoridad

43 DT, p. 226.

44 Según Bartolomé de las Casas, el consentimiento prestado ante los Reyes de Israel, era en parte judicial, en el sentido de que no es obligante en todo tiempo y puede modificarse cuando las circunstancias así lo ameriten, a diferencia del precepto de carácter moral que tiene fuerza vinculante en todo momento. Esta clasificación de los preceptos en morales y judiciales la toma de Santo Tomás. DT, p. 224. Las Casas considera que el consentimiento era judicial en el Antiguo Testamento, y llevado ante los jueces (de las tribus de Israel) lo cual hoy en día no sería necesario por efecto de la nueva alianza en Cristo, por el cual quedaría suprimido el poder y la autoridad de las doce tribus.

45 DT p. 228

46 DT, p.232.

del derecho natural oponerse a cualquier institución por la que se les imponga otro príncipe o señor. Si esto es así, estableciendo una analogía entre los dos órdenes de autoridades para cristianos y no cristianos, considera que con mucha mayor razón los pueblos infieles en menor medida están obligados a soportar otro superior que no sea su príncipe natural, esto es, aquél que haya sido instituido con su libre consentimiento y voluntaria aceptación.

Finalmente, y como remate de su argumentación, Bartolomé de las Casas le confiere al consentimiento de los pueblos y reyes para el establecimiento por sobre ellos del príncipe cristiano, carácter de causa eficiente y fundamento natural para ejercer toda clase de poder y jurisdicción, que condiciona por tanto la legitimidad de todo título que se pretende en relación con el ejercicio de la potestad civil.

En este sentido, haciendo ya expresa mención de la situación de las Indias y de la existencia de un supuesto título jurídico otorgado por el Papa para la dominación de las Indias Occidentales por parte de la corona de España, claramente expone que tal título no tendría ninguna fuerza jurídica si no va acompañado a su vez por el libre consentimiento de los pueblos que se verían perjudicados en sus derechos con el establecimiento de un príncipe cristiano.

Como apoyo de tal tesis, expone el caso hipotético según el cual los pueblos y reinados de las Indias Occidentales hubiesen elegido voluntariamente un príncipe cristiano al cual someterse, con anterioridad a la emisión del supuesto título o donación hecha por el Papa a los reyes de España, en cuya situación sería completamente injusto que el Papa desconociera la voluntad de los referidos reinos y reyes que hubiese sido ejercida, en pleno derecho y sin causar perjuicio a nadie.

En consecuencia, sin conocimiento y licencia del Papa, antes de haber realizado éste la citada institución, era lícito que aquellos pueblos se sometieran al que quisieran de los príncipes cristianos, de donde se deduce que la institución papal no es suficiente por sí sola sino va acompañada del consentimiento de aquellos. Luego, para conseguir recta y justamente el pleno dominio y jurisdicción de un pueblo, el título jurídico de mayor peso y más importante, poderoso y principal será su consentimiento⁴⁷.

47 *DT*, p. 320, 322.

De esta manera, el consentimiento vendría siendo el fundamento de la potestad civil, y en analogía con el orden de las cosas construidas por el hombre, como el fundamento de un edificio, sin el cual, en caso de que no se dé su causa y aparezca ésta clara y verdadera, todo el edificio que se debe apoyar en esta piedra fundamental cae en ruinas⁴⁸.

La expuesta argumentación, será reproducida aunque de manera más sucinta en el texto de las Doce Dudas.

DOCE DUDAS

El texto de las Doce Dudas fue elaborado como respuesta a una serie de dudas o preguntas que un religioso de la orden de los predicadores llamado Fray Bartolomé de Vega, residenciado en el Perú, hace a Fray Bartolomé de las Casas, a fin de poder resolver los problemas morales generados con la actitud de los españoles encargados de la conquista del Perú, sobre todo en lo referente a la posesión, propiedad y explotación de las tierras pertenecientes a los habitantes naturales de esas tierras americanas, las encomiendas allí practicadas, los tributos requeridos y el destino de los bienes funerarios, también conocidos como "huacas", que se encontraban diseminados en aquel territorio las cuales, en muchas ocasiones contenían, además del cadáver, objetos o tesoros, por cuyo valor pecuniario estaba interesado el conquistador.

Aun cuando el tratado de las Doce Dudas, viene siendo el codicilo del testamento espiritual del padre Las Casas⁴⁹, la forma sucinta y condensada en la cual presenta su autor las opiniones o principios necesarios para aclarar las dudas que Bartolomé de Vega le presenta, no son obstáculo para que recalque ante el rey de España la opinión, ya suficientemente sustentada en el tratado analizado anteriormente, sobre el consentimiento de los pueblos como única actuación que fundamenta la existencia y ejercicio de la potestad civil.

En efecto, es al momento de exponer los principios "verísimos y fortísimos, que de necesidad se han de suponer en esta disputa"⁵⁰ en donde muestra su idea del fundamento del poder civil, en el entendido de que tal materia obedece a

48 *DT*, p. 320

49 En este sentido, nos remitimos a la opinión de LOSADA, A. señalada en la nota 17 de este Capítulo.

50 *DD*, p. 35.

una generalidad y universalidad que excede de las respuestas a las preguntas que se le han hecho y que son el tema fundamental del tratado, pero, al mismo tiempo es de necesaria exposición ya que, sin el debido tratamiento de tales principios no puede llegarse a las respuestas que exigirán del Rey de España y de sus súbditos enormes sacrificios si es que de verdad pretenden solucionar el problema ético surgido en ocasión a la conquista del Perú.

La conciencia de la magnitud de los principios y conclusiones que Bartolomé de las Casas aduce es tal, que en la introducción de su tratado, dirigida al Rey de España, Don Felipe, expresamente señala que las cosas que escribe “son muy nuevas y lo que parecen muy rígidas, y que por su novedad y estimado rigor, a prima haz, a los que ignoran los principios de esta materia espantará”⁵¹, razón por la cual le ruega “mande juntar theólogos, letrados y juristas de las universidades y de todo el reyno si fuese menester, con que asista la real presencia de Vuestra Magestad... y se averigüe por falsa o verdadera cada conclusión”⁵².

Al fundamento del poder civil se refiere en este texto en dos oportunidades. Una de ellas de manera preliminar, en la introducción del tratado, antes de exhortar la novedad de la materia contenida en él, en la cual, en uso de lo que la costumbre de la época establecía, se dirige al Rey de España, dedicándole su tratado, y en el primer párrafo ya señala que la obediencia, el honor, reverencia y acatamiento que “a los reyes por los súbditos se deva, Cathólica Magestad, cosa es manifiesta a los estudiosos, no sólo en los libros de la divina escritura, pero también de los que dieron morales documentos cómo se habían de ordenar y conservar las repúblicas”⁵³. Desde el mismo párrafo inicial de su texto, le da tratamiento similar a los textos jurídicos y morales que tratan la materia referida al Poder Civil, a las afirmaciones que sobre el mismo tema son señaladas por la Sagrada Escritura.

Hecha esta mención, en el párrafo siguiente, sustenta la cualidad del Rey y en general de los reyes en los reinos, en cuanto a lo temporal, como vicarios sustitutos y ejecutores de la divina providencia basándose para ello en textos de la Sagrada Escritura⁵⁴, para luego reconsiderar que los varones prudentes según el hombre escribieron dando otra razón de la debida obediencia y reverencia a los reyes, referida a la sobre-excelencia que los pueblos reciben de ellos, como de

51 *DD*, p.19

52 *Idem*

53 *DD*, p. 14

54 Proverbios 8, 15-16; Sabiduría 6,5 y Romanos 13, 1-7.

padres o pastores, razón por lo cual cada uno de los súbditos del reino le ofrenda lo más valioso que tiene.

Es decir, ya desde la dedicatoria de su texto el fraile dominico es fiel a los principios que desarrollará más tarde en el cuerpo del documento, al encontrar en la inclinación natural en razón de las virtudes el motivo por el cual se acata, obedece y sirve a los reyes, más allá de ser precepto divino. Esas virtudes y esa inclinación o amor natural, las cuales, extendidas a todos los súbditos del reino, hacen suponer la conformidad de todos los súbditos con el poder que el rey ejerce.

Es en el capítulo XI del Texto de las Doce Dudas, donde Las Casas desarrollará de manera sucinta su idea de fundamentación o legitimación del poder político identificándolo como el principio 6º, preliminar a toda su argumentación en relación a la respuesta a las doce dudas. En un capítulo escrito íntegramente en latín “para que los doctos lo vean y si les pareciere lo corrijan”⁵⁵

La tesis está referida a la fundamentación o legitimidad de la posesión del señorío supremo sobre las Indias. Se traduce por legitimidad la locución latina latín “quod rite” que corresponde a la clasificación que se hace de los matrimonios⁵⁶ los cuales pueden o no ser legítimos, en tanto y en cuanto se consideren los derechos y las debidas circunstancias al formalizarlo. Se equipara la relación matrimonial y su inicio con la relación entre los pueblos y su príncipe, idea que también se obtiene de la Sagrada Escritura⁵⁷ y que tiene como consecuencia el equiparar el consentimiento que da el cónyuge al consentimiento de los pueblos hacia sus reyes y príncipes.

Ello deviene de su idea de libertad y de la imposibilidad de que esta sea cercenada a menos que medie una razón suficiente para ello, e incluyendo el derecho de servidumbre, la sujeción y el juramento de fidelidad e incluso la esclavitud, en especie del género “estar sometido a la jurisdicción de otro”, lo cual resulta siempre odioso e insoportable a todo pueblo. Es pues contra la naturaleza limitar la libertad entendida como facultad, es decir, capacidad natural de hacer lo que a cada uno le place, excepto si lo prohíbe la fuerza o el derecho, compitiéndole a la libertad consentir o disentir respecto a un Rey o Señor.

55 *DD*, p. 65

56 DE MIGUEL, Raimundo y MORANTE, Marqués de, *Nuevo Diccionario Etimológico Latín-Español*. 10ª Ed. Sainz de Jubera. Madrid, p. 817.

57 Cuerpo místico de Cristo, unión entre Cristo y su Esposa la Iglesia en Efesios 4, 12, lo que constituye un razonamiento por analogía y desempeña un papel de refuerzo en la argumentación véase para ello PERELMAN, Ch. et alia, *Teoría de la Argumentación...* p. 587.

Es esta valoración de la libertad, la que le permitirá ampliar el principio esbozado por los juristas en relación a la necesidad del consentimiento de todos para aquello que atañe o perjudica a todos, considerando así imprescindible que quienes resulten perjudicados por la nueva jurisdicción, en su libertad, concedan juntos y libres su consentimiento.

Por otro lado, para considerar a un sujeto o a un pueblo como libre, no es necesario pertenecer a un determinado grupo social o comunidad política, sino que se le atribuye a todos los reyes y súbditos de las Indias, entendiéndose así que tales pueblos eran o son libres al momento en que son descubiertos por los españoles.

En razón de lo anterior y argumentando analógicamente en su favor las máximas del derecho civil referidas a la donación y al establecimiento de cargas, considera conveniente que todos los reyes y la universalidad de los pueblos sean convocados y que sea demandado y conseguido judicialmente de parte de ellos, su libre consenso.

De manera que tenemos dos argumentos que sustentan su idea del consenso de los pueblos como fundamento de toda potestad civil: el primero, la aplicación analógica de los principios del derecho civil a la situación de la donación papal de los reinos de las Indias, y por otro lado el ejemplo de la Sagrada Escritura la cual establece que, luego de la designación del rey, es necesario que todo el pueblo consienta en tal elección para que pueda considerarse legítimo el ejercicio de la potestad temporal a él atribuida.

En cuanto a la primera argumentación referida a los principios del derecho civil, tal y como lo realizó más ampliamente en la argumentación del *De Thesauris*, el padre Las Casas, ubica por inducción y aplicación analógica las máximas del derecho natural en las directrices del derecho aplicable a los contratos, en las condiciones para el consentimiento, en la regulación para la donación e incluso para la regulación de las servidumbres y los actos propios de la institución matrimonial, considerando por tanto de Derecho Natural la necesidad de la intervención del consentimiento libre y la autoridad, o sea, la aceptación del pueblo en el nombramiento y en la ordenación de un príncipe desde el principio, de lo contrario, tal designación no surte efecto, tal y como ocurre con los contratos y actos de derecho privado. El marco de la argumentación en este primer caso, está referido específicamente a la situación de las Indias, que será explicado más adelante.⁵⁸

58 Ver supra Capítulo III "Cuestión Indiana"

La Sagrada Escritura es utilizada, en clara reproducción de lo ya expuesto en el tratado "De Thesauris", para confirmar su tesis en dos sentidos: en un primer momento cita afirmaciones sobre el poder de los reyes las cuales han de ponderarse en su interpretación y luego, como ejemplos de tales afirmaciones, los casos de Saúl y David, en los cuales hasta tanto no hubo el consentimiento del pueblo de Israel no ejercieron la potestad civil para la cual habían sido instituidos por Dios a través de la unción hecha por los profetas.

La utilización del argumento de autoridad, citando los textos de la Biblia para confirmar la tesis expuesta sobre el consentimiento de los pueblos está extraída del libro del Deuteronomio y de él interpreta que, para elegir un Rey en el pueblo de Dios, deberían concurrir dos procesos, uno de la Providencia Divina, que es quien elige y el otro, de parte del pueblo, que es quien recibe voluntariamente aquél que ha sido elegido de parte de Dios, lo ratifica y le hace entrega de la posesión del reino.⁵⁹

Nuevamente, Las Casas reconoce en estos textos que toda duda en la interpretación de los textos bíblicos debe resolverse a favor de la preservación de la libertad del hombre y del respeto de Dios a la leyes que rigen la obra de Dios, no limitando por propia voluntad el privilegio de derecho natural según el cual todo hombre y pueblo libre y tiene derecho a someterse por su propia inclinación al régimen de otro, si considera que eso le va en su propia utilidad⁶⁰.

Mediante dicha argumentación, Bartolomé de las Casas considera suficientemente comprobada su posición que funge como principio 6º de las respuestas a las doce dudas de Bartolomé de Vega sobre la conquista del Perú, remitiendo al tratado *De Thesauris*, en el cual se explican con mayores detalles las premisas de la argumentación en la cual se concluye que el consentimiento de los pueblos es la única razón de la legitimidad de los gobiernos, no sólo indianos o cristianos, sino de todo el orbe.

59 DD, p.70

60 DD, p. 70,

DE REGIA POTESTATE

El tratado *De Regia Potestate*, de cuya autoría ya hemos tratado⁶¹, establece de un modo más erudito, elegante⁶² y sin mayor vinculación a la realidad indiana, el origen, extensión, limitaciones y regulación de la Potestad Civil o del Rey, de un modo muy ordenado, con afirmaciones que en algunos aspectos particulares contradicen algunas observaciones lascasianas de otras obras⁶³. Sin embargo, en lo referente al fundamento del poder civil, es mucho más enfático y concreto en la exposición de los argumentos por los cuales considera que el origen de todo poder de los reyes está en el pueblo.

En el establecimiento de los principios de su tratado dedica los primeros cuatro capítulos a la fundamentación de la potestad civil, yendo de lo general a lo particular.

Inicia su argumentación estableciendo como principio la libertad de todas las cosas, incluyendo en ellas, hombres, tierras y cosas, y todo esto por derecho natural o de gentes, es decir que nada tiene dueño o está sujeto a una voluntad ajena por derecho natural. De allí deduce la accidentalidad de todo régimen de servidumbre que se establezca sobre cualquiera de esas cosas, incluyendo a los seres humanos, en todo lo cual sigue a Santo Tomás⁶⁴.

61 Véase en la introducción el párrafo correspondiente a la discusión sobre la atribución de este Tratado al Padre Las Casas.

62 La alocución latina “erudita et elegans”, encabeza la dedicatoria del tratado al Rey Don Felipe, y puede entenderse como un reclamo de la edición del texto, conociendo el estilo abigarrado de argumentos, citas de experiencias personales y redundancias propio de las Casas, al respecto véase GONZALEZ Jaime, *Dimensión Histórica del De Regia Potestate* en la introducción del tomo 12 de las O.C. p. LI. .

63 GONZALEZ Jaime (*Dimensión Histórica del De Regia Potestate...*) en apoyo de su tesis en relación a no reconocer la autoría del *De Regia Potestate* por parte de Las Casas, considera que “algunas opiniones causan extrañeza en la pluma de Las Casas, como la aceptación, sin más explicaciones, de la guerra justa contra los infieles (XII,8); o que admita la conveniencia de premiar a los beneméritos con dinero y títulos, como los de duque, conde o marqués aunque meramente honorarios... extraña también que Las Casas admita siervos adscritos (XXXIV,1). O que incluya entre los deberes de los reyes procurar la expansión del reino”. Sin embargo, en lo referente a las tesis sobre la justificación del poder político GONZALEZ, J. considera que la doctrina expuesta en el *DRP* coincide con lo señalado por Las Casas sobre dicha materia, y en este sentido nos remitimos a lo expuesto en el texto y pie de página de la p. XLIX de su obra.

64 *DRP*, pp. 34, 36.

Esto comporta que las cosas animadas, tales como la tierra, las haciendas y cualquiera otra cosa son libres por derecho natural, probándose ello, mediante el argumento por ilustración en la historia de Egipto narrada en el Génesis, según la cual se inicia la potestad tributaria en el tiempo en que José habitaba la tierra de Egipto y comenzaron a pagar un quinto de lo que producían en toda esa tierra, así como por ejemplos extraídos del derecho feudal, en los cuales la carga de la prueba de sujeción o limitación de la plena propiedad le correspondía a quien la alegaba, señalando por tanto la presunción de la libertad de la tierra.

Asentado el principio de la imprescriptibilidad y necesidad de la libertad, elevando a la categoría de derecho natural afirmaciones puntuales del derecho común de la época referidas a la prescripción y a la servidumbre, deduce de ello la ausencia de fundamentación del poder de los reyes basándose en el derecho de propiedad o posesión de tierras, bienes y cosas, distinguiendo claramente la potestad civil o jurisdicción de la propiedad que corresponde a los particulares.

Es entonces cuando, una vez aclarada la noción de potestad civil a la cual le interesa delimitar y distinguir de la potestad eclesiástica y de la propiedad de los particulares⁶⁵, establece el segundo principio de su tratado, según el cual nunca se impuso sujeción ni servidumbre alguna sin que el pueblo que las iba a soportar consintiese voluntariamente a ella. Tal afirmación la desprende de una observación que hace de la historia de los pueblos, y por la cual sostiene que el pueblo mismo así siempre lo estableció con los príncipes, y que si éstos hacían coacciones contra la voluntad del pueblo lo hacían por la fuerza, impidiéndole al pueblo usar de la libertad que les pertenecía por derecho natural. Hace referencia particular del imperio romano⁶⁶, según la cual las ciudades comenzaron a crear magistrados y a transferir al príncipe toda la potestad de imponer cargas, y de ese modo el pueblo fue la causa eficiente de todos los reyes, príncipes y magistrados legítimos.

Asimismo, dado que el pueblo y los bienes son anteriores a los príncipes, se entiende que en un momento de la historia, el pueblo tuvo que dedicar parte de los bienes públicos al mantenimiento de los reyes, y es por eso que los pueblos crearon los derechos de los reyes, sin renunciar a su propia libertad, ni entregándole potestad alguna para perjudicarlo ya sea través de hechos, violencias o legislando cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o comunidad.

65 *DRP*, p. 48. Al respecto véase también el inicio de este capítulo.

66 *DRP*, pp. 60, 62.

De manera que los derechos de los reyes fueron pactados entre los príncipes y los pueblos y, por consiguiente no han sido establecidos sin el libre consentimiento del pueblo, y por lo tanto ninguna sujeción ha sido impuesta sin el libre consentimiento del mismo, no pudiéndose exigir de sus súbditos sino lo convenido por él o sus antecesores con sus súbditos o con sus antecesores con absoluta buena fe, sin dolo o coacción. De allí que pueda afirmar que el manantial y origen todas las potestades y jurisdicciones fue el pueblo⁶⁷.

Si tratamos de analizar lo expuesto por el autor del “De Regia Potestate”, observamos una argumentación que está realizada para un auditorio universal, y que se basa en una serie de hechos, que son acordables universalmente ya que se tratan de la historia común de los pueblos europeos, y las afirmaciones que al respecto contienen los libros de derecho que se utilizaban en la época. Extiende, por vía de presunción⁶⁸, esos hechos a toda la comunidad humana, aparentemente caracterizada por su libertad natural. Esta libertad estará concebida como una especie de fuero o privilegio aplicable a todos los seres humanos, lo cual vendría a ser un contrasentido, pues los privilegios o fueros se entienden como potestad o bien al cual unos pocos tienen acceso, en cambio la libertad, en la concepción de Las Casas, es un bien, el más estimable de todos y que pertenece a todos⁶⁹.

En efecto, en la argumentación lascasiana está en la ampliación de las nociones del Derecho Civil de la época, a las relaciones que se establecen ente los súbditos y los ciudadanos de un reino y llevar las implicaciones hasta el final y de allí derivar el principio de libertad y del consentimiento necesario para toda limitación de la misma.

De esta manera, esta afirmación de la libertad en los términos expuestos, la narración y extensión de los hechos históricos que persiguen asegurar la aquiescencia del auditorio con la idea de inexistencia de ninguna “tiranía de

67 *DRP*, p. 100

68 Bartolomé de Las Casas hace uso de lo que PERELMAN, Ch. et alia (*Teoría de la argumentación...*, p. 126) ha llamado presunción como medio argumentativo para lograr un acuerdo de hechos mínimo con respecto al auditorio al cual se quiere convencer, en este caso, para que acepte su teoría sobre la justificación del poder político y actúe en consecuencia. Dicha presunción está ligada a lo verosímil, como lo era para la época creer lo que los clásicos y los juristas establecían en relación al origen del Imperio Romano, como también es verosímil la extensión de tales hechos, como origen del poder a todos los pueblos, no necesariamente los que devienen de la tradición románica. A través de esta presunción, todos los pueblos estarían en una situación similar, según la cual todos ellos podrían, al constituir su sociedad política estar bajo su príncipe natural o bajo la tiranía.

69 *DRP*, p. 82

aceptación voluntaria” en la historia universal cercan la argumentación y, expresamente eliminada cualquiera referencia, incluso incidental o histórica a la sagradas escrituras o a la teología, el oyente no tiene otro remedio que reconocer que sólo a través del libre consentimiento de los pueblos han podido erigirse en la historia reyes legítimos y que tal criterio es el único aceptable para evaluar cualquier situación política.

A diferencia de los tratados anteriores, el “De Regia Potestate”, por su simplicidad y sencillez no se apoya de los recursos retóricos a los cuales Las Casas tenía acostumbrados a sus oyentes, por lo cual es muy razonable la duda sobre la autoría del texto. Sin embargo, puede pensarse que como recurso retórico tal simplicidad en los términos y en la argumentación podría también ser concebida dentro de la estrategia de Las Casas de modificar la opinión pública⁷⁰, la de la corte y la de los sabios y juristas en relación con el fundamento de la potestad civil, en cuyo nombre se realizaban tantos estragos en las Indias Occidentales.

En efecto, esta opinión sobre el fundamento del poder político no era común en la corte, ni tampoco en el ambiente intelectual del Siglo XVI, en el que se desenvuelve el padre Las Casas, no al menos, con los énfasis que él le coloca a la libertad y al consentimiento que hemos detallado en este capítulo. Esto lo llevaría a enfrentar y responder, en sus propios textos, a las objeciones de las teorías más significativas de la época en relación a la justificación del poder civil, lo cual analizaremos en el capítulo siguiente con especial referencia a la relección “De la Potestad Civil” de fray Francisco de Vitoria, representante insigne de la Escuela de Salamanca, muy cercana en sus postulados y discusiones a las decisiones del Consejo de Indias y la corona de Castilla y Aragón.

70 Aun cuando insiste en negarle toda la autoría del tratado al Padre Las Casas, pareciera que GONZALEZ, J. (*Dimensión Histórica del De Regia Potestate...*) comparte nuestra apreciación cuando señala “Quizá para dar más fuerza y atendibilidad al alegato hizo Fray Bartolomé que alguien se lo escribiera sin sus habituales intemperancias de lenguaje, porque bastante dinamita portaba ya el fondo de la requisitoria” (p. LI).

CAPÍTULO II: LA FUNDAMENTACIÓN DEL PODER POLÍTICO EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS FRENTE AL PENSAMIENTO EUROPEO DE SU TIEMPO

La tarea de pensar el poder, de lograr encontrar en los ejemplos de la historia, en las sentencias y hechos narrados por la Sagrada Escritura y en los textos de filósofos como Aristóteles y Santo Tomás la justificación del poder civil no fue exclusiva de Bartolomé de las Casas, al iniciarse el siglo XVI. Por el contrario, la situación en que se encontraba Europa⁷¹, su temor a la invasión de los turcos y el descubrimiento de las tierras americanas eran fermento para la discusión política, interesada en conocer los límites de la potestades de los reyes, lo cual generará en diversas teorías sobre el gobierno de los pueblos⁷². Aun cuando, al criterio de los historiadores⁷³, tal desarrollo de las ideas políticas tuvo mayor florecimiento en los siglos subsiguientes, tanto en Italia, como en Francia y España se discutían estas ideas y es frente a ellas que el Padre Las Casas va a argumentar en favor de considerar al consentimiento de los pueblos como el verdadero fundamento del poder legítimo de un Estado.

Asimismo, tal desarrollo procura ponderar la originalidad del Padre Las Casas en relación a su justificación del Poder Civil, pues, si bien la idea es de vieja data⁷⁴, es precisamente el énfasis que le coloca Fray Bartolomé en su defensa

- 71 Al respecto puede consultarse DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, *Historia Universal*, Volumen III, Edad Moderna, 2ª Edición, Vicent Vives, Barcelona – España, 1992, pp. 163-180; KOENIGSBERGER, H.G. y MOSSE, George L. *Europa en el Siglo XVI* (trad. Por Juan García-Puente), Aguilar, Madrid, 1974, pp. 181-253. MOUSNIER, Roland Siglos “XVI y XVII El progreso de la civilización europea y la decadencia de oriente (1492-1715)” en CROUZET, Maurice, *Historia General de las Civilizaciones* Volumen IV. (Trad. de Juan Reglá) Ediciones Destino, Barcelona- España, 4ª Edición. 1974. pp. 102-168 (pp. 674); y ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno, Edad media tardía, reforma, renacimiento*, 10ª edición, en *Historia Universal Siglo XXI*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1979, pp. 257-269
- 72 Puede verse una sencilla y esquemática señalización e identificación de las distintas posturas políticas generadas por la reforma protestante, la toma del poder por parte de los reyes absolutos, los monarcómanos y absolutistas en TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas*, pp. 197-272 y también en TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, pp. 115-199.
- 73 Por algo al siglo XVIII se le denomina Siglo de la Razón y de las Luces, en éste sentido, véase TOUCHARD, J. *Idem*, pp. 301-304; TRUYOL Y SERRA, A. *Idem*, pp. 195-198, DOMINGUEZ, A. *Idem*, pp. 547-549.
- 74 Ya en la doctrina griega puede observarse la idea según la cual el poder civil tiene fundamento en un pacto popular, como fundamento de la organización del estado. Al respecto puede verse la excelente y muy completa “Introducción” del padre Teófilo Urdanoz a la Relección

lo que hace distinguir las ideas políticas de este andaluz respecto a la de sus contemporáneos. Y es que si no hubiese sido así, no tendría sentido la enorme defensa que sobre ese criterio dejó, no sólo en sus escritos *De Thesauris, Doce Dudas* y *De Regia Potestate*, que anteriormente analizamos, sino también en otros, en los cuales, dedicó a su vez muchos párrafos en pro de la defensa y consolidación de esta tesis, desde la cual se levantaba, como veremos el edificio de su propuesta sobre la solución de la Cuestión Indiana.

La referida selección, aunque pueda parecer arbitraria, está extraída de sus propios textos pues, al exponer su tesis, no ignora las probables objeciones que, según las doctrinas de sus contemporáneos y en uso de similares argumentos a los empleados por él, puedan hacerse a su teoría, y esta defensa de su opinión la realizara en uso de una técnica argumentativa y retórica que será objeto de desarrollo y clarificación en este Capítulo.

FRENTE A LAS IDEAS POLÍTICAS DEL RENACIMIENTO

Respecto a todo el movimiento humanista del siglo XV, Bartolomé de Las Casas no hace mención alguna en su obra de las sus grandes figuras sólo, en una obra que está fuera de nuestro análisis pero que es de necesaria remisión y estudio para entender los últimos tratados políticos del Padre Las Casas, la *Apología*⁷⁵,

“De Potestate Civile” en VITORIA, Francisco de, *Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid, 1960, p. 128-1132.

75 “La Apología constituye la pieza fundamental del voluminoso expediente con que se presentó en Valladolid a la Junta, convocada en 1550 – 1551, por el Emperador Carlos V, para dirimir el capital problema de la justicia o injusticia de las campañas que España llevaba a cabo en América.

Dos eran las Partes contendientes:

Una capitaneada por Juan Ginés de Sepúlveda (cronista del Emperador, filósofo, teólogo, y eminente humanista), partidario de la utilización de la fuerza para vencer los obstáculos que se opusieran a la predicación del Cristianismo en los nuevos pueblos descubiertos.

Otra, capitaneada por el Dominico Fray Bartolomé de las Casas, Defensor de los Indios, opuesto a la utilización de toda clase de violencia para la atracción de los indios americanos a la Religión Cristiana, atracción que según él sólo podía realizarse por medio de la convicción pacífica.” LOSADA, A. “Introducción a la Apología”, en LAS CASAS, Bartolomé de. *Obras completas*. Tomo 9, p. 11 e igualmente en *Fray Bartolomé de Las Casas, a la luz de la moderna crítica histórica*, p. 246. Tal y como resalta la cita, la Apología es un volumen sobre doctrina y opiniones fundamentalmente políticas y jurídicas en orden a defender la imposibilidad por parte de la corona de España de emprender una guerra justa contra los indios. Respecto a la Apología, se refiere también BATAILLON, M. cuando señala: “A pesar de

menciona a Erasmo⁷⁶, para defenderlo y considerarlo dentro de la doctrina católica frente a las acusaciones hechas por Carpi⁷⁷, cuando erradamente se le considera a favor de la opinión de la Guerra contra los Infieles es siempre justa⁷⁸, lo que para Bartolomé ciertamente es considerado contrario a la justicia y herético⁷⁹.

Asimismo, en el *De Thesauris*, toma en cuenta las opiniones de Budeus⁸⁰, historiador del siglo XV en el marco de las reflexiones sobre el honor, necesarias para defender las huacas⁸¹ incas, al equiparse los tesoros en ellas contenidos con las imágenes, armas y notas distintivas de los funerales de los antepasados romanos.

De manera que, en lo referente al fundamento del poder civil, Fray Bartolomé no consideró necesario incluir en su tratado los asuntos tratados por ninguno de los filósofos políticos del Renacimiento, salvo Tomasso de Vío, o Cardenal Caietano, el cual, al ser prior de la orden de los predicadores, a la que pertenece Las Casas, es una fuente de notable autoridad en su intento de apoyar sus tesis en relación al fundamento del poder político, cuya causa de legitimidad, al estar desvinculada de la religión o de la fe, por depender de la voluntad del pueblo en consentir a su príncipe o señor, impide la realización de guerras contra los infieles por el sólo hecho de serlo, y a su vez impide el desconocimiento de los príncipe de los infieles por el sólo hecho de que no sean cristianos.

que el manuscrito está escrito en un mal latín, el pensamiento de Las Casas en él es bastante claro...”, (*Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Península, Barcelona, España, 1976, p. 22)

76 Erasmo de Rotherdam (1466-1536), fue uno de los más cultos y finos humanistas, quien coloca el humanismo al servicio de la reforma, dentro de la Iglesia Católica y no a la inversa, era sacerdote dispensado de los sagrados oficios; para mayor información sobre sus obras y vida puede verse REALE, Giovanni y ANTISSERI, Dario. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico* “Tomo II Del humanismo a Kant”, Herder, Barcelona, 1988, p. 95.

77 Alberto Pío, conde de Carpi, celebre mecenas italiano del Renacimiento, protector de Sepúlveda y defensor de la guerra contra los infieles cuando con malicia resistan la predicación del evangelio (en LOSADA, *Fray Bartolomé de Las Casas, a la luz de la moderna crítica histórica*, p. 275-276).

78 *Ap*, p.356

79 *Ap*, p. 342.

80 Guillermo Bidé o Budeus, romanista, humanista y filólogo fue autor 1516 del tratado *De l'istitution du Prince*, secretario de Francisco I, acentúa a través de su obra los poderes del Rey y las prerrogativas de su ejercicio, al respecto véase TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, p. 41.

81 Las “huacas” son los sepulcros antiquísimos del Perú, denominados así por los nativos de esas tierras, al respecto véase *DT*, p. 12.

En efecto, Bartolomé cita en el *De Thesauris* la opinión del Cardenal Caietano, en la cual considera injusto y contrario a la ley que algún príncipe cristiano mueva guerra en tierra de infieles en la cual nunca se ha oído hablar del nombre de Cristo, y con base en esta acción ocupe sus tierras o las someta temporalmente⁸².

A través de este ejemplo, Fray Bartolomé encuentra una opinión, muy autorizada en su época, en la cual se reconoce que la fuente de legitimidad de un gobierno no depende de la religión que se profese, ni de un mayor bien que sólo aquellos que tienen fe pueden observar independientemente de la opinión de los que son lesionados en sus intereses, lo que accidentalmente apoya su tesis en relación al consentimiento del pueblo como fuente del poder político, que vendría siendo coherente con la opinión de Caietano. A propósito de cambiar esta opinión en relación a la guerra justa, otros autores van a asomar maneras distintas de entender la fundamentación del poder, a los cuales el Padre Las Casas deberá oponer con mayor agudeza en su argumentación, su tesis tantas veces referida en relación a la Potestad Civil.

FRENTE A JOHN MAIOR

En el capítulo XLII del *De Thesauris*, Fray Bartolomé, al responder la duda sobre quienes deben pagar la deuda que se contraiga con la predicación del Evangelio a los infieles que habitan las tierras americanas, finaliza su respuesta rebatiendo las ideas de John Maior, catedrático de la Escuela de París⁸³, y remitiendo a una mayor extensión en la observación de sus errores al escrito de la Apología, que hemos citado anteriormente.

Esta confrontación de las ideas de Maior con la justificación del poder en Las Casas, le permite a este último mostrar con mayor agudeza los efectos de su teoría, los cuales van a dejar al descubierto la necesidad de definir cual es el fundamento del poder político antes de ofrecer sus respuestas al mundo occidental,

82 *DT*, p. 296.

83 John Mayr, Juan Mayor o Maior considerado miembro de la escuela nominalista, "adicto al conciliarismo. Afirma con otros pensadores del siglo XIV y del siglo XV que el poder está en el pueblo y no desciende de Dios a los gobernantes. Si eso ocurre con el poder civil, otro tanto sucede con el poder eclesiástico, que reside de suyo en la Iglesia y ésta se lo comunica a los jerarcas". HERNANDEZ, Ramón, *Derechos Humanos en Francisco de Vitoria*, Biblioteca Dominicana, San Esteban, Salamanca, 1984, p.25.

más si tenemos en cuenta que las opiniones sobre los asuntos indianos se inician con Maior en Europa⁸⁴.

Ahora bien, mientras que el texto del “De Thesauris” sólo señala el error de la opinión de Maior en lo referente al pago e incluso a la restricción del poder de príncipe infiel en caso de morosidad en la cancelación de los gastos ocasionados por la predicación⁸⁵, en la Apología hace una exposición más detallada, a fin de defender a los indios de las opiniones expuestas en su “Comentario al Segundo Libro de las Sentencias” señalando en él errores tanto de hecho como de derecho, restringiéndonos, en el análisis de la argumentación a las premisas y opiniones que le suponen una fundamentación distinta del poder a la que Las Casas ha establecido.

En efecto, para Bartolomé de las Casas, John Maior expone una falsa doctrina que es contraria a la razón natural y a la ley divina, independientemente de la errónea información en relación a la geografía, y condición de los habitantes de las tierras americanas⁸⁶, según la cual el rey puede ser depuesto en aras de la libertad de la fe ortodoxa, en caso que el pueblo se convierta a la fe cristiana y él se niegue a aceptarla, así también si, convertido o no, se niegue a cancelar los gastos correspondientes a la predicación.

Frente a la tal opinión Las Casas se pregunta por las causas de tal despojo, y cae en la cuenta que la predicación no puede entenderse como una gestión de negocios a favor del pueblo pagano, pues si esta predicación va a acompañada de la violencia, en ninguna manera puede entenderse en beneficio de los predicandos. En apoyo de su opinión invita a Maior a ponerse en lugar⁸⁷ de los infieles que son súbitamente despojados de sus reyes legítimos so pretexto de imposición de una fe que no comprenden debidamente y que ha sido predicada en medio de males y crueldades. Luego, refuta los seis argumentos de Maior, que él discrimina así: Si el pueblo indio se convierte a la fe cristiana y su rey no quiere aceptarla,

84 En criterio de HERNANDEZ, R. Idem y de LOSADA, A. *Fray Bartolomé de las Casas a la luz...*, p. 278-279 el primer teólogo no español (era escocés) que defiende los derechos de la Corona española sobre las tierras americanas.

85 *DT*, p. 470.

86 *Ap*, p. 600.

87 El argumento de reciprocidad es una figura muy común en Las Casas. Consiste según PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...* p. 345 en “aplicar el mismo tratamiento a situaciones que forman pareja” y “sirven de base a lo que se estima una aplicación fundamentada en la regla de justicia”.

éste debe ser destronado por su pueblo⁸⁸. Segundo: Tal príncipe pagano debe ser privado de su jurisdicción para que sus súbditos profesen libremente el cristianismo, en la cual cita a Santo Tomás pretendiendo encontrar en él la opinión según la cual los infieles merecen perder el imperio que tienen sobre los fieles⁸⁹. Tercero: el pueblo convertido voluntariamente al cristianismo debe desear el destronamiento de su príncipe, si éste persevera en el paganismo⁹⁰. Cuarto: un tal rey debe ser destronado⁹¹. Quinto: Si los pueblos indios no son gobernados por reyes, sino que su jurisdicción está en poder del estado, éste debe ser privado de su imperio⁹². Sexto: la bestialidad de los indios⁹³.

Como puede verse todos los argumentos, salvo del último, que es más una cuestión de hecho, están referidos a la fundamentación de poder político, vinculada en Maior a cuestiones de fe y de discrepancia entre la fe del pueblo y la fe de su príncipe o señor.

En respuesta a ellos, fray Bartolomé de Las Casas, utiliza argumentos extraídos de la Sagrada Escritura y de los padres de la Iglesia, ya que en parte, las respuestas requeridas por Maior a sus propuestas necesitaban dilucidarse dentro de la fe cristiana. Sin embargo, tal actitud no le impide, sino que más bien le ofrece oportunidad para aducir también razones de derecho natural, las cuales se violentarían si la doctrina de Maior es considerada correcta.

En efecto, Maior impone como condición para el ejercicio del cristianismo que se prive de jurisdicción a los reyes paganos, lo cual para Las Casas no puede ser, pues tal condición de reyes y príncipes proviene del derecho natural y la jurisdicción continúa, debiendo serle pagados los tributos, salvo que perjudique

88 *Ap.* p. 608.

89 *Ibidem*, y Bartolomé en el mismo texto cita a Santo Tomás, quien en su 2ª 2ae, q.10ª, a. 10 señala: "Infideles, inquit, merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferentur in filios Dei", y resuelve disolviendo el supuesto acuerdo entre Maior y Santo Tomás señalando: "sed ipse Thomam opinionem suam exponit, in corpore quaestionis et in solutione secundi argumenti, ubi docet quod, cum regna sint de iure gentium, derivato a iure naturali, et distinctio fidelis et infidelis sit de iure divino, et ius divinum non abolet ius humanum, derivatum a iure divino, certe infidelitas absolute considerata non abolet iurisdictionem principis super subditos fideles". *Ap.* p. 614.

90 *Ap.* p. 620

91 *Ibidem*.

92 *Ibidem*. Aquí se observa, contrariamente a lo indicado en la cita de la nota al pie N° 13 de este Capítulo que Maior es de la opinión que el gobierno en manos del pueblo (Estado) es inconveniente, respecto al gobierno en posesión de un rey.

93 *Ap.* p.622.

por esto a los fieles. Tal postura es una aplicación de la opinión de Santo Tomás en la cual, dado que el derecho divino no suprime el derecho natural o de gentes, puede coexistir la distinción entre fieles e infieles con la de los gobiernos de pueblos cristianos bajo un príncipe infiel o de un pueblo infiel bajo un príncipe cristiano, ya que los gobiernos derivan del derecho de gentes, derivado éste a su vez⁹⁴, del derecho natural.

Y no sólo a los reyes, sino que, en caso que la jurisdicción estuviese en los propios súbditos, también merece que les sea arrebatada para implantar la fe en ellos, lo cual parece para fray Bartolomé de mayor injusticia, pues toda la jurisdicción la tiene un rey por consentimiento de su pueblo y por tanto, se comete mayor injusticia privando a la comunidad o al pueblo de su derecho de elección, sin causa legítima, que privando al propio príncipe de su poder, pues el hecho de despojar a la comunidad o pueblo de su derecho de elección es más contrario a la justicia⁹⁵.

Habría que preguntarse cuáles podrían ser alguna de las “causas legítimas”, que justificarían el despojar a un pueblo entero de su derecho de elección si para Las Casas, todo el fundamento del poder reside precisamente en el consentimiento del pueblo. Podría estar determinada por la falta de libertad, por la presencia de vicios en el consentimiento que impedirían una legítima elección, pero tales especulaciones no fueron tomadas en cuenta por fray Bartolomé en su disertación al momento de oponerse a las tesis de Maior sobre las causas de justificación del despojo de la jurisdicción de los reyes y pueblos de los habitantes de las tierras recién descubiertas.

FRENTE A LA ESCUELA DE SALAMANCA

En el capítulo XXXVIII del “De Thesauris” Bartolomé de las Casas, cita un párrafo del libro “De iustitia et iure” de Fray Domingo de Soto⁹⁶ en apoyo de

94 Ver Nota al pie N° 19 de este mismo Capítulo.

95 *Ibidem*.

96 Domingo de Soto (1495-1560) “fue el segundo gran renovador de la Teología Escolástica del siglo XVI, junto con Vitoria. Dominicano, compañero suyo y colaborador íntimo en Salamanca durante veinte años. Se formó en el nominalismo, evolucionando posteriormente hacia el Tomismo... Se distingue por una fuerte orientación moral y jurídica en su quehacer teológico que confirma y prolonga la línea emprendida por Vitoria, en el sentido de una teología práctica y pegada a los problemas vitales del momento”. BELDA PLANS, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología del Siglo XVI*. BAC, Madrid, 2000, p. 399.

su tesis según la cual se estimaba robo y hurto toda extracción de minerales y piedras preciosas por parte de los conquistadores en las tierras americanas⁹⁷. Este autor, quien es denominado por el Padre Las Casas “doctissimus magister”, es el único representante de la Escuela de Salamanca⁹⁸ que aparece expresamente citado en las tres últimas obras de Fray Bartolomé. Sin embargo, el tema de la potestad civil, no estaba ausente de las discusiones y estudios que se llevaban a cabo en esa Universidad, por el contrario, fue objeto de la primera reelección⁹⁹ que se conoce y del refundador de dicha escuela el “doctísimo magister” Fray Francisco de Vitoria¹⁰⁰, el cual, aun cuando no ha sido mencionado en las últimas tres obras de contenido político de Las Casas, sí es citado y comentado en

97 DT, p. 408.

98 Remitimos en todo lo referente al origen, actividad y significación de la Escuela de Salamanca al trabajo, ya citado, de BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca...*, quien construye un concepto crítico la Escuela Salmantina que citamos a continuación es: “un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI, que se propone como objetivo primordial la renovación y modernización de la Teología, integrado por un grupo amplio de tres generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Salamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII”. (p. 157)

99 Relecciones o “Repeticiones” se llamaba a las lecciones solemnes o conferencias que pronunciaban los graduandos y los catedráticos titulares ante sus facultades respectivas o ante la Universidad. Se trata de reminiscencias y derivaciones de las *Quaestiones disputatae* y los *Quodlibeta* de la escolástica medieval. La oración duraba unas dos horas, y el acto terminaba no como los ejercicios académicos comunes, en que los concurrentes objetaban contra las tesis propuestas, sino a la manera de conferencias o discursos de hoy, sin que mediase discusión alguna. URDANOZ, T. “Introducción Biográfica” en VITORIA, Francisco de. *Relecciones Teológicas*, p. 78.

100 Francisco de Vitoria (1492-1546) “es la primera gran figura teológica de la Escuela de Salamanca, iniciador de dicho movimiento renovador, ‘Maestro de maestros’, y una de las figuras teológicas más destacadas de todo el siglo XVI, llamado el Sócrates español por su fecundo magisterio oral. Su genio teológico y su fuerte personalidad le harán ejercer una influencia de primera magnitud no sólo en su época sino a través de los siglos y en la cultura humana... Su triple mérito, reconocido por todos los estudiosos, consistió en haber sido el padre del renacimiento teológico español del siglo XVI y de la Escuela de Salamanca, con todo el movimiento cultural subsiguiente que es la Escolástica de los siglos XVI y XVII; fundador del Derecho Internacional moderno (concepto éste por el que quizá es más conocido); y, por fin, el inspirador de un sistema de colonización pacifista y humanitario en relación a la gesta americana.” BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca...*, p. 313. También puede verse para un conocimiento más amplio, en relación a la figura señera de Francisco de Vitoria los comentarios de URDANOZ, T. “Introducción Biográfica”..., pp. 1-74.

su Apología, de manera similar a John Maior, en lo referente al problema de la guerra justa a los indios¹⁰¹.

Ahora bien, en lo referente al poder político, la Escuela de Salamanca y en particular fray Francisco de Vitoria no estaban ausentes del problema de su fundamentación pues, tal y como lo señala URDANOZ, T.¹⁰², era una constante de las preocupaciones ideológicas de la época, y enfrentó a las tres corrientes de la Universidad de París, en la que había estudiado Vitoria: Los realistas, seguidores de Santo Tomás¹⁰³, los escotistas, seguidores de las propuestas de Juan Duns Escoto¹⁰⁴ y los nominalistas¹⁰⁵, de la corriente franciscana encabezada por

- 101 En efecto, al parecer, en las controversias de Ginés de Sepúlveda y las Casas, Ginés citó en apoyo de sus tesis sobre la guerra justa a los indios algunos párrafos de las relecciones *De Indis* de Francisco de Vitoria, a lo cual Las Casas respondió contundentemente con su *Apología*. Ver *Ap.*, p. 626.
- 102 "Vitoria, pues, escogió libremente este argumento jurídico teológico sobre la potestad civil y eclesiástica, porque quería traer a las preocupaciones y disputas de su Universidad de Salamanca aquel problema objeto de tan vivas luchas ideológicas entre teólogos, canonistas y legistas ultramontanos, con motivo de las efervescencias conciliaristas suscitadas, sobre todo, por los concilios de Constanza y Pisa, y de un modo general con ocasión de las contiendas entre el Papado y los poderes seculares" URDANOZ, T. "Introducción al 'De Potestate Civili'" en VITORIA, Francisco de. *Relecciones Teológicas*, p. 111.
- 103 Sobre el realismo o Tomismo, es la corriente teológica que asume la tradición bíblico patrística y dialéctica anterior en la que la Teología es una ciencia principalmente especulativa en la cual, además de estudiar y explicar los principios aportados por la Revelación, se sistematiza su contenido y se argumenta según un cierto método demostrativo deduciendo y construyendo ciencia a partir de aquellos principios de los cuales se parte. Asimismo comparte "la visión amplia de la teología que no excluye en absoluto los aspectos sapienciales de la misma;...<logrando>.. mantener un equilibrio dentro del saber teológico que se irá resquebrajando posteriormente con la separación progresiva entre Teología y Espiritualidad". BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca...*, pp. 119-121.
- 104 Juan Duns Escoto (1265-1308) que critica el conocimiento racional y lo separa del teológico: "nuestros conocimientos, que alcanzan conceptos generales y unívocos, no pueden ser aplicados al ser singular de Dios, que por otra parte es soberanamente libre". *Idem*, p. 122.
- 105 "A la concepción voluntarista de Dios (pura libertad creadora) y a la perfección dialéctica de Escoto, añade Guillermo de Ockam, OFM (1285-1347) como aportación fundamental el Nominalismo, que en último término negará la capacidad metafísica del conocimiento humano (sólo se alcanza lo singular concreto), con todas sus enormes implicaciones para la ciencia y la teología. La separación de la razón científica y de la Fe supondrá la ruina de la construcción científico teológica de la Gran Escolástica. El Nominalismo ockamista implicará un cierto fideísmo y positivismo religioso (no sólo de la Escritura sino también de las determinaciones eclesiásticas)..y..supone la quiebra más radical para el ideal científico de la Teología." *Ibidem*.

Guillermo de Ockam y a la cual ahora se añadían los humanistas¹⁰⁶ encabezados por Erasmo.

La importancia del asunto era tal que Francisco de Vitoria dedica su primera reelección a la potestad civil y esgrime en ella una serie de argumentos teológicos y filosóficos por los cuales utiliza tanto autores de una como de otra corriente para sustentar su tesis en relación a las “cuatro causas”, en sentido aristotélico¹⁰⁷ del poder político, en clara separación con el dominio, que pertenece a los particulares y la potestad eclesiástica, propia de la Iglesia.¹⁰⁸

Dicha reelección, que constituye “una de las mejores y más conocidas reelecciones de Vitoria y de las más fundamentales para conocer las ideas jurídicas del gran renovador salmantino”¹⁰⁹, no es citada por fray Bartolomé en ninguna de sus obras, sin embargo se encuentran en su redacción y en la obra del fraile burgalés diversas coincidencias que ameritan un estudio comparado de la argumentación entre los principios y conclusiones de la potestad civil en Vitoria en Bartolomé de las Casas, pues si bien, éste no se enfrentó, ni utilizó a su favor lo expuesto por Vitoria en su obra, indudablemente debió tomarla en cuenta dentro de su argumentación, pues tanto la corte, como el Rey Felipe II, personaje al cual dedicaba todos sus escritos políticos, consideraban en alta estima las opiniones discutidas y asentadas en la Escuela de Salamanca, más si, como se verá más adelante¹¹⁰, las opiniones de Vitoria eran referencia obligada al tocar el espinoso tema de la cuestión indiana.

Una de las primeras diferencias entre la argumentación de Vitoria en su *Potestate Civili* y los tratados lascasianos es que, mientras estos últimos se construyen en medio de un debate judicial o deliberativo, ya que están hechos siempre para la defensa de los indios¹¹¹, todas las reelecciones vitorianas, incluyendo la

106 El humanismo, que surge como respuesta a la crisis de la teología escolástica medieval, tenía como propósito: “crear una teología nueva (innovación): hacer tabla rasa de todo lo anterior (sistema y métodos teológicos antiguos) e inventar una teología nueva y diferente a la que había (Teología Escolástica)”. *Idem* p. 6.

107 *DPC*, pp. 151-152.

108 *DPC*, p. 151. Al respecto URDANOZ, “Introducción al ‘De Potestate Civili’”, p. 109 señala que Vitoria toma como modelo los opúsculos del teólogo nominalista Almain en su obra *De dominio naturali, civilii et ecclesiástico*.

109 URDANOZ, “Introducción al ‘De Potestate Civili’”, p. 110

110 Capítulo III.

111 Véase la Introducción donde se establece el carácter deliberativo, apologético y no epidictico de los escritos lascasianos.

“De Potestate Civili”, son ejemplos típicos del género epidíctico¹¹², dirigidas al público de la escuela, donde el orador, previa a la presentación de su argumentación ya goza de un cierto prestigio, que le permite en su disertación fungir como aglutinante y expositor de los valores¹¹³ que propaga la Academia.

En la obra lascasiana, sólo el “De Regia Potestate” posee características similares al género epidíctico, por su ausencia deliberadas de recursos retóricos para lograr la adhesión del gran público y es frente a este último donde mejor se evidencia la distinta argumentación que sobre el mismo tema desarrollan Vitoria y Las Casas.

En efecto, Vitoria luego de introducir al tema indicando la relevancia de la teología como ciencia que abarca todo género de conocimientos¹¹⁴, inicia su exposición señalando anticipadamente la máxima desde la cual y a la cual se dirige parte toda su argumentación: “No hay poder que no emane de Dios”¹¹⁵ y en lo referente a la justificación del poder político o potestad civil, desarrolla la argumentación correspondiente a su primera conclusión, de las tres en las que se desarrolla la reelección, señalando tajantemente que: “Todo Poder Público o Privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor de tal suerte, que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir”¹¹⁶.

Da comienzo a la argumentación de dicha conclusión con una concepción antropológica del hombre, de raigambre aristotélica y finalística, según la cual el ser humano es miserable, respecto a las otras especies del género animal, que

112 Del género epidíctico participan “La mayoría de las obras maestras de la oratoria escolar, los elogios y panegíricos de un Gorgias o de un Isócrates...al contrario de los debates políticos y judiciales, verdaderos combates en la que dos adversarios se esforzaban por conseguir, en materias controvertidas, la adhesión de un auditorio que decidía el resultado de un proceso, los discursos epidícticos no eran nada de todo eso. Un orador solitario que, con frecuencia, ni siquiera aparecía ante el público, sino que se contentaba con hacer circular su composición escrita, presentaba un discurso al que nadie se oponía, sobre temas que no parecían dudosos y de los que no se sacaba ninguna consecuencia práctica. Tras haber escuchado al orador, no tenían más que aplaudir e irse. PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 95.

113 Valores en el sentido que anota PERELMAN, Ch. et alia. (*Teoría de la Argumentación...*, p. 133), que han de ser compartidos por el auditorio y en los cuales ha de lograrse el respectivo consenso para asegurar la persuasión de la argumentación.

114 DPC, p. 150.

115 DPC, p. 151.

116 *Ibidem*

nacen más preparados para la vida, según lo cual, deduce que en hombre la razón de ser de tal precariedad vendría siendo compensada por la voluntad humana, la cual, adornada con la justicia y la amistad le permiten a éste naturalmente, conformar la sociedad política¹¹⁷.

De allí que la fuente y origen de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social de los mortales¹¹⁸. Una vez descrito el poder civil como un hecho natural, corresponde aplicarle la teoría de las cuatro causas aristotélicas¹¹⁹, señalando como causa final, la utilidad en la conservación y que para las necesidades del hombre provee el poder público¹²⁰.

Como causa eficiente señala, sin más, a Dios, por ser el autor del derecho natural por el cual la potestad civil está constituida. Para apoyo de su tesis, remite a sentencias del Nuevo Testamento y establece una analogía entre la causa eficiente de los cuerpos físicos -y la manera como se entendía que la causa de su movimiento siempre estaba en Dios- y el gobierno de los pueblos¹²¹. Para Vitoria, sólo el mandato de Dios por el derecho natural y divino, justifica que un hombre no se resista a repeler la fuerza con la fuerza, lo cual es indispensable para que la república pueda gobernarse.

En cuanto a la causa material, la misma república, es decir el conjunto de ciudadanos, a la que compete gobernarse por sí misma, administrarse y dirigir al bien común todos sus poderes¹²² y cuanto a la causa formal, el propio concepto de poder público que es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil¹²³.

Tal concepción de la idea y fundamento de la potestad civil, le permite a Vitoria rebatir las opiniones según las cuales, todo poder político es tiránico, y todo gobierno de los reyes es ilegítimo al ejercerse en detrimento y menoscabo

117 *DPC*, p. 154 - 155.

118 *DPC*, p. 157.

119 Libro I, Capítulo III, de la *Metafísica* de Aristóteles (en *Obras*, trd. De Francisco P. de Samaranch, 2ª Ed. Aguilar, Madrid, 1967. p. 913)

120 *DPC*, p. 157.

121 *DPC*, pp.158-159.

122 *DPC*, p. 159

123 *DPC*, p. 165.

de la libertad e igualdad de todos los seres humanos¹²⁴. En su argumentación, trata de hacer compatible la libertad que Cristo otorgó a sus fieles y la necesidad de derecho natural de la potestad civil y del sometimiento a ella por parte de los súbditos, sin que el consentimiento de los mismos fuese la causa eficiente del poder tal y como se señaló anteriormente, sino más bien una necesidad de derecho natural que exige entregarle a unos pocos o al príncipe el poder que corresponde a la república.

Y en referencia a las posturas de origen contractual o pactista del poder, expresamente las niega, ya que aun contra la voluntad de los ciudadanos es necesario establecer el poder civil, a diferencia de lo que ocurre en las abadías, en las cuales con el consentimiento de los monjes se origina el poder del abad¹²⁵. Lo cual demuestra a su vez, que no está dentro de la facultad humana el disponer o no de la potestad del Estado, ya que todos los seres humanos por su condición y derecho natural de comunicación y sociabilidad están obligados a designar un gobierno sin que puedan abrogarse tal norma, ni aunque concurriera el consentimiento de todos los hombres¹²⁶.

No ocurre lo mismo con las tesis de fray Bartolomé en las cuales la causa eficiente y material del poder estaban en el consentimiento de los pueblos, entendidas ambas como de derecho natural, pero de necesaria concurrencia para el ejercicio del poder político. Esto le permite extender su aplicación no sólo a las repúblicas cristianas sino también a los gobiernos de los infieles, en los cuales al haber consentimiento puede haber gobierno sin que sea necesaria la intervención del Dios de los cristianos o de su representantes en la tierra para constituirlos.

Y es que precisamente en lo referente al gobierno de los infieles, la postura vitoriana encuentra en un dilema que decide resolver apelando a la autoridad de la Sagrada Escritura, con citas que también fueron utilizadas por Las Casas en su argumentación sobre la justificación del poder político, pero no con el carácter único y principal que Vitoria le da en su argumentación, sino de manera ilustrativa, pues, tal argumentación sólo estaría dirigida a un auditorio en el cual no se encontrarían los infieles, pues para ellos la Sagrada Escritura, en la que Vitoria sustenta el respeto por los gobiernos no cristianos, no es oponible como autoridad al carecer de la fe el pueblo ante el cual se reconoce el gobierno legítimo. En

124 La libertad e igualdad de todos los hombres era sostenida por los Doctores de la Iglesia como San Gregorio y San Isidoro, citados por Vitoria. *DPC*. p. 161

125 *DPC*, p. 164

126 *DPC*. p.165-166

cambio, para las Casas, tal y como se indicó anteriormente¹²⁷, la utilización de la Sagrada Escritura es sólo para ejemplificar su hallazgo de la causa del poder político en el consentimiento de los pueblos, por puros argumentos de la razón natural comunes a toda la humanidad¹²⁸, no exigiéndose, en principio, la fe y el gran número de “verdades” y “valores” que su adhesión comporta, para la comprensión y respeto de la opinión del padre Las Casas.

Ahora bien, la descalificación del consentimiento como causa del poder político, permitirá a Vitoria afirmar que no hay menor libertad en el principado real que en el aristocrático y democrático, ya que es el mismo poder el que quedará en una, algunas o muchas manos en caso de que se adopte cualquiera de estas formas de gobierno, razón por la cual, alegando algunas citas de la Biblia¹²⁹ el mejor gobierno es el del “príncipe y señor sapientísimo”, no sólo en el reino sino en todo el orbe, a la manera de Jesucristo. Esta traslación del poder de manera absoluta de la república al príncipe hace a toda la república responsable por las faltas del rey¹³⁰, responsabilidad que le viene según Vitoria no por el origen la potestad civil, sino por su modo de ejercicio.

127 Indicar p. 10 en el Capítulo I.

128 Para Bartolomé de las Casas, todos los pueblos, por infieles que fueran gozaban de libertad y razón natural, y así lo señala en su obra *Apologética Historia*: “porque todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición, y esta es que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a imagen y semejanza de Dios. Todos los hombres tienen sus cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los mismos objetos dellos; todos tienen los principios naturales o simientes para entender y para aprender y saber las ciencias y cosas que no saben, y esto no sólo en los bien inclinados, pero también se halla en los que por depravadas costumbres son malos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y que les hace daño”... “Así que todo linaje de los hombres es uno y todos los hombres, 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 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. Todas las naciones del mundo tienen entendimiento y voluntad y lo que de ambas a dos estas potencias en el hombre resulta, que es el libre albedrío, y, por consiguiente, todas tienen virtud y habilidad o capacidad e a lo bueno inclinación natural para ser doctrinadas, persuadidas y atraídas a orden y razón y a leyes y a la virtud y a toda bondad”. *AHS*, pp. 536-237.

129 *DPC*, p. 167.

130 *Ibidem*.

En efecto, en la fundamentación del poder, Vitoria niega que el consentimiento de los pueblos pueda ser la causa eficiente del poder, ya que los pueblos no pueden renunciar a erigir un poder, de manera que lo eficiente no es el consentimiento sino la ley natural que, al venir de Dios, es la verdadera causa eficiente de los gobiernos sobre la tierra. Creemos que, en este sentido Vitoria y las Casas coinciden pues en ambos la potestad civil es de derecho natural, por lo tanto no puede ser renunciada. Sin embargo, en esta misma opinión se distancian ya que mientras Vitoria cree que, si la causa eficiente es el consentimiento esto significa que dependería de la voluntad de los hombres formar gobierno o no, si todos los hombres se ponen de acuerdo, esta posibilidad no es planteada en ningún momento por Las Casas ni se puede someter a discusión, por ser precisamente mandato de derecho divino, tanto la libertad del hombre como la potestad de limitarla y así constituir un gobierno que le sea útil a todos.

Las Casas no plantea ese caso ya que considera de derecho natural tanto la obligación de constituir gobierno como que este sea mediante el consentimiento voluntario de los pueblos y que es de derecho natural tanto la sociedad humana como todo lo que es necesario para la conservación de dicha comunidad¹³¹. Mediante esta afirmación Las Casas hace compatible la libertad e igualdad de todos los seres humanos que no pueden ni deben tolerar un poder que no sea consentido voluntariamente por todos.

Y es que, al parecer, Vitoria consideraba que si se exigía el consentimiento de los pueblos como condición para la legitimidad del gobierno, todas las monarquías serían consideradas tiranías, coincidiendo así con la odiosa opinión de los "hombres facciosos que corrompidos por la soberbia y la ambición, mueven sediciones contra los príncipes"¹³², lo cual ciertamente vendría a ser ridículo¹³³. De manera que la base de su teoría está en una erróneamente concebida incompatibilidad entre el reconocimiento de la libertad del pueblo y el régimen monárquico,

131 *DT*, p.151. Durandus de Saint Pourçain, es un nominalista moderado también conocido por Vitoria, al respecto véase URDANOZ, T. "Introducción al 'De Potestate Civili'", p. 113.

132 *DPC*, p. 161

133 "El ridículo es el arma poderosa de la que dispone el orador contra los que amenazan hacer vacilar su argumentación, rechazando, sin razón, aceptar una u otra premisa del discurso. También es la que se debe utilizar contra los que se les ocurre adherirse o continuar con su adhesión a dos tesis consideradas incompatibles, sin esforzarse por suprimir esa incompatibilidad; el ridículo sólo afecta a aquel que se deja encerrar dentro de las mallas del sistema forjado por el adversario. El ridículo es la sanción de la obcecación, y sólo se manifiesta en aquellos para los que esta obcecación no plantea dudas". PERELMAN Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*p. 323.

la cual resolvió optando por defender la monarquía ubicando el origen del poder fuera de la voluntad humana¹³⁴.

Finalmente, aun cuando las conclusiones a las que llegan uno y otro en sus tratados sobre la causa eficiente del poder sean tan discrepantes, coinciden en afirmar a la utilidad del poder político como su causa final. Y ambos también utilizan fuentes que se ubican en las diversas corrientes de la teología y filosofía de la época: Tanto del realismo como del nominalismo propios de la Escuela de París y de gran influencia en la Escuela de Salamanca.

En efecto, Bartolomé conocía a los distintos autores tanto nominalistas como realistas ya que ambos son citados por él en sus obras, tal y como lo hace Vitoria en sus escritos¹³⁵, utilizando en su argumentación citas de conocidos catedráticos de la corriente nominalista¹³⁶, así como de Santo Tomás y sus comentaristas¹³⁷, con sus respectivas citas de la Sagrada Escritura, a fin de dar sustento a sus teorías sobre la potestad civil, aun cuando, indudablemente, las mayores citas las hace precisamente del derecho feudal¹³⁸ del cual extrae ejemplos, sentencias y doctrinas que sustentan su tesis sobre la necesaria participación del pueblo, a través del consentimiento para la institución del poder político.

De esta manera el pensamiento de fray Bartolomé de las Casas sobre la legitimidad de los gobiernos se estructura a partir de las opiniones que sobre el mismo asunto que él discute y aclara en sus escritos, sin que haya una mayor variación, en cuanto al uso de citas y la interpretación de los textos, de lo que ya había sido realizado en la época por parte de los catedráticos que se interesaron por el tema de la potestad civil. Sin embargo, se destaca el énfasis que le da a la libertad de los pueblos, lo cual, conjuntamente con la consideración de que todo

134 *DPC*, pp. 161-162.

135 Véase al respecto URDANOZ, T. "Introducción al 'De Potestate Civili'", pp. 131, sobre la utilización de las fuentes en Vitoria.

136 Tales como Duns Scoto, Juan Gerson, Durandus de Saint Pourçain, Almain, John Maior señalados como nominalistas en la lista presentada por BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca...*, p. 347.

137 Tales como Caietano, San Antonino de Florencia, Pedro Lombardo, el Hostiense y el propio Santo Tomás, señalados como escolásticos tradicionales en lista de BELDA PLANS, J. *Ibidem*.

138 Sobre las citas al derecho en la obra de Las Casas, puede verse LOSADA, A. "Introducción a la Apología", en LAS CASAS, Bartolomé de. *Obras Completas*, Tomo 9, pp. 35-42. En relación a los canonistas citados por fray Bartolomé, encontramos a Enrique de Segusia llamado "el Hostiense", Nicolas Tudeschi llamado "el Panormitano", el Cardenal Zabarella, señalados como tales por BELDA PLANS, *Ibidem*.

aquello que redunde en beneficio de la comunidad se estima de derecho natural, le permite blindar, si se da el consenso en el auditorio de tales afirmaciones, su argumentación en relación al consentimiento de los pueblos como única fuente de legitimidad de los gobiernos, sin entrar a polemizar en la forma o modo de su ejercicio.

Su categórica argumentación y conclusiones, como se verá, no tienen un propósito aislado o meramente epidíctico, para la exposición de las ideas que sobre el poder considera que deben divulgarse, sino que, tal argumentación le permitirá aproximarse de una manera distinta a la realidad de uno de los sucesos más significativos de la historia de la humanidad, con las consecuencias que tal situación trajo, no sólo a Europa sino también a los pueblos que fueron incluidos (¿fueron incluidos?) dentro de la historia de occidente a partir de ese acontecimiento: El encuentro de Cristóbal Colón y sus compañeros de expedición con los pobladores y tierras americanas.

CAPÍTULO III: LA “CUESTIÓN INDIANA” EN EL PLANTEAMIENTO DE FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DEL PODER CIVIL.

QUE SE ENTIENDE POR “CUESTIÓN INDIANA”

Es común en la obra de los comentaristas del Padre Las Casas¹³⁹ señalar que, para comprender correctamente su pensamiento, éste no puede divorciarse de la experiencia que le hizo andar los intrincados caminos del pensamiento teológico y filosófico de la época a fin de dar respuesta a las cuestiones que en su alma se iban albergando. Y es que los textos y toda la argumentación de cuyo análisis nos hemos encargado en los capítulos anteriores no están realizados como elucubraciones de un fraile solitario de un convento, ni como ideas aisladas de un contexto y una realidad que al autor de esas afirmaciones acerca del poder político le tocó en suerte vivir, sino que más bien están íntimamente relacionadas

139 Consideran que es la obra de un hombre de acción y desde allí se le descalifica como pensador, en este sentido véase HANKE, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista de América*, p. 234, BATAILLON, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, p. 295, en LOSADA, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz...* p. 330-331, y un excelente resumen de la evolución de los comentaristas en la valoración del pensamiento lascasiano en ZAVALA, Silvio, *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*. 2ª Ed. Porrúa, México, 1971 p. 289-310.

con la resolución de un asunto el cual fue llamado por el padre Las Casas el “negocio de las indias”, cuestión o duda indiana.

Ahora bien, en la época era común el método propuesto desde el Siglo XII por Abelardo¹⁴⁰, según el cual, para abordar el conocimiento, y en el todos los temas de la teología y la filosofía se requería para su inicio unas dudas o cuestiones que eran precisamente los motivos que orientaban la reflexión filosófica, necesarias para la apertura de los debates en las escuelas, la educación y que eran respetados en la elaboración de los textos¹⁴¹. Sin duda no hay filosofía. Si no había algo que responder, si no se ofrecía algo novedoso por lo cual preguntarse, el camino del conocimiento se encontraba cerrado.

En el caso de fray Bartolomé, su esfuerzo se dirige a la defensa de los Indios, y en el marco de esa actividad, toda la argumentación con relación a la justificación del poder y el rigor de su postura estará encaminado a solucionar

140 “En la segunda glosa de la *Logica ingredientibus*, Abelardo enuncia el siguiente principio: “La investigación se emprende con el estímulo de la duda, y por medio de la investigación se llega al conocimiento de la verdad”. Esta fórmula general esclarece el carácter problemático del pensamiento, tanto filosófico como teológico. Constituye la premisa de toda indagación crítica. Sin embargo, la duda no es más que el punto de partida; no es absolutizada, sino más bien un camino hacia la investigación. Se trata de una duda metódica, mediante la cual hay que someter el texto examinado –de un filósofo, de un padre de la iglesia o de la escritura– a un control crítico permanente o, como dice Abelardo, a una *assidua seu frequens interrogatio*.” REALE, G. Y ANTISSERI, D. . *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Tomo I. p. 446.

141 De hecho, según MARIAS, J. La presencia de cuestiones da origen a la distinción en la escolástica de los géneros literarios: “La enseñanza escolástica se hace, en primer lugar, sobre textos que se leen y se comentan; por esto se habla de *lectiones*; estos textos son a veces los de la misma Escritura, pero con frecuencia son obras de Padres de la Iglesia, de teólogos o de filósofos antiguos o medievales. El *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo (S. XII) fue leído y comentado con insistencia. Al mismo tiempo, la realidad viva de la escuela provoca las *disputationes*, en que se debaten cuestiones importantes –al final de la Edad Media también las que no lo son-, y se ejercitan los participantes en la argumentación y demostración. De esta actividad nacen los géneros literarios. Ante todo, los Comentarios (*Commentaria*) a los diferentes libros estudiados; en segundo lugar, las *Quaestiones*, grandes repertorios de problemas discutidos, con sus autoridades, argumentos y soluciones (*Quaestiones disputatae*, *Quaestiones quodlibetales*); cuando las cuestiones se tratan separadamente, en obras breves independientes, se llaman *Opuscula*; por último, las grandes síntesis doctrinales de la Edad Media, en que se resume el contenido general de la Escolástica, es decir, las *Summae*, sobre todo las de Santo Tomás, y en especial la *Summa Theologiae*. Estas son las formas principales en que se vierte del pensamiento de los escolásticos”, (*Historia de la Filosofía*, p. 124).

y resolver una cuestión, que denominaremos “cuestión indiana”¹⁴², a cuya comprensión dedicaremos esta primera parte del Capítulo III.

En efecto, la llegada de Colón a las tierras americanas y el aparente descubrimiento de una nueva ruta para las Indias, no fue un hecho que pasó inadvertido a la sociedad europea del siglo XVI, sino que, a partir del arribo de Colón y su renombrado regreso¹⁴³, comenzaron sucesivos viajes¹⁴⁴ y se inicia una relación con un mundo y sus pobladores que hasta ese entonces eran completamente desconocidos.

La fuerza de los acontecimientos llevó a la Corona española a iniciar una política de poblamiento de las tierras y cristianización de los pobladores de las tierras americanas que desde sus inicios presentó serios problemas, no sólo para justificar la intervención en el poblamiento y asentamiento en tierras que eran poseídas por unos habitantes desconocidos, sino también por la gran cantidad de abusos que, respecto a los pobladores naturales de esas tierras, vino a constituir el proceso de conquista y colonización llevado a cabo por los súbitos de Castilla y Aragón.

Este proceso de conquista y colonización precisaba de dos ejes, a través de los cuales se buscaba el poblamiento y prosperidad de todo el reino de España, que ahora anexaba los territorios recién “descubiertos”: El primero de ellos, la cristianización, llevada a delante por los sacerdotes y sus auxiliares que desde

142 URDANOZ, T. señala que el propio Carlos V le envía una carta a Francisco de Vitoria, en la cual le propone “dudas sobre problemas de Indias, ‘por tratarse de cosas teológicas’ que debían ser examinadas por doctos teólogos”. ZAVALA, S. refiere a ella, aun cuando la denomina “polémica indiana”, Luciano PEREÑA, la denomina “duda indiana” en el Título de su libro “La Escuela de Salamanca y la duda indiana” (citado por BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca...*, p. 921 y propio el Bartolomé la refiere en la Introducción de sus dos tratados, al señalar: “no he cesado de infatigablemente inquirir el cómo, según Dios y razón natural, divina y humana justicia, con aquellas gentes nos debíamos de haber” *DD*, p. 16.

143 Bartolomé señala el estruendo que causó la llegada del Almirante Colón luego del “descubrimiento” en el Capítulo LXXIV de su *Historia de las Indias*: “Publicado en Lisboa que el Almirante había descubierto y venía de las Indias, vino tanta gente a verlos y a ver a los indios que fue cosa de admiración, y las maravillas que todos hacían, dando gracias a Nuestro Señor, diciendo que, por la gran fe que los reyes de Castilla tenían y deseo de servirle la Divina Majestad les concedía tan señaladas mercedes” *HI*, p. 323.

144 En la primera mitad del siglo XVI, el número de barcos que navegaban anualmente desde Sevilla a los territorios del nuevo continente aumentó a unos 200. Véase esto y el impacto comercial y de rutas del comercio internacional en KOENISBERGER, H.G. y MOSSE, G. *Europa en el Siglo XVI*, p. 50”.

Europa estaban dispuestos a adoctrinar en la fe a los indígenas y, el régimen económico, llevado a través de una institución de naturaleza semi-feudal llamada encomienda¹⁴⁵, que aseguraba la dependencia de todos los nativos a alguno de los súbditos de España.

La violencia que la imposición de este nuevo orden de cosas supuso a los nativos¹⁴⁶, y la gran cantidad de situaciones injustas que se observaron durante los primeros años del régimen de expansión en el “Nuevo Mundo”, fue denunciada con gran fuerza por los miembros de la orden de los predicadores (padres Dominicos) asentados en la Isla Española¹⁴⁷, actual República Dominicana y Haití, inicialmente en el sermón de fray Antonio de Montesinos¹⁴⁸, con el cual, a menos de dos años de haber llegado los dominicos a la Isla, se cuestionaba la presencia y la violencia con que los españoles hacían guerra “injustamente” a los pobladores naturales de las tierras indianas.

145 LOSADA, A. hace un breve resumen de la encomienda y señala: “La corona española repartía a los indios entre los colonos, quienes podían exigir de aquellos trabajo mediante justo salario y ciertos tributos. En compensación el colono encomendero estaba obligado a impartir gratuitamente instrucción, especialmente religiosa a sus indios y protegerlos; el encomendero también debía un servicio al Rey: el de defender la tierra a su costa. Finalmente, quedaba formalmente reconocido el principio de que *el indio era libre y no esclavo*.” (Fray Bartolomé de las Casas a la luz...p. 51.)

146 En las Antillas, por el trabajo y el descuido, en los primeros años de la conquista se exterminaron a los indígenas y en México Central la población indígena pasó de 23 millones en 1519 a 6,3 millones en 1548. Al respecto véase DOMINGUEZ ORTIZ, A. *Historia Universal Moderna*, p. 92.

147 “En 1510 llegó por primera vez a la Isla Española una expedición de cuatro frailes de la Orden de Predicadores procedentes del convento de Salamanca de Salamanca, cuna del saber hispano y del moderno Derecho Internacional” LOSADA, A. *Fray Bartolomé de las Casas a la luz*...p. 57.

148 Fray Bartolomé lo cita textualmente en su *Historia de las Indias*: “Decid, ¿Con qué derecho y con que justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con que autoridad habéis hechos 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 oprimidos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos de 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 que cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Como estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?” *HI*, pp. 441-442.

La acusación de “guerra injusta contra los indios” era muy grave, pues denunciaba una mala conciencia o conciencia errónea¹⁴⁹ de los reyes de España y sus súbditos respecto a la violencia que infringían a los “Indios”, poniendo consiguientemente en cuestión la legitimidad de los títulos con los cuales la corona española procedía a la conquista, explotación y poblamiento de las tierras americanas, dada la violencia con la que irrumpieron en ellas y la fragilidad de las razones que se aducían para justificar el ejercicio de dicho poder en tierras foráneas.

Si bien la acusación de guerra injusta era muy grave, más aún - y apropiadamente por tratarse de un sermón en una Iglesia- lo era la acusación de “pecado” que sobre los pobladores de la Isla pesaba al no obrar con los indios conforme al deber cristiano de “amad al prójimo como a ti mismo”¹⁵⁰. Lo cual señalaba una situación de pecado generalizado que impedía su absolución hasta tanto no se hicieran los correctivos necesarios para resolver la situación de injusticia que impedía la administración del sacramento de la reconciliación¹⁵¹.

Tanto la duda en relación con la legitimidad de la presencia de los súbditos del monarca español como la consideración de la situación de pecado en la cual se encontraban todos los encomenderos estaban íntimamente vinculados, ya que la situación de injusticia se hacía más patente cuanto mayor conciencia se tomaba de la ausencia de fundamento para posesión de las “Indias” por parte de los españoles y a medida en que pasaban los años el problema se agravaba al consolidarse tanto la explotación de los recursos minerales como el sometimiento de los pueblos indígenas a los intereses económicos, de poblamiento y cristianización ordenados desde Europa.

149 “Mala conciencia del siglo de oro español” la denomina TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, p.98.

150 Mateo 22,39.

151 “Muchos pecados causan daño al prójimo. Es preciso hacer lo posible para repararlo (por ejemplo, restituir las cosas robadas, restablecer la reputación del que ha sido calumniado, compensar las heridas). La simple justicia exige esto. Pero además el pecado hiere y debilita al pecador mismo, así como sus relaciones con Dios y con el prójimo. La absolución quita el pecado, pero no remedia todos los desórdenes que el pecado causó. Liberado del pecado, el pecador debe todavía recobrar la plena salud espiritual. Por tanto debe hacer algo más para reparar sus pecados: debe ‘satisfacer’ de manera apropiada o ‘expiar’ sus pecados. Esta satisfacción también se llama penitencia”. Canon 1459 del Catecismo de la Iglesia Católica, p. 337.

Asimismo, la duda se extendía a medir los alcances e interpretación de la bula del Papa Alejandro VI “Inter caetera”¹⁵² que fungía como el documento por el cual se le reconocía a la corona de Castilla y Aragón el derecho de poseer las referidas tierras y de cristianizar a sus pobladores naturales. Dicho documento, cuyos efectos eran indiscutibles frente al resto de los príncipes y potestades bajo la autoridad espiritual del Sumo Pontífice, que se veían privados de cristianizar las Indias occidentales al haber sido encomendada dicha labor especialmente a los reyes católicos de la corona de Castilla y Aragón y sus sucesores, encontraba problemas e aplicación respecto a los infieles indios, los cuales estaban afectados por la Bula al ser destinatarios directos de la acción encomendada por el Papa¹⁵³

Dado lo delicado del asunto, una vez llegadas las noticias a la corte, el rey mandó celebrar unas juntas, conocidas como las juntas de Burgos, en las cuales se debatieron ampliamente los asuntos concernientes al “gobierno de las Indias”¹⁵⁴ y de las que resultaron unas primeras leyes que regulasen lo perti-

152 “Por la Bula Inter Caetera, del 4 de mayo de 1493, el Papa Alejandro VI otorgó al Rey Católico todos los continentes e islas descubiertos o por descubrir más allá de una línea trazada 100 leguas al oeste de las Azores y de Cabo Verde” CROZUET, M. *Historia General de las Civilizaciones*, p.460.

153 Destaca la postura de Matías de Paz, señalada por URDANOZ T., que llevaba hasta el extremo los efectos de la bula respecto a los indios: “La iglesia puede privar justamente a todos los príncipes infieles de su dominio, si ellos no se convierten a la fe” Para él es indiscutido asimismo el valor de la donación de Alejandro VI como “concesión de dominio de aquellos territorios al Rey Católico”, para los fines de la predicación cristiana. Y por este sólo título de la autoridad del Sumo Pontífice, le es lícito retener perpetuamente bajo su dominio los países descubiertos” (‘Introducción...’, p. 500).

154 “El rey mandó luego que con los de su Consejo, para esto mandó señalar, se juntasen algunos teólogos; los de su Consejo fueron en aquel tiempo el obispo de Palencia, que después fue de Burgos, D. Juan Rodríguez de Fonseca...el otro fue Hernando de Vega, varón prudentísimo y por tal estimado en toda Castilla; el otro fue el licenciado Luis Zapata, persona prudente y principal entre los licenciados...Otro fue, de los que a esta junta concurrieron, el licenciado Santiago, varón cristiano y de muy buena voluntad. Fue otro el Doctor Palacios Rubios, doctísimo en su facultad de jurista...Señalose otro del Consejo para esta congregación, que fue el licenciado Móxica... Otro también fue nombrado, conviene saber, el licenciado de Sosa.. Con estos juristas mandó el Rey que se juntasen los teólogos siguientes, conviene saber: el maestro Fray Tomás Durán y el maestro fray Pedro de Covarrubias, frailes de Sancto Domingo; fue también nombrado un clérigo, predicador también del rey, llamado el licenciado Gregorio. Y porque por aquellos tiempos era estimado por más señalado letrado el padre fray Matías de Paz, catedrático de teología de la Universidad de Salamanca, fraile de la misma orden de Sancto Domingo, trabajo muy mucho el dicho padre Anton Montesino que el rey lo enviase a llamar...La corte, cuando esto se tractaba, estaba en Burgos...” *HI*, p. 452 -453.

nentes conocidas como “las leyes de Burgos”, siete principios¹⁵⁵, las cuales, aun cuando mantenían el sistema de la encomienda, abogaban por un mayor respeto y trato benigno frente a los pobladores naturales del “Nuevo Mundo”.

El incumplimiento de las leyes de Burgos y la continuación de la violencia en los territorios indios hacen que se decreten las Leyes Nuevas en las cuales se suprime la aplicación de la encomienda, esta vez ya por influencia de la acción del padre Las Casas¹⁵⁶, las cuales no pudieron ser aplicadas en los lugares

155 “Después de estos preparativos, se convocó la Junta en Burgos en 1512, y esta celebró más de veinte reuniones.

El resultado fue una declaración de siete principios o conclusiones de auténtico compromiso. Helos aquí:

Primero: Los indios han de ser tratados como libres conforme a la voluntad expresa del Rey y de la Reina (‘que haya sancta gloria’).

Segundo: Deben ser instruidos en la fe según ordena la Bula de Alejandro VI.

Tercero: Se les puede mandar que trabajen, ‘pero de manera que no sea impedimento a la instrucción de la fe y que sea provechoso a ellos y a la república, y Vuestra Alteza sea aprovechado y servido por razón del señorío y servicio que le es debido por mantenerlos en las cosas de nuestra sancta fe y justicia.’

Cuarto: ‘Que el trabajo sea tal que ellos lo pueden sufrir, dándoles tiempo para recrearse, así en cada día como en todo el año en tiempos convenientes’

Quinto: Respeto de la propiedad privada del indio: ‘que tengan casas y hacienda propia la que pareciere a los que gobiernan y gobernaren de aquí adelante las Indias, y se les dé tiempo para que puedan labrar y tener y conservar la dicha hacienda a su manera’.

Sexto: Obligación de comunicarse los indios con los pobladores: ‘que se ordene cómo siempre tengan comunicación con los pobladores que allá van, porque con esta comunicación serán mejor y más presto instruidos en las cosas de nuestra sancta fe católica’.

Séptimo: Obligación de remunerar el trabajo: ‘que por su trabajo se les dé salario conveniente, y esto no en dinero, sino en vestidos y otras cosas para sus casas’”, LOSADA, A. *Fray Bartolomé de las Casas a la luz...* p. 68

Asimismo URDANOZ, T., que indica los alcances de la primera proposición de las Leyes de Burgos de 1512 cuando declara: “Los indios son vasallos libres del rey de España, no esclavos”. Con tal declaración de principios se da por establecido que los reyes de España tienen dominio o poder político sobre los pueblos descubiertos, pero se niega que tengan poder despótico, afirmándose así su condición nativa de hombres libres y con dominio posesorio sobre las propias tierras”. (‘Introducción...’, p. 504)

156 Así lo señalan GALMES, L. *Bartolomé de las Casas. Defensor de los Derechos Humanos*. BAC popular, Madrid, 1982. p 128. LOSADA, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz...* p 184-189. BATAILLON, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, pp. 214-215 y TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho...* p. 98, entre otros. Todos mencionan la actividad de fray Bartolomé como pieza fundamental para el dictado de dichas leyes que condenaban institución de la encomienda.

de destino, generando una gran polémica que terminó con la revocatoria parcial de dichas Leyes y la aplicación en la práctica, sin solución de continuidad en el tiempo de la “encomienda”, en la cual estaba montado todo el sistema político y económico del “Nuevo Mundo”.

El tema logró un nivel de trascendencia tal que suscitó los pronunciamientos de importantes maestros de teología y derecho natural españoles como Francisco de Vitoria¹⁵⁷, Matías de Paz¹⁵⁸, Palacios Rubio¹⁵⁹, Ginés de Sepúlveda¹⁶⁰, y extranjeros, como John Maior y el Cardenal Caietano¹⁶¹.

La duda o cuestión indiana tuvo implicaciones teológicas¹⁶², al estar en discusión los alcances de la potestad eclesiástica respecto a la posibilidad de realizar la concesión de tierras no habitadas por fieles cristianos, y de alegar causas relacionadas con la fe de los pueblos para justificar el uso de la violencia en la instrucción religiosa. Dichas implicaciones trataron de ser resueltas apelando a las verdades proporcionadas por la Revelación.

Ahora bien, las antes dichas implicaciones iban acompañadas de otra no menos importante, como lo es la dimensión política de la cuestión indiana, por la cual, la situación descrita pone a prueba los fundamentos del poder político aportados, no sólo por la Revelación sino también por la razón natural, con el fin

157 Vitoria le dedicó al tema dos de sus reelecciones llamadas “De indis” y “De iure belli”, descritas así por URDANOZ, T.: “Ambas forman las dos célebres reelecciones internacionalistas –no se sabe cuál es la más importante y renombrada de las dos– que han consagrado a Vitoria con la gloria imperecedera de Fundador del Derecho Internacional” “Se trata de dos densos trabajos, obra de madurez de nuestro teólogo” (‘Introducción...’ p. 491).

158 Fray Matías de Paz, destacado profesor de Salamanca, es el autor del *Tratado De dominio regum Hispaniae super indos*, elaborado como dictamen para fundar teóricamente los acuerdos de la junta de Burgos, al respecto véase URDANOZ, T. ‘Introducción...’, p. 499.

159 Juan López de Palacios Rubios, como hemos indicado, es parte de la Junta de Burgos. Es autor del tratado *De insulis oceanis*, encomendado por el rey Fernando, como consejero eminente y jurista de entera confianza del rey. Al respecto véase URDANOZ, T., *Ibidem*.

160 Juan Ginés de Sepúlveda, nacido en Pozoblanco, actual provincia de Córdoba, ocupó el cargo de cronista de Carlos V y Felipe II. Ya nos hemos referido a él como adversario del Padre Las Casas en las controversias de Valladolid. Es considerado uno de los grandes Humanistas del Siglo de oro español, partidario del régimen de protectorado de los indios, al respecto véase el resumen que de sus obras y actuación realiza TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho...* p. 98.

161 Cuyas posturas ya han sido descritas en el Capítulo II.

162 Recordemos como iniciaba Vitoria su reelección *De Potestate Civile*, señalando que no había campo de la ciencia que no fuera de interés de la teología, por ser esta la ciencia suprema, ver nota N° 44 del Capítulo II.

de sustentar o no la legitimidad de las acciones emprendidas directamente o por mandato de la corona de Castilla y Aragón en los territorios “indianos” y sobre los pobladores naturales de estas tierras, independientemente de que estén referidas a cuestiones de fe, o se realicen en obediencia a un mandato de la poseedor universal de la potestad eclesiástica.

Esta implicación política, estaba vinculada a su vez con una obligación moral-religiosa, al señalarse un problema de conciencia por parte de los súbditos al obedecer a un rey presuntamente ilegítimo en los asuntos indianos, independiente de que sean manejados con o sin violencia, sin pasar por alto que, en el primero de los casos, se agravaría la situación. De allí que el interés de los autores contemporáneos con Las Casas, se decante a considerar más que todo la justa guerra de España contra los poseedores de los territorios hoy americanos.

Pero la duda, aun cuando a efectos prácticos parecía limitarse a la justa guerra, requería para su comprensión y solución el reflexionar sobre muchos tópicos del conocimiento, como hemos visto. Esta cuestión, que Francisco de Vitoria señaló al indicar que su relección ha sido tomada por causa de “esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que, desconocidos antes en nuestro orbe, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles”¹⁶³ va a exigir para su resolución y comprensión todo el arsenal filosófico del que se disponía para la fecha, del cual hizo uso no sólo el maestro burgalés, sino también fray Bartolomé de las Casas, al intentar comprender y solucionar dicha cuestión añadiendo para ello su experiencia personal y su concepción sobre el consentimiento del pueblo como única fuente de legitimidad de la potestad civil.

APORTES DE LA EXPERIENCIA PERSONAL DE LAS CASAS A LA COMPRENSIÓN DE LA “CUESTIÓN INDIANA”

Es común en la obra lascasiana, especialmente en los tratados que analizamos como lo son “De Thesauris” y “Doce Dudas”, los señalamientos que hace Las Casas a hechos ocurridos en los territorios “indianos”, indicando reiteradamente que, por la acción de los conquistadores “aquellas gentes han sufrido tantas calamidades, devastaciones, destrucciones de pueblos, plazas, ciudades, aun de reinos, que han quedado convertidos en yermos, desiertos y refugios de fieras,

163 *D In I*, p. 642

siendo así que antes han estado plenísimamente habitados”¹⁶⁴. Hechos que, tal y como señala en la introducción a ambos escritos¹⁶⁵, ha visto con sus propios ojos y que le han hecho “inquirir” el cómo abordar la situación, que el mismo denomina “negocio de las Indias” y que hemos acordado en llamar cuestión o duda indiana. De manera que, por confesión del propio Las Casas, es su experiencia de lo acontecido en las Indias lo que le lleva a increpar sobre la solución de la duda indiana, y a ejercer el ministerio de “Protector de Indios” que ejerció hasta su muerte. Dicha experiencia, no se obtuvo en un sólo momento y lugar de dichos territorios, sino en diversos momentos y lugares de la geografía indiana. La narración sus viajes en su “Historia de las Indias”, corroborado por sus modernos historiadores¹⁶⁶, nos relata al menos cuatro largos períodos de presencia de las Casas en distintas partes de lo que sería América, a saber:

El primero de ellos, de 1502 a 1515, en los que casi ininterrumpidamente vivió en los territorios recién conquistados. Luego de 1512, fue sacerdote encomendero en La Concepción y de 1513 a 1514 capellán militar en Cuba, hasta su primera conversión¹⁶⁷.

164 *DT*, p. 302

165 *DD*, p.16

166 Una cronología de sus viajes y actividades en BORGES, Pedro. *Quien era Bartolomé de las Casas*. RIALP. Madrid, Madrid, 1990. p. 16-18.

167 GALMES, L., relata lo que él denomina su “primera” conversión de la siguiente manera: “En las proximidades de la fiesta de Pentecostés de aquel 1514, se hallaba nuestro licenciado Las Casas preparando unos sermones para los españoles de Diego Velásquez en la villa hacia poco fundada de Santispiritus. Consultando la Biblia topó con un texto del Eclesiástico <34, 18-22> que lo dejó anonadado. ... La fuerza y el patetismo del texto son muy grandes, y no es de extrañar que el sensible Las Casas quedase impresionado y pensativo... Tal vez revivieron otras impresiones anteriores, y bien pudo percibir una vez más el eco angustioso del grito liberador de los dominicos. Y, por supuesto, ocuparon el primer plano los indios en su muda elocuencia. Convencido se “determinó a predicarlo”. Y así lo hizo en aquél Pentecostés tan decisivo en la vida de Bartolomé de Las Casas. Asimismo, el mismo Padre Las Casas refiere el episodio en el Capítulo LXXIX, Libro III de su Historia de las Indias: “el dicho Bartolomé de las Casas, llegándose la Pascua de Pentecostés, acordó dejar su casa que tenía en el río de Arimao, la penúltima lengua, una legua de Xagua, donde hacía sus haciendas, e ir a decilles misa y predicalles aquella Pascua. El cual, estudiando los sermones que les predicó la pasada Pascua, y otros por aquel tiempo, comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura, y, sino me he olvidado, fue aquella la principal y primera del Eclesiástico, cap. 34, *Inmolantis ex iniquo oblatio est maculata, et non sunt beneplacitae subsannationes iniustorum. Dominus salus sustinentibus se in via veritatis et iustitiae. Dona iniquorum non probat Altissimus, nec respicit in oblationes iniquorum: nec in multitudine sacrificiorum eorum propitiabitur peccatis. Qui offert sacrificium ex substantiae pauperum, quasi qui occidit proximum suum. Qui effundit sanguinem et qui fraudem facit mercenario,*

El segundo período con ocasión del envío por el Cardenal Cisneros¹⁶⁸, de la misión de los Jerónimos¹⁶⁹ en los años 1516 y 1517.

Luego de una actuación en la Corte de Carlos V, su experiencia de colonización pacífica de Cumaná, de 1520 a 1521 y luego del fracaso de la misma, prolonga su estancia en las Indias al ingresar a la orden de los predicadores en la Isla Española, en 1535 viaja a Nicaragua, en un intento frustrado de arribar al Perú por vía del Atlántico. De 1536 a 1540 trabaja en las tierras de Tezulutlán, hoy Guatemala¹⁷⁰.

fratres sunt. Comenzó, digo a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes: Aprovechó para esto lo que había oído en esta isla Española decir y experimentado, que los religiosos de Sancto Domingo predicaban, que no podían tener con buena conciencia los indios y que no querían confesar y absolver a los que los tenían, lo cual el dicho clérigo no aceptaba;... Pasados, pues, algunos días en aquesta consideración y cada día más y más certificándose por lo que leía cuanto al derecho y vía del hecho, aplicando lo uno a lo otro, determinó en si mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía. 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 de romance, que fueron en cuarenta y cuatro años infinitos, en que no hallase o razón o autoridad 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". *Bartolomé de las Casas. Defensor de los Derechos Humanos*, pp. 92-93.

168 Cardenal Jiménez de Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá en 1508, y reformador del clero regular en España "actuó con toda energía, apoyado por la reina Isabel contra los franciscanos claustrales, imponiendo a frailes y monjas la estricta observancia de la regla primitiva, de donde el nombre de observantes que tomaron las nuevas comunidades... Tenía, pues, la reforma cisneriana un doble aspecto: combatir la relajación de las costumbres y elevar el nivel cultural poniendo al servicio del saber eclesiástico los avances conseguidos por los humanistas en el campo filológico". DOMINGUEZ ORTIZ, A. *Historia Universal*, p. 143. BELDA PLANS, J. (*La Escuela de Salamanca*, p. 46), señala que con él se introduce la corriente nominalista en España. Indicar quien era Cisneros y quienes eran los Jerónimos.

169 Los Jerónimos, orden religiosa de un elevado nivel cultural y un cierto halo aristocrático, enviados a las Indias por sugerencia del Cardenal Cisneros a Carlos V, en misión comandada por el Padre Las Casas. Al respecto puede verse BATAILLON, M. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, pp. 76-84.

170 La misión de la Verapaz, es, en criterio de fray Bartolomé la única provincia del Nuevo Mundo, en la cual se atrajo pacíficamente a la fe a los habitantes y se aceptó voluntariamente la potestad del Rey de España: "non sine magnis periculis uite nostre, adduximus; adeo fuerant bellis iniustis, rapinis, stragibus oppressionibus incole illius prouinciole ab hispanis grauate, irritate et exasperate. Quam tamen, ut potuimus, persuasimus ut reciperent ac recognoscerent Regem nostrum in Regem et Principem Summum, uoluntarie, nulla ex parte nostra adhibita uiolentia, quod absit". *DT*, p. 354.

Luego de participar en los debates que dieron origen a las Leyes Nuevas, regresa a las Indias como Obispo de Chiapas, cargo que ejercerá en la región desde 1544 a 1547¹⁷¹.

Es decir, la experiencia de Las Casas de lo ocurrido en las Indias abarca desde el año 1502, a sólo 10 años del primer viaje de Colón, hasta 1547, fecha en que abandonó el Nuevo Mundo, para dedicarse a su actividad intelectual y de defensa de los indígenas frente a los centros de poder desde los cuales se tomaban las decisiones que afectaban a todo el orbe indiano.

Por esta incesante actividad, Bartolomé de las Casas ostenta el privilegio de haber sido, al inicio de la empresa conquistadora, el único personaje que permaneció durante las Indias en diversas etapas por un período de cuarenta años, vinculado desde un principio a los centros de poder de las Indias e incluso llegando a participar del régimen de las encomiendas duramente criticado posteriormente por él, acompañando a esto la vivencia y contacto directo con los pobladores nativos no sólo de la Isla Española, sino también de las actuales Centroamérica (Nicaragua y Guatemala) y Venezuela (experiencia de Cumaná).

Estos conocimientos de la realidad indiana¹⁷², se combinan con los que sobre la ciencia de la época (teología, filosofía y derecho) pudo haber adquirido, especialmente en sus años de formación dentro de la orden dominicana¹⁷³, en los

171 BORGES, P. juzga la actuación de Las Casas como obispo en los siguientes términos: "Las Casas es el prototipo del sacerdote que quizá no lo debiera haber sido, al menos en la América de entonces. No porque no mereciera el ascenso a esa dignidad, pues le sobaban méritos intelectuales, morales y de celo pastoral para que se le elevara a ella, sino por su carácter, radicalmente inapropiado para una situación tan compleja y delicada como la existente en Chiapa en 1544-1550.

Un hombre como él, eminentemente teórico, arbitrista, apasionado y extremista, era el menos indicado para realizar una labor pastoral de obispo que exigía moderación, tacto, comprensión y hasta cierta ductilidad". *Quien era Bartolomé de las Casas*, p. 276. Sobre su accidentada actuación al frente del obispado de Chiapa puede verse GALMES, L. *Bartolomé de las Casas. Defensor de los Derechos Humanos* pp. 137-168, y LOSADA, A. *Fray Bartolomé de Las Casas a luz de la moderna crítica histórica*, pp. 213-243.

172 HANKE, L. (*Estudios sobre fray B. de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista de América*, p. 251) señala que ningún historiador ha dispuesto de testimonios de primera mano tan asiduamente sobre la Historia de América que el propio fray Bartolomé.

173 Sobre los estudios de Fray Bartolomé véase el artículo de HANKE, L. 'Las Casas, hombre de libros y de saber' en *Estudios sobre fray B. de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista de América*, pp. 233-261 y en relación a sus estudios LOSADA, A. *Fray Bartolomé de Las Casas a luz de la moderna crítica histórica*, p. 27 señala: "... su formación fue más bien corriente, ni esmerada ni de alto nivel universitario... En estos primeros veintiocho

cuales redacta su tratado “De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem”¹⁷⁴, en el cual se demuestra sus opiniones en teología, dominando el latín y utilizando correctamente citas y comentarios de los santos padres, escritores eclesiásticos, teólogos y juristas, así como el magisterio y legislación de la Iglesia conjuntamente con las obras de Santo Tomás.

De manera que, ya desde 1526, Bartolomé demostraba conocer y manejar los tratados y temas de la teología y filosofía de la época; conocimientos que pudo profundizar en la última etapa de su vida, durante su estancia en el colegio dominico de San Gregorio de Valladolid¹⁷⁵, en el cual elabora los tratados que son objeto de nuestro estudio¹⁷⁶.

La confluencia en el pensamiento de Bartolomé de las corrientes doctrinarias más influyentes y el conocimiento directo de los hechos que dan lugar a su “Historia de las Indias”, le permiten objetar y apoyar ciertas opiniones del pensamiento político del siglo XVI en la elaboración de las doctrinas que directa o indirectamente se orientarían a la resolución de la cuestión indiana por la vía de justificar la guerra contra los indios al considerarlos bárbaros.

En efecto, Bartolomé encuentra una de las razones de la destrucción de las indias, de la cual él mismo ha sido testigo, en una errónea interpretación de la palabra “bárbaro”, debido a lo cual dedica los capítulos II, III, IV, V y VI de las

años de su existencia, Las Casas se nos presenta como un español medio, nada sobresaliente ni por familia ni por educación...” sin embargo, más adelante, luego de su ingreso a la orden dominicana, completa la visión de los estudios del Padre Las Casas, al señalar: Pero la Orden Dominicana exigía del nuevo fraile estudios que éste no poseía, y a ello se dedicó, en el convento de Puerto Plata, durante diez años, en los cuales él nos dice que “durmió al parecer”. Entonces debió dedicarse en el retiro y la soledad a modelar su espíritu con la lectura de tantos y tantos autores como cita en sus obras. Entonces surgió su vocación de escritor...” (p. 160).

174 Para BARREDA, Jesús Ángel. (‘Aproximación Histórica’, en LAS CASAS, Bartolomé de. *Obras Completas*, Tomo 2, p. X) ubica la composición de este tratado entre 1522 y 1526, “... nos situamos ante una obra de escuela, una especie de tesis de grado en la que, probando la evangelización pacífica, recorre los principales temas teológicos implicados en la obra evangelizadora. Sin un período largo de tiempo y estudio difícilmente hubiera podido escribir un tratado de tal envergadura”. (p. XI).

175 “El otro gran centro universitario de estudios dominicano del siglo XVI fue el Colegio-Convento de San Gregorio de Valladolid, donde ejercieron su magisterio grandes teólogos como Francisco de Vitoria (1523-26) y se formaron también otros tantos dominicos ilustres; teólogos universitarios como Melchor Cano, o místicos y autores espirituales como Luis de Granada y Bartolomé Carranza.” BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca...*, p. 137.

176 BORGES, P. *Quien era Bartolomé de Las Casas*, p.238.

Doce Dudas a aclarar la confusión, señalada también por el Cardenal Caietano en sus comentarios a Santo Tomás¹⁷⁷.

En conformidad con las ideas de Caietano, Bartolomé distingue cuatro tipos de bárbaros, que responden a cuatro maneras de infidelidad, cada una de las cuales justificará una actitud respecto de los cristianos, frente a ellas. Estas son:

La primera especie, que son los infieles que viven y moran entre los cristianos y en territorios regentados por un príncipe cristiano, estos tienen todos los deberes que corresponden a los súbditos y están obligados a guardar las “leyes justas que les impusieron”¹⁷⁸.

La segunda especie, que son aquellos que poseen territorios cristianos contra derecho, por violencia y tiranía, frente a éstos la guerra de los cristianos contra ellos es justa, señalando Bartolomé como ejemplo la posesión de los “detentadores de la Tierra Sancta y Africa y toda Asia y parte de Ungría, y otras muchas partes y reynos que fueron de la cristiandad”.

Ya en el Capítulo III, Las Casas refiere la tercera especie de infieles, que son los “herejes y apóstatas”¹⁷⁹, que son los bautizados en la Ley de Cristo y que posteriormente han renegado de su fe y de la obediencia al Papa, razón por la cual, dicha desobediencia puede ser castigada con la entrega de dichos territorios a reyes fieles que le hagan justa guerra para la recuperación de dichas regiones para beneficio de la Iglesia Universal.

Finalmente, en el capítulo IV, señala la cuarta y última especie de infieles, que corresponde a aquellos que no tienen tierras usurpadas que hayan sido de príncipe cristiano alguno, e igualmente que “nunca nos hayan hecho injuria, daño ni mal alguno, ni tienen propósito de hazello, ni perjudiquen o impidan nuestra sancta fe, o porque nunca la oyeron, o porque en bueno ni malo no tienen ni en malo no tienen cuidado alguno de ella”¹⁸⁰. En estos casos éstas regiones de infieles conservan legítimamente sus autoridades, y no se podría, sin violar el Derecho Natural, ejercer violencia contra ellos.

177 *DD*, pp. 47-48.

178 *DD*, p. 40. Nótese que fray Bartolomé coloca el adjetivo “justas” a las leyes de obligatorio acatamiento por parte de los infieles del Reino.

179 *DD*, p. 42.

180 *DD*, p. 44.

Es precisamente en esta última especie de infieles en la cual Fray Bartolomé ubica a los habitantes de los territorios indianos¹⁸¹.

Es a través de esta distinción que completa su argumentación al rebatir las tesis de Maior sobre los pagos que un rey infiel debe hacer a un príncipe cristiano¹⁸² por la propagación de la fe, ya que, como se señaló anteriormente, la única clase de infieles en las cuales podría darse esa situación es la cuarta especie y ante ésta, la entrada y perturbación de sus reinos no podría darse con violencia, por ser contraria al derecho natural. Ahora bien, es indudable que sería una violencia pretender extraer riquezas o tributos del reino, bajo cualquier concepto con el propósito de predicar una fe que se desconoce, por lo cual tal cobro estaría prohibido, basándose en las mismas razones, por el derecho natural.

Ese mismo conocimiento de la realidad indiana lo lleva a cuestionar las elecciones vitorianas. Sin integrar en mayores detalles por exceder de nuestro objeto de estudio y haberse antiguas y extensas obras confrontando las tesis de Las Casas y de Vitoria¹⁸³, en el texto de la Apología¹⁸⁴, Las Casas simplemente le imputa a Vitoria el señalamiento de cosas "falsísimas", para que pueda ser considerada justa la guerra contra los indios, las cuales, en criterio de Bartolomé, le fueron suministradas por los súbditos de la Corona Española que habitaban las indias, culpables de la destrucción de todo aquel mundo.

La falsedad apuntada por fray Bartolomé, que se origina en su conocimiento inmediato de los acontecimientos de las Indias, se suma a las acusaciones de timidez y poca rigurosidad que el fraile andaluz le hace a Vitoria, en la elaboración de la segunda parte de sus primera elección "De Indis", en la cual defiende el derecho de hacerle guerra justa a los indios. Esto en contraste con las alabanzas hechas por el mismo Las Casas respecto a la solidez de la doctrina en la primera parte, en la cual se refutan los siete primeros títulos con los cuales se quería basar el derecho de la Corona de hacerle guerra justa a los indios.

Tal timidez y poca rigurosidad vendría siendo indicio para Las Casas de la poca confianza que tales fuentes le dieron a Vitoria, lo cual justificó que hablara en forma condicional, por temor de suponer o decir falsedades por verdades. De

181 *DD*, p. 49.

182 Ver Capítulo II.

183 Entre ellas la controvertido texto de MENENDEZ PIDAL, Ramón. *El P. Las Casas y Vitoria*. 2ª Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1966, pp. 9-48. Al respecto véase también BATAILLON, *Estudios...*, pp. 335-351.

184 *Ap*, p. 626.

esta manera el padre Las Casas corrobora su criterio considerando improcedentes los títulos de guerra justa señalados por Vitoria una vez conocida la situación de hecho de la cuestión indiana.

En efecto, Vitoria comienza su selección señalando los siete falsos títulos por los cuales comúnmente se justifica la potestad de España de ocupar, incluso por la violencia, las tierras y naciones de las "Indias", a saber: El primero, que el Emperador es señor de todo el orbe¹⁸⁵; segundo, que el Sumo Pontífice es monarca de todo el orden en lo temporal y por ello pudo nombrar como príncipes de todo ese mundo a los reyes de España¹⁸⁶; tercero, el derecho del descubrimiento, al ser los españoles los primeros que encontraron y ocuparon aquellas tierras¹⁸⁷; cuarto, la obstinación de los "bárbaros" a recibir la fe, aun cuando se le ha exhortado con ruegos a recibirla¹⁸⁸; quinto, los pecados de los bárbaros, como el comer carne humana y el incesto¹⁸⁹; sexto, la elección voluntaria y por último el séptimo, que es creer que dichos territorios y sus pueblos son una donación especial de Dios¹⁹⁰. En todas estas opiniones Las Casas manifiesta su acuerdo, incluso con el sexto título¹⁹¹, que es similar a su causa de justificación del poder político, ya que el mismo se encuentra invalidado por el supuesto de que se dé fundado temor privativo de la libertad, viciándose así el consentimiento¹⁹².

Ahora bien, en relación a los títulos legítimos, que justificarían la presencia de los españoles en los territorios y reinos del "Nuevo Mundo", fray Bartolomé supone que todos éstos están viciados o no serían de aplicación a los territorios indianos por desconocimiento de la realidad que allí acontece. Dichos títulos son: El título de la comunicación o sociedad natural de los hombres¹⁹³, del cual se deducen conclusiones como la imposibilidad de ninguna nación de prohibir el ingreso en el territorio de otra, y en caso de que no se persuadan de ello pueden llegar a someterlos, en aras de la paz y la seguridad. El segundo es la predicación de la religión cristiana¹⁹⁴, aun cuando este título limita el uso de la violencia¹⁹⁵.

185 *D In I*, p. 669

186 *D In I*, p. 676

187 *D In I*, p. 684

188 *D In I*, p. 685

189 *D In I*, p. 697

190 *D In I*, p. 702

191 *D In I*, p. 701.

192 *D In I*, pp. 701-702

193 *D In I*, p. 705.

194 *D In I*, p. 715.

195 *D In I*, p. 718.

El tercero, que combina los anteriores, en el caso que un príncipe quiera por medio de la fuerza volver a la idolatría¹⁹⁶. El cuarto, que, para conservar la religión cristiana, una vez convertidos una buena parte de los “bárbaros”, el Papa ordene la institución de un príncipe cristiano¹⁹⁷. El quinto, referido a la extinción de las tiranías de los mismos señores bárbaros o de las leyes humanas que perjudican a inocentes, sin que sea obstáculo para ello que los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios¹⁹⁸. El sexto, que consientan libremente, en recibir por príncipe al rey de España. El séptimo, por razones de amistad y alianza, ponerse de parte de algunos de los príncipes de los infieles asuma como propias las causas de guerra justa de a quien se ofrece la ayuda¹⁹⁹. El octavo, que supone la incapacidad de los bárbaros para administrar una república en los términos humanos, por lo que, una vez considerados siervos por naturaleza, pueden ser legítimamente gobernados por el rey de España como siervos²⁰⁰.

La descalificación por parte de Las Casas de los títulos legítimos señalados por Vitoria, hecha de manera general en la Apología, encuentra su detalle en los textos de “Doce Dudas” y “De Thesauris”, los cuales, aun cuando no hacen referencia directa al maestro burgalés, entran en su argumentación al rebatir que tales títulos sean validos, basándose fundamentalmente en el conocimiento y consiguiente opinión que Las Casas poseía de la realidad indiana, y específicamente de la persona de los indios, sus costumbres y organización civil, política y religiosa.

En cuanto al primer título, referido a la sociabilidad y comunicación natural de los hombres, el Padre Las Casas, aun cuando se encuentra conforme con tal consideración, ésta no puede exigirse al punto de menoscabar el derecho que igualmente tienen los pueblos de defender sus respectivos territorios, requiriendo

196 *D In I*, p. 719

197 *Ibidem*.

198 *D In I*, p. 720 y 721. Obsérvese el tratamiento ambivalente del consentimiento, que parece estar supeditado al respeto de una regla moral que se no se precisa, pero que a los españoles le toca defenderla, incluso contra la voluntad de los “indios”. Por esta razón, si es valido el consentimiento cuando se trate de otorgar el poder político al rey de España: “Alius titulus posset esse per veram voluntariam electionem, puta si barbari ipsi, intelligentes prudentem administrationem et humanitatem hispanorum, ultro vellent accipere in principem regem Hispaniae, tam domini quam alii. Hoc enim fieri posset et esset legitimus titulus etiam de lege naturali.” *D In I*, p. 721.

199 *D In I*, p. 722

200 *D In I*, pp. 723, 725.

para todo desembarco en dichas tierras, la autorización de sus habitantes²⁰¹, ya que una entrada sin autorización expresa o tácita, sería culpable o injuriosa. Al ser la defensa de la propia patria y de su libertad de derecho natural, es manifiesto que cualquier nación o pueblo pueden y deben hacer todo lo posible para prohibir a todo extranjero, procedente de extraña nación su entrada, al menos hasta tener la seguridad de que dicha entrada no constituye un peligro contra la patria²⁰².

En cuanto al segundo, tercer y cuarto títulos, sobre la predicación cristiana como justo título para alterar el ejercicio de la potestad civil en los territorios indianos, fray Bartolomé reitera su tesis, expuesta desde la redacción del “De Unico” declarando la insuficiencia de la predicación de la fe como motivo para despojar a los príncipes infieles de su jurisdicción²⁰³. Más bien, señala, sería un motivo eficaz para perturbar a todo el mundo y de sublevar contra los cristianos los ánimos de los fieles, a quienes brindarían así materia y causa justa para mover guerra por el miedo justificado de perder sus bienes y jurisdicciones, motivo suficiente su vez para el odio de la doctrina de Cristo y de sus predicadores, el cual vendría a constituir un impedimento para la propia predicación de la fe, ordenada por el mismo Cristo en el Evangelio²⁰⁴.

En relación al quinto, sobre la protección de inocentes, el medio de corrección para tal falta no está en la violencia, sino en la persuasión para que paulatinamente vayan abandonando tales prácticas. Ahora bien, si insisten en ellas, podrá utilizarse la fuerza pero los reyes, en esos casos actuarían como personas privadas que libran a los oprimidos de sus opresores, y no para castigarlos por los crímenes, ni para hacerlos siervos, sin que se pueda usar de esto como excusa de la codicia de arrebatarles sus bienes²⁰⁵. Asimismo, debe tomarse en consideración los efectos de tal actuación, en acatamiento de la ley que procura el mal menor, ya que si por la defensa de tales inocentes se realiza un agravio que hace insoponible y odiosa la predicación de la fe cristiana y la presencia de los españoles en la tierra indiana, constituyéndose como obstáculo para la predicación y salvación de los nativos, más vale tolerar el sacrificio de algunos inocentes que soportar el

201 *DT*, p. 146.

202 *DT*, p. 150

203 *DT*, p.102.

204 Mateo 28, 19-20

205 *DT*, p. 434.

mal de no poder predicar la fe en todo el Nuevo Mundo²⁰⁶. Afirmación que confirma con el hecho de que tal práctica no es generalizada ente los indios²⁰⁷.

En cuanto al título sexto, Las Casas no lo cuestiona, pues es este para él el único título que podría justificar la potestad civil de un príncipe cristiano por sobre, o en sustitución de los señores o reyes del orbe indiano, lo cual vendría a rebatir los títulos anteriores, y también el séptimo y el octavo, ya que, mal podrían establecerse alianzas entre el rey español y reyes o príncipes indianos sublevados unos son otros, si por un lado no consta el consentimiento, que sería el recto título, o si se les considera incapacitados y por ende siervos por naturaleza, lo cual haría innecesaria la consulta de quienes no tienen capacidad para obligarse, pues tal y como presupone Francisco de Vitoria, no serían ni siquiera suficientemente capaces para gobernar la familia²⁰⁸.

La vivencia de la realidad indiana, que expone en la introducción del “De Thesauris” y las “Doce Dudas”, no se queda simplemente en contradecir y rebatir las opiniones que una información errada sobre los hechos de Indias producían en la mayoría de las personas que habitaban el viejo continente, sino que va a suponer para Bartolomé el punto de vista desde el cual piensa, asume e inquiere la cuestión indiana²⁰⁹. Dicha realidad y el compromiso que Bartolomé asume frente a ella, más que vulnerar la objetividad²¹⁰ de su pensamiento, es garantía de imparcialidad²¹¹ en su solución, al tratar de lograr un equilibrio de las fuerzas y la máxima atención de los interesados en cuestión, partiéndose de la misma manera en todos los puntos de vista. En el caso de la cuestión indiana, los puntos de vista no podían circunscribirse a la opinión que se forjara en Europa al respecto, sino

206 *DT*, p. 436

207 *Ibidem*.

208 *D In I*, p. 723-724.

209 Ver nota 27 de este Capítulo.

210 Objetividad en los términos del pensamiento orientado hacia la acción, véase PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 113.

211 Que es distinto a la objetividad, pues la imparcialidad supone la existencia de un auditorio e intereses en contraposición, tal como ocurría como hemos señalado con la cuestión indiana y supone también formar parte de ese auditorio, como lo era fray Bartolomé al haber sido encomendero, sacerdote y súbdito de la corona de España, y no haber tomado partido de antemano por ninguno de ellos (ni por el de los encomenderos, ni los sacerdotes o jerarquía de la Iglesia, ni las opiniones de la Corte o el Consejo de Indias, o del Rey, a las cuales debía obediencia).

que debía considerarse también la de los habitantes naturales de los territorios americanos.

En la atinente al punto de partida de los razonamientos y de la consiguiente argumentación²¹², la experiencia de fray Bartolomé también va a jugar un papel importante en el establecimiento de los hechos y verdades como premisa de toda argumentación dirigida a la solución de la cuestión indiana. De allí su insistencia en la narrativa de la situación que le da origen²¹³, ya que sólo puede ser considerado como hechos en una argumentación, los datos sobre la realidad objetiva que pueden llegar a ser comunes a todos²¹⁴ y sobre los cuales no quepa la controversia. Y, aun cuando pudo haberse intentado cuestionar la veracidad de algunos señalamientos de las narraciones lascasianas sobre magnitud de la destrucción en las indias y la inocencia y mansedumbre de los indios como hechos señalados como tales por él, no cabe duda que todo el debate sobre la cuestión indiana da por sentado que en esos lugares la entrada de los españoles en los territorios indios ha sido crudelísima e injusta, y el conocimiento de esos hechos y su valoración se deben, entre otros²¹⁵ a las narraciones que sobre la "Historia de las Indias" realiza el padre Las Casas.

212 Son el punto de partida, a partir del cual, se desarrolla la argumentación y que necesariamente deben ser acordadas por el auditorio, que en el caso de la filosofía son el auditorio universal, caso en el cual se restringen prácticamente a los hechos sobre los cuales se "monta" la argumentación, al respecto véase PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 119 y ss.

213 Bartolomé de las Casas es conocido como historiador, realizando la *Historia de Indias*, *La Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, *La Apologética Historia Sumaria*, los comentarios al *Diario de Colón*, obras de contenido histórico en mayor o menor medida, aun cuando, más que ofrecer una información al mundo, perseguían fijar las premisas de su argumentación, dejando claro que la acción de los conquistadores en lo que sería después América fue violenta y estuvo acompañada de enormes destrucciones y perjuicios para los pueblos y naciones, compuestos en su mayoría por personas mansas y pacíficas que ya existían allí a la llegada de los españoles. Dichos escritos ciertamente están elaborados de tal manera que su narrativa puede rayar la exageración, y de esto ha sido acusado reiteradamente y por ello puesta en duda su fidelidad a los hechos efectivamente vividos en las "Indias".

214 Sobre los hechos, como premisas argumentativas, véase PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, pp.121-122.

215 Estudios recientes han demostrado que los atropellos que se cometían en Indias también fueron denunciados, aun cuando con menos vehemencia que Las Casas, por Toribio de Motolinía, religioso franciscano enemigo declarado de las Casas, Bernardino de Sahagún y Juan del Valle, primer obispo de Popayán. Véase al respecto HANKE, L. *Estudios sobre fray B. de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista de América*, pp. 361-428, y el comentario que hace el autor sobre la tesis de FRIEDE, J. sobre la existencia de un "partido indigenista" que Las Casas liderizaba con sus escritos e ideas.

Obviamente, la valoración de estos hechos como injustos, supone la existencia de una serie de acuerdos implícitos en el auditorio de discusión de la cuestión indiana, que son comunes también a Bartolomé y a toda controversia emprendida en la época, y que tiene que ver con las presunciones²¹⁶, valores²¹⁷, jerarquías²¹⁸ y lugares²¹⁹ de la argumentación, los cuales tienen como elemento común que no se discuten, que son aceptados por la totalidad del auditorio al cual se dirigen y que, en el caso de fray Bartolomé, es universal, por tratarse temas del derecho natural.

Sin embargo, con respecto a ciertos lugares de la argumentación, exigirá la creación de lugares propios para la discusión²²⁰, dada la novedad de la cuestión

216 “Además de los hechos y las verdades, todos los auditorios admiten las presunciones, las cuales gozan también del acuerdo universal. Sin embargo, la adhesión a las presunciones no es extrema, se espera que otros elementos la refuercen en un momento dado. Habitualmente, quienes aceptan la presunción cuentan incluso con ese reforzamiento”. PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, pp. 125-126.

217 “Estar de acuerdo con un valor es admitir que un objeto, un ser o un ideal debe ejercer sobre la acción y las disposiciones a la acción una influencia concreta, de la cual puede valerse en cuna argumentación, sin que se piense empero que este punto de vista se imponga a todo el mundo. La existencia de los valores, como objetos de acuerdo que posibilitan una comunión entre formas particulares de actuar, esta vinculada a la idea de multiplicidad de los grupos” Idem, p. 131. En este sentido fray Bartolomé es muy cuidadoso al distinguir los valores que son comunes al auditorio europeo y los que no lo son, al menos no todavía, al orbe indiano. La distinción de los indios como seres humanos pertenecientes a un grupo distinto de los europeos y del resto de los infieles es un punto muy importante en la argumentación del Padre Las Casas para la solución de la cuestión indiana.

218 “La argumentación se basa, no sólo en valores abstractos y concretos, sino también en jerarquías, tales como la superioridad de los hombres sobre los animales, de los dioses sobre los hombres. Sin duda, estas jerarquías serían justificables con ayuda de valores, pero la mayoría de las veces sólo será cuestión de buscarles un fundamento que trate de defenderlas; con frecuencia permanecerán implícitas...” PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 140. Como puede verse las jerarquías están íntimamente ligadas a los valores, que les sirven como punto de apoyo. En la medida en que pueda observarse que los valores pertenecen a grupos determinados, las jerarquías que en ellos se apoyan también se limitarán en su utilización al grupo respectivo que acepta esos determinados valores.

219 Son premisas de carácter muy general a las cuales se recurre para fundamentar valores o jerarquías o reforzar la intensidad de la adhesión que suscitan y con las cuales” se justifican la mayoría de nuestras elecciones”. PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, pp. 144-145.

220 Fray Bartolomé intentará cambiar ciertos lugares o premisas de carácter general, distinguiendo en el sujeto de esas premisas, por ejemplo, ante la afirmación “Toda guerra contra los bárbaros es justa” construirá un lugar propio para la discusión mediante la diferenciación

indiana, tal y como acontece con la incorporación de la cuarta categoría de bárbaros y su correspondiente asignación a los "indios", señalada anteriormente.

Otro aporte de la vivencia lascasiana es la posibilidad de aplicar la regla de la justicia²²¹, que forma parte de los valores abstractos²²², según la cual, se exige la aplicación de un tratamiento idéntico a seres que se integran en una misma categoría. Ahora bien, el problema de su aplicación estriba en considerar los objetos a los cuales se aplica la categoría completamente intercambiables, es decir, idénticos. Es decir, aun cuando presenten diferencias, estas deberán ser de tal tipo que no dificulten la pertenencia de ambos objetos a una misma categoría. De allí que la definición de las categorías, previas a la aplicación de la regla de justicia, son muy determinantes pues ellas va a permitir o no la aplicación de la referida regla formal, que como tal es indiscutible y universalmente aceptada, pero que halla la dificultad de su aplicación precisamente en la incorporación de los "objetos" en las categorías previamente establecidas.

de los bárbaros, así, el lugar común se mantiene pero respecto a cierto tipo de bárbaros o infieles. Sobre lugares propios y cambio véase PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 179.

221 "La regla de justicia reconoce el valor argumentativo de lo que uno de entre nosotros ha llamado la justicia formal, según la cual los *êtres d'une même catégorie essentielle doivent être traités de la même façon* (seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera). La justicia formal no precisa, ni cuando dos objetos forman parte de una misma categoría esencial, ni cual es el tratamiento que se les ha de dar. De hecho, en toda situación concreta, será indispensable una clasificación previa de los objetos y la existencia de precedentes en cuanto al modo de tratarlos". PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 340.

222 Perelman distingue entre valores abstractos como la justicia o la veracidad, por observación de reglas válidas para todos y en cualquier circunstancia, o concretos como la patria o la Iglesia, que se atribuyen a un grupo o individuo determinado, al respecto véase PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, pp. 135 y ss.

En este sentido, lo que el padre Las Casas pretende es una visión simétrica²²³ de la realidad europea e indiana²²⁴, utilizando argumentos de reciprocidad que sirva de base a una aplicación fundamentada de la regla de justicia.

Para fray Bartolomé la aplicación de la regla de la justicia depende de la capacidad de los europeos de colocarse en el lugar de los indios, lo cual sólo puede ocurrir, si indios y europeos son ubicados primeramente en una relación de simetría y de reciprocidad, que el construye a partir de lo que efectivamente vivió y conoce de la realidad indiana. A partir de esta simetría, basada en la pertenencia tanto de los europeos como de los indios a la categoría de seres humanos plenos y libres, Bartolomé de las Casas tratará de persuadir a los europeos de la injusticia que se comete con los indios en relación a los hechos que sustentan la cuestión indiana, mediante ejemplos que eran especialmente iluminadores para la época, como por ejemplo, el equiparar la invasión de los españoles en México con una probable invasión de los franceses o de los turcos al reino de España²²⁵.

Asimismo, utilizará en su apoyo un argumento de autoridad de gran valor, al citar la opinión del Papa Paulo III sobre la libertad de los naturales de las Indias expuesta en la Bula "Sublimis Deus"²²⁶, con lo cual blinda su postura al ser difícilmente rebatible en la época lo que al respecto un Papa señalase sobre

223 "Los argumentos de reciprocidad pretenden aplicar el mismo tratamiento a dos situaciones que forman pareja. La identificación de las situaciones, necesaria para que sea aplicable la regla de justicia es aquí indirecta, en el sentido de que requiere la intervención de la noción de simetría.

En la lógica formal una relación es simétrica cuando su conversa es idéntica, es decir, cuando se puede afirmar la misma relación entre b y a que entre a y b. Por tanto, puede invertirse el orden del antecedente.

Los argumentos de reciprocidad realizan la asimilación de situaciones considerando que ciertas relaciones son simétricas. Esta intervención de la simetría introduce, evidentemente, dificultades concretas en la aplicación de la regla de justicia. Pero, por otra parte, la simetría facilita la identificación entre los actos, los acontecimientos, los seres, porque hace hincapié en un aspecto que parece imponerse con motivo de la simetría resaltada. De este modo, se presenta como esencial este aspecto PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 343

224 La Apologética Historia Sumaria es un ejemplo de ello, una visión única de toda la historia, tanto de Europa como de América, aplicando a unos y otros habitantes las mismas categorías que tienen origen en el mundo greco-romano-cristiano, y al final dejar muy bien parados a los indios. Al respecto, véase ABRIL STOFFELS, Miguel, 'La Apologética Historia Sumaria: claves para su interpretación', en LAS CASAS, B. *Obras Completas*, Tomo 6., pp. 185-200.

225 DT, p. 350

226 DD, p. 49

la capacidad de los Indios de acceder a la fe dado el uso pleno de sus facultades humanas y su libertad.

De esta manera, la cuestión indiana se entiende como una incompatibilidad²²⁷ existente entre lo que los españoles pretenden en las tierras indianas, amparados por títulos de discutible legitimidad para los europeos y el derecho al ejercicio de la libertad y de la potestad civil por parte de los pueblos indígenas. Incompatibilidad que no se ve ni se “conoce” si no se ubican previamente en una misma categoría a los europeos y los indios, como seres libres aun cuando diferenciados “culturalmente”²²⁸.

Es precisamente esta incompatibilidad, así entendida gracias al aporte que Las Casas, la que se intentará resolver mediante la fundamentación única del poder político en el consentimiento de los pueblos, ubicando a los Indios y a los Europeos en una misma categoría, lo cual implicará una nueva estructuración de lo que era considerado “real” para los europeos, requiriendo los mayores esfuerzos y las más difíciles justificaciones²²⁹.

De allí la necesidad de Fray Bartolomé de establecer una argumentación sencilla y sólida basada en los más elementales principios del derecho natural señalando la correspondencia de la libertad de los sujetos y su lesión únicamente permitida por efecto de la voluntad libre de los pueblos. Por lo cual, si no es manifestada dicha voluntad, no habría causa legítima alguna que justifique la privación del bien más estimable de los hombres, tal y como se desarrolló en el capítulo I.

Sólo resta por referirnos a la manera en cómo este consentimiento de los pueblos, al ser la única justificación del poder civil, podía lograr hacer compatibles las pretensiones de España sobre los territorios indianos y la libertad de

227 Sobre lo que se entiende por incompatibilidad de las nociones y ésta como medio para el progreso en las nociones fundamentales del derecho véase PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...* pp. 627-633.

228 En la Apologética Historia Sumaria se destaca la diversidad entre indios y españoles y al mismo tiempo su pertenencia a un mismo género humano, ver nota al pie N° 58 del Capítulo II.

229 “Desde el punto de vista teórico, el compromiso ante las incompatibilidades, porque exige una nueva estructuración de lo real, es lo que requiere el mayor esfuerzo y necesita las más difíciles justificaciones. Por el contrario, una vez establecido, una vez disociadas y reestructuradas las nociones, tiende a presentarse como si fuera la solución ineluctable y a influir sobre el conjunto de nociones en el cual se inserta, PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...* p. 633.

los pueblos indígenas de usar y disponer de lo que les pertenecía por derecho natural.

LA JUSTIFICACIÓN DEL PODER CIVIL SEÑALADA POR BARTOLOMÉ DE LAS CASAS COMO SOLUCIÓN PARA LA “CUESTIÓN INDIANA”

El consentimiento de los pueblos como única justificación del poder civil, aunado al establecimiento de relaciones de simetría entre los pobladores del viejo y del nuevo Mundo constituirán las premisas desde las cuales Bartolomé de las Casas construirá toda su argumentación referida a la solución de la cuestión indiana.

La consecuencia fundamental es el rechazo de todos los títulos vitorianos, a excepción del sexto de la segunda parte, en el cual Francisco de Vitoria coincide con Las Casas al considerar como título legítimo la aceptación voluntaria de los indios de un príncipe cristiano. A partir de esta consideración deberá precisarse el sentido de los hechos que dieron lugar a la conquista de las Indias occidentales y de los documentos en los cuales supuestamente se amparaba el poder político desplegado por España en las Indias.

En efecto, aun cuando ya Vitoria había señalado la improcedencia del título por donación por ausencia en el Papa de potestad temporal para disponer de los bienes que pertenecen a sus pobladores naturales, fray Bartolomé va a dedicar los capítulos VIII al X a probar el alcance de la Bula de Alejandro VI “*Inter caetera*” mediante la cual se confirió la donación de los territorios recién descubiertos a los reyes de Castilla y Aragón. En este sentido precisa su alcance al señalar categóricamente que la “causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y autoridad imperial de aquel nuevo orbe de las Indias a los Reyes de Castilla y Aragón, fue la predicación del Evangelio y dilatación de la fe y religión christiana y la conversión de aquellas gentes naturales del, y no hazerlos mayores Señores ni más ricos príncipes de lo que eran”²³⁰.

En prueba de tal afirmación, aparte de las consideraciones sobre la limitación del Papa en los asuntos temporales²³¹, cita el texto de la Bula, en la cual claramente se señala:

230 *DD*, p. 51

231 Sobre la delimitación del poder temporal y el poder espiritual, véase el Capítulo I y los comentarios allí desarrollados sobre la preocupación del siglo de delimitar la potestad temporal de la potestad eclesiástica.

Deseando que el mismo nombre de nuestro Salvador se plante en aquellas partes: os amonestamos muy mucho en el Señor y, por el sagrado bautismo que recibisteis, mediante el qual estáis obligados a los Mandamientos Apostólicos, y por las entrañas de Nuestro Señor Jesu-Christo, atentamente os requerimos que, quanto intentaredes emprender y proseguir del todo semejante empresa, queráis y debáis, con ánimo pronto y celo de verdadera Fe, inducir los pueblos, que viven en las tales islas y tierras, a que reciban la Religión Christiana, etc.²³².

Al estar sólo referida la potestad de los reyes de España al interés de la predicación Bartolomé considera compatible la existencia de ambas potestades sobre el orbe indiano, ya que una no tiene porque perturbar la otra²³³, debiendo entenderse la donación hecha en el sentido de que ella otorga una superioridad o un dominio y una jurisdicción suprema y universal sobre todo aquel mundo, una especie de dignidad imperial, del mismo modo que antiguamente el Emperador dominaba sobre muchos reyes y, sin embargo, estos reyes gozaban libremente de sus dignidades, dominios y jurisdicciones propias y eran dueños de los bienes que justamente habían adquirido. El rey de España estaba entonces facultado por el Papa a ejercer una especie de dominio mediato con cierta restricción de jurisdicción, dominio que exigía de los súbditos obediencia, servicio y tributo²³⁴.

Asimismo, al ser todas las actuaciones que el rey de España pudiese realizar en los territorios indianos en ejecución de un fin, que es la predicación de la fe, él y sus súbditos deberán organizar bien y convenientemente su llegada, entrada y penetración, y también la de sus enviados a aquellas regiones de las Indias Occidentales y Meridionales, así como el régimen y gobierno de éstas orientándose todo al ejercicio de tan "regia misión".²³⁵ Evitando al respecto toda injusticia, desorden, gravamen y aquello que perturbe a aquellas gentes y origine escándalo entre ellas dando lugar a una mala opinión sobre la fe, la religión y las costumbres de los cristianos, todo lo cual constituiría un impedimento a la predicación del Evangelio, y será causa del retardo para el fin por el cual se otorgó la donación²³⁶.

232 DT, p. 100-102

233 DT, p. 108.

234 En criterio de QUERALTÓ MORENO, R., subyacen en la propuestas lascasianas las concepciones de la "dignidad imperial" del medioevo. Véase su obra *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, pp. 225-232.

235 DT, p. 124

236 DT, p. 130.

Ahora bien, como es de suponer, el Papa no quiere, por medio de sus actuaciones hacer daño a terceras personas o privar a éstas de sus derechos y, mucho menos, privarles de sus honores, dignidades y estados reales, que les pertenecen legítimamente, sin una causa grave e importante que justifique la restricción. Por tanto, los actos del Sumo Pontífice siempre han de interpretarse limitando el perjuicio que terceros puedan sufrir por ellos²³⁷. De manera que, al ser tales gentes y pueblos, con sus reyes y príncipes libres cuando los europeos los encontraron²³⁸, no reconociendo a nadie fuera de ellos como superior, y al constituir tal promoción papal un perjuicio a la libertad de ellos por obligárseles a otro superior, lo cual es contrario del Derecho Natural, no puede dárseles un nuevo rey, a menos que presten su consentimiento y beneplácito en ello.

Es manifiesto, pues, que para la solución de la cuestión indiana, deben ser convocados todos y cada uno de los príncipes, reyes, señores, cabezas de ciudades y pueblos, así como los particulares y la gente sencilla y deben prestar su voluntario y libre consentimiento, para evitar el menoscabo de su libertad y autoridad.²³⁹

De manera que, hasta tanto no medie ese consentimiento acerca de la institución hecha en la bula papal, no la admitan como jurídicamente válida y no entreguen la posesión, los reyes de España sólo tienen una causa para adquirir la citada jurisdicción, pero carecen de la potestad civil propiamente dicha, que se origina una vez dado el consentimiento.²⁴⁰

En efecto Fray Bartolomé distinguió entre el *ius in re* y el *ius ad rem* de los reyes de España respecto a la potestad civil de los reinos y territorios del nuevo mundo, siendo el “*ius ad rem*” una jurisdicción únicamente en hábito²⁴¹, que el Papa confirió con la donación al no poder hacer violencia del derecho natural, ni causarle un daño ilegítimo a los príncipes y señores y al pueblo libre de las Indias: y por otro lado, el “*ius in re*” o jurisdicción en hábito purificado, que se verificaría una “purificado” el título con los actos futuros que le darían al rey de

237 DT, p. 116

238 DT, p. 188.

239 DT, p. 200.

240 DT, p. 316.

241 DT, p. 324. Lo cual no impide que se realicen actos preparatorios para el ejercicio de la potestad plena, una vez que la condición o causa principal se cumpla: “Ideo solummodo possunt se occupare circa preparatoria, quantum, scilicet, ad hoc quod possint ire licite, aut mittere nuntios et legatos suos et exercere omnes actus preparatorios, qui circa incolas et habitatores illarum regionum et terrarum a principio agendi uel exercendi sunt”. DT, p. 330.

España la potestad sobre el orbe indiano en los términos señalados en la donación papal.

Estos actos futuros, para la purificación y origen de la plena potestad civil del príncipe cristiano sobre las Indias son la conversión y el consentimiento de aquellos pueblos con sus reyes, y tal consentimiento debe ser simple, esto es, sin la menor sombra de violencia y miedo²⁴².

Ahora bien, una vez hecha la argumentación y propuesta la solución para la cuestión indiana, fray Bartolomé entre a considerar los hechos, tal como se conocían a la fecha de la redacción del "De Thesauris", a fin de proponer la solución práctica de la cuestión indiana, que resolviera la incompatibilidad existente entre el señorío de los indios y la donación papal y posterior ejercicio de la potestad civil por parte del Rey de España y sus súbditos en las Indias.

En este sentido, señala que ningún rey y señor, así como ninguna persona privada o particular de todo aquel mundo de las Indias, desde el comienzo de su descubrimiento, en el año 1492, hasta el día de elaboración del tratado, no han reconocido, de manera verdadera, ritual, libre y recta a los Reyes de España como superiores, por lo tanto, la obediencia que habían prestado hasta la fecha había sido arrancada mediante la violencia²⁴³.

Los españoles, por tanto, son tiranos que invadieron reinos contra el derecho natural y de gentes y esto lo han hecho no fundado en otro motivo sino en el que eran más fuertes²⁴⁴.

Ahora bien, para poder revertir la situación se hace necesario que la Bula papal genere todos sus efectos una vez consentida por los señores y pueblos indígenas, y esto no puede ocurrir en la situación en que se encuentran pues, para Bartolomé, los españoles iniciaron su misión con repentina, ímproba e inopinada violencia e invasión, matando, degollando, perpetrando depravaciones y cautiverios, devastándolo todo con mortandades, incendios y robos, jamás vistos ni oídos en todo el orbe terráqueo sin miramiento por el sexo, edad, dignidad, estado o condición, todo ello, para causar temor en aquellos indígenas, quienes ya de por sí, son exageradamente tímidos, como gente desnuda, inerme e inexperta del terrible furor y terror que infunden las armas y caballería de los europeos, y para que jamás puedan pensar, ni siquiera aspirar en su miserable estado y en lograr

242 DT, p. 318

243 DT, p. 332 .

244 DT, p. 334.

algún día su liberación redujeron de la manera más espantosa sus muchos grandes y pequeños reyes²⁴⁵. En consecuencia estos pueblos no reconocieron ni han reconocido a los Reyes de España como sus señores, sino más bien como enemigos e inhumanos devastadores y depredadores de todo el género humano²⁴⁶.

Deben por tanto cesar los impedimentos para el consentimiento libre de los indios de la donación papal, esto es las iniquidades cometidas, impiedades invasiones tiránicas y grandes destrucciones, sin motivo de su parte, y la continua y atroz servidumbre por la que cada día son oprimidos²⁴⁷, en el régimen encomienda o repartimiento, por el cual los indígenas han adquirido el derecho de mover guerra pública contra nosotros defensiva y vindicatoria para vengar las injurias y daños recibidos, considerando incluso al propio Vicario de Cristo como su enemigo y autor, puesto que, confiados en la dicha institución emanada del propio Papa, los españoles se comportaron con ellos de tal manera y ven que sufren por ellos tantos males²⁴⁸.

Y esto se concreta mediante el cese de la violencia contra los indios y así, aun cuando en principio lo propio para lograrlo sería el retiro de los españoles de dichas tierras²⁴⁹, ello sería ilícito, ya que, establecida la donación papal en beneficio de la fe, los españoles han de permanecer en dichas tierras y ya no sólo por haberseles encomendado la predicación, sino también para restituir y dar satisfacción por el hecho de haber permitido que se causaran tan inauditos e injustos daños a pueblos inocentes, pacíficos moradores de tierras y casas propias²⁵⁰.

Dicha presencia, a fin de que pueda ser compatible con la búsqueda del consentimiento para la potestad que pretende el rey de España sobre esas tierras, ha de ser pacífica, sencilla, ubicándose en lugares donde no molesten los indígenas, trabajando con sus propias manos para buscar su propio alimento, o en intercambio comercial con los propios indígenas²⁵¹. Así, pondrán por olvido la multitud de injurias que recibieron y empezarán a mostrar un ánimo bondadoso y aplacado comenzando por aprobar la presencia de los españoles en la región

245 *DT*, p. 338.

246 *DT*, p. 340.

247 *DT*, p. 378-380.

248 *DT*, p. 380

249 *DT*, p. 392

250 *DT*, pp. 392, 394.

251 *DT*, p. 394

en que se agruparon. De esa convivencia, los españoles comenzarán a gozar del derecho de comunicar y adquirir bienes de esa tierra²⁵².

Lograda esa comunicación, podrá seguirse de la exhortación, por parte de los religiosos o predicadores, con palabras dulces y agradables, para que se congreguen a escuchar la proclamación de la fe, a fin de que se siga el efecto deseado: la conversión de los indígenas y su incorporación a la Iglesia²⁵³. Asimismo, se les expondrá el título por el cual los reyes de España y sus súbditos han venido a sus tierras y regiones, de la manera más dulce moderada, a fin de ser persuadidos o inducidos con buenos razonamientos, métodos de pacífica atracción, mostrándoles los beneficios que posteriormente obtendrán, con el fin de que presten voluntariamente su consentimiento a la institución papal que hace a los Reyes de España príncipes universales y señores de aquel mundo²⁵⁴.

Una vez logrado el consentimiento libre de aquellos reyes y pueblos, voluntariamente por éstos ratificada, tenida y aceptada la institución papal, debe pactarse con ellos la manera como se ha de reinar sobre ellos, los tributos que han de pagar con prestación de juramento de fiel cumplimiento por ambas partes²⁵⁵. En ese pacto, señala fray Bartolomé, deberán estipularse todo lo concerniente al respeto por las costumbres antiguas y el favor de las nuevas en caso de que el pueblo así lo decida por dejar de agradecerles las viejas tradiciones que se seguían con anterioridad al establecimiento del príncipe cristiano.²⁵⁶ Se crearía a partir de allí un nuevo orden que nada tendría que ver con la violencia e imposición del anterior.

En caso que los indígenas no presten su consentimiento, y no llegue nunca a realizarse el mencionado pacto, los reyes de España no tendrán más que una causa para adquirir el dicho principado faltándole la causa principal del ejercicio del poder temporal sobre los pueblos indígenas, esto es, el consentimiento libre de ellos nacido al considerar la conveniencia de ser súbditos de un príncipe cristiano.

Esta interpretación hecha por el padre Las Casas de las instituciones que fueron generadas con ocasión de la conquista de América, aun cuando les exhorta a modificar la manera como se estaba realizando la ocupación de los territorios

252 *DT*, p. 396

253 *DT*, p. 180

254 *DT*, p. 188

255 *DT*, p. 304

256 *DT*, p. 306

indianos por parte de los españoles, indudablemente hace compatible, no sólo la donación papal, sino también la presencia de los españoles en dichos territorios y el respeto de la libertad de los indios, como seres humanos, pertenecientes a la misma categoría de seres libres que los europeos, no obstante su "infidelidad".

Se combinan en la elaboración de esta propuesta la clasificación de los infieles propuesta por Cayetano y retomada por Las Casas para aplicarla a la cuestión indiana, así como la experiencia directa que este último tuvo en las Indias y que le permitió asegurar dos hechos, que quizás no podían ser considerados como tales al no estar plenamente de acuerdo el auditorio al cual se dirigían sus argumentaciones: La generalización y continuidad de la fuerza y la violencia en el trato de los indios y la mansedumbre de estos, que les haría "perdonar" a los españoles una vez cesada la violencia y por estar su consentimiento para que se iniciase la potestad del príncipe cristiano sobre ellos.

Con respecto al primero de los hechos, pasados ya 40 años de la llegada de Colón, se pensaba que el régimen de las encomiendas, más que ser tiránico, era la solución adecuada para regular las relaciones entre los colonizadores y los colonizados, y que, si había violencia esta ya había cesado por efecto de la predicación de la fe, y el mejoramiento de las condiciones de su establecimiento por las Leyes Nuevas promulgadas en 1542 por Carlos V.²⁵⁷ En cuanto al segundo de los hechos, la afirmación categórica de Las Casas sobre la mansedumbre natural y bondad de los pobladores nativos de las tierras recién encontradas se veía matizada por las narraciones de la maldad de los indígenas hechas por los historiadores, como Fernández de Oviedo²⁵⁸, por lo cual le dedica tantas letras a la defensa de la bondad natural de los indios en su "Apologética Historia Sumaria"²⁵⁹.

Lo que está claro es que, si Bartolomé de las Casas no se detiene a considerar la libertad y le legitimidad de los gobiernos, ni estructura una argumentación al respecto, mal hubiera podido ofrecer al Rey Felipe en el "De Thesauris" y en las "Doce Dudas" esta propuesta de solución de la cuestión indiana. Pues no podría concluirse ninguna de las afirmaciones anteriores sobre el pacto necesario para el restablecimiento de las relaciones entre los indígenas y el príncipe cristiano si no se tienen en cuenta las dos premisas sobre la libertad de los indígenas, al mismo modo que los europeos y hallar el fundamento de la legitimidad de la potestad civil en el consentimiento de los pueblos.

257 DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, *Historia Universal*, p. 97.

258 Así lo expone claramente en *Ap.* p. 632.

259 Véase Nota 90 de este mismo Capítulo.

De allí la razonabilidad de su respuesta, la cual, aun cuando es propuesta con vehemencia, no es hecha con fanatismo²⁶⁰, pues el padre Las Casas, aun cuando se adhiere a una tesis cuestionable de la que no puede darse prueba indiscutible, no rehúsa considerarla a una libre discusión y de hecho exhorta al Rey a que convoque una junta de letrados y teólogos para la evaluación de sus criterios y argumentos tal y como se señaló en el Capítulo I²⁶¹, pues tampoco hubiera sido respuesta para la cuestión indiana la actitud del escéptico que desconoce de plano el carácter mismo del proceso argumentativo, tal y como al parecer procedió el propio Emperador cuando prohibió que nuevamente se discutieran los asuntos de la cuestión indiana²⁶².

Y es que Las Casas estaba convencido de la solidez de su argumentación ya que una vez aceptadas las dos premisas anteriormente señaladas, y vistos los hechos tal y como él le correspondió por suerte histórica vivir y reproducir, era inevitable que la conclusión fuera el respeto de ambas libertades mediante el establecimiento de un pacto, el cual, sólo se podría obtener si se liberaba al indígena de la situación que hacia en todo caso, por la violencia a la que estaba sometido, nulo el consentimiento que hubiere prestado. En efecto, solamente negando la condición de hombres libres a los indígenas, o ubicando el origen de la potestad civil en un título distinto al consentimiento, - viniera directamente de Dios, del Papa o de hombres distintos a los nuevos súbditos - podía sostenerse la flagrante injusticia que aquejaba a los recién encontrados pueblos indígenas del Nuevo Mundo.

De esta manera, los esfuerzos por fundamentar su teoría en relación al consentimiento como fuente de toda potestad civil estaban orientados a la persuasión de un rey y de todo un reino para que se modificase la situación de injus-

260 "El fanático es aquel que, pese a adherirse a una tesis cuestionable de la que no puede darse la prueba indiscutible, rehúsa considerar la posibilidad de someterla a una libre discusión y, por consiguiente, rechaza las condiciones previas que permitirían, en este punto, el ejercicio de la argumentación". PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 116

261 Ver notas 38 y 39 del Capítulo I.

262 Se sabe que el 10 de noviembre de 1539, algunos meses después de que Vitoria pronunciara sus famosas *Relecciones* teológico-jurídicas, Carlos V envió al prior de los dominicos en Salamanca instrucciones severas para que se abra información acerca de estos teólogos que han impugnado, en sus sermones y conferencias, su derecho sobre las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano; ordena la confiscación de todos sus escritos sobre estas materias, prohibiendo toda predicación, discusión y publicación referente a ello, a menos que expresamente tuvieran la aprobación real. BATAILLON, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, p. 339.

ticia que se estaba viviendo, y que el percibió en el orbe indiano. Esta intención que subyace a toda su argumentación, y que incluso es confesada abiertamente por él, como tantas veces hemos dicho, no invalida su pensamiento filosófico y el análisis practicado para determinar las causas del poder civil. Al contrario tal y como se ha escrito recientemente, "todo análisis es direccional, en el sentido que de se opera en cierta dirección, cuya elección determina la búsqueda de adhesión del interlocutor y..., salvo los tratados de lógica, no se practica el análisis sin proponerse un objetivo concreto"²⁶³.

El hecho que todo el análisis efectuado por Bartolomé de las Casas esté motivado por lograr de una forma definitiva la solución de la cuestión indiana, es decir, el cese de la situación de "pecado" e injusticia en la cual se veía implicado el reino de España y sus súbditos, e indirectamente el Papa y toda la Iglesia Católica no es motivo suficiente para invalidar la argumentación por el expuesta, aun cuando, por ese mismo motivo ella se encuentre acompañada de diversos, y podría decirse excesivos, recursos retóricos para lograr la adhesión del auditorio al cual se dirigía²⁶⁴.

Por el contrario, es precisamente ese deseo, nacido de su vivencia en medio de la realidad de los indios, el que catapulta su racionalidad y le permite inquirir la cuestión indiana de tal manera, que ofrece a sus interlocutores una solución justa y apegada estrictamente a las normas del derecho natural, la cual, aun cuando hubiese requerido un enorme sacrificio por parte de España, de llegar a aceptarse hubiese cambiado el curso de la historia de los pueblos americanos.

263 PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 335.

264 Con fray Bartolomé de las Casas, puede elaborarse un tratado de argumentación citando ejemplos extraídos de sus obras pues, en su esfuerzo por persuadir al Consejo de Indias y al Rey sobre sus tesis en relación con los indígenas, hace uso de un gran número de recursos retóricos: Así, tenemos por ejemplo, el uso del argumento pragmático, según el cual se aprecia un acontecimiento con arreglo a sus consecuencias favorables o desfavorables (PERELMAN, Ch. et alia. *Teoría de la Argumentación...*, p. 409), descalificando de esta manera la entrada de los españoles en las tierras indianas por los efectos devastadores que ha tenido para las potestades y posesiones de las personas que habitaban pacíficamente esas regiones; el del la superación (p. 443), por el cual, esperaba que los súbditos del Rey de España, fueran capaces de retirarse y poblar las indias en forma pacífica, para cumplir eficazmente el cometido papal de predicar la fe y convertir las almas de los nativos a la fe cristiana, la argumentación por el ejemplo (p. 537) como el caso que ilustra el consentimiento del pueblo en los reinados de Saul y David, y el del "despilfarro"(p. 431) y la reiteración, cuando se trata de señalar la naturaleza docil y mansa de los pobladores originarios de las tierras americanas.

CONCLUSIONES

Una vez finalizado el análisis de la argumentación lascasiana, de la cual se deriva el consentimiento de los pueblos como único fundamento del poder civil y visto el como su consideración es premisa necesaria e insustituible para la estructuración de la propuesta del padre Las Casas para la solución de la cuestión indiana, sólo resta entrar a considerar las conclusiones y reflexión que esta investigación aporta y las cuales señalaremos a continuación.

En primer lugar, el análisis y la extracción de las ideas referentes a la libertad y al poder que hemos hecho en los textos de "De Thesauris", "Doce Dudas" y "De Regia Potestate", aparte de confirmar la identidad en cuanto a las ideas por los tres expresadas, pone de manifiesto la solidez argumentativa de la propuesta de fundamentación del poder político en el consentimiento de los pueblos una vez que se acuerda darle a la libertad humana el valor que Las Casas le otorgó y que es propio de la tradición tomista, según la cual, el ser humano, como ser libre y racional, posee una voluntad orientada hacia el bien universal aunque siempre libre respecto a los bienes particulares²⁶⁵, nunca constreñida o violentada hacia la asunción de un bien particular.

Ahora bien el poder político que alguien puede ejercer sobre nosotros para la conservación de la sociedad humana es un bien, al cual sólo se puede acceder voluntariamente, y entiéndase bien, la sociedad humana no es la que tiene su origen en la voluntad, al provenir ésta de la propia inclinación natural humana a la sociabilidad y comunicabilidad, sino el ejercicio de un poder para el mantenimiento de dicha sociedad, el cual sólo puede justificarse en el caso en que sea voluntaria y libremente aceptado por las personas sobre las cuales ese poder se ejercerá.

En efecto, para fray Bartolomé el hombre es social, la sociedad no es posterior al hombre sino que una condición inherente a él es la pertenencia a un grupo humano, sin embargo, lo que no es inherente al hombre es el ejercicio de un poder sobre él, de aquí que, tal como vimos en el Capítulo I, considere toda limitación de la libertad como accidental, salvaguardando así la libertad como característica esencial del hombre.

Las limitaciones han de entenderse siempre sobrevenidas y el poder civil, que es restricción de la libertad, debe ser por tanto consentido para que legítima-

265 GILSON, E. *El Tomismo*. EUNSA. Pamplona, 1978, pp. 449-450

mente pueda desplegar su función y lograr el fin para el cual nace, que es el bien común dentro de la teoría finalista del poder en la cual hace revisión de presupuestos y funda el padre Las Casas todo su pensamiento.

Aun cuando, otros autores de la época, como vimos en el Capítulo II elaboran su propuesta en dentro de la teoría finalista del poder, Las Casas otorga al respeto de la libertad humana un nivel de consideración que no puede ser soslayado por el bien común. Es más, un "bien común" que no posea la condición formal de ser voluntariamente aceptado mal podría llamársele y mucho menos justificar restricciones en la libertad, como bien inestimable, que posee cada individuo. Y de aquí, la otra consideración lascasiana de primer orden, según la cual, todo individuo es capaz racionalmente de entender lo que le conviene y no le conviene, y en esa medida escoger el someterse a un poder para ser verdaderamente libre.

Estas consideraciones, que también han sido expuestas en otro orden cuando se habla de la "antropología lascasiana"²⁶⁶, no son más que el fruto de un riguroso pensamiento, que sin variar los presupuestos aportados por Santo Tomás y sus comentaristas, arroja como consecuencia un fundamento de poder al cual no se hubiera podido llegar si no se encuentra Bartolomé ante la necesidad de darle respuesta de Derecho Natural y por ende, de justicia comprensible en todo tiempo y lugar, a la situación que se estaba produciendo en América al momento en que escribe sus tratados. Una regla de justicia que requería, para su aplicación, como vimos en el Capítulo III, se establecieran relaciones paritarias entre los indios y los europeos, y a que a ambos se les viera como formando parte de una sociedad en la cual se ejerce un poder fundamentado de la misma manera.

Sólo confrontándose con un mundo organizado fuera de los parámetros establecidos por la ciencia jurídica y política europea, pudo darse cuenta de la debilidad de las justificaciones del poder y darse a sí mismo y al mundo una respuesta que, tomada de sus antecesores, se hace novedosa en cuanto al modo de proponerla y aplicarla a la situación indiana.

En razón de lo expuesto, lo novedoso de la propuesta lascasiana en cuanto al fundamento del poder no es sólo su aplicación del consentimiento de los pueblos a la cuestión indiana, hecho que ya han resaltado ZAVALA²⁶⁷ y QUERAL-

266 QUERALTO, R. *El pensamiento filosófico político de Bartolomé de Las Casas*, pp. 97-134.

267 ZAVALA, S. Incluye en *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, una adición en la que corrige su postura anterior, en la cual sustentaba (p. 65) que los pueblos infieles

TO²⁶⁸, en sus estudios sobre el pensamiento del padre Las Casas, sino que también la estructuración cuasilógica de su propuesta una vez aceptada la libertad del hombre como premisa básica de todo planteamiento político, que le permite rechazar toda otra justificación del ejercicio de la potestad civil sobre cualquier pueblo, incluyendo en tal descarte las razones aportadas por la teología y la teoría de la guerra justa, las cuales sí fueron consideradas por sus contemporáneos, tal y como hemos visto en el Capítulo II con fray Francisco de Vitoria.

En segundo término podríamos decir que, aun cuando en la base de todo el planteamiento lascasiano está la Fe, al momento de pensar su propuesta política, hace el esfuerzo de situarse ante el problema como un hombre sin Fe para procurar la solución más justa, y acorde con ese Derecho Natural que no necesita de la fe para ser común a todos los seres humanos, de allí su diferencia con el derecho divino, conocido sólo mediando la Revelación²⁶⁹.

En efecto, la fe es quien le lleva a la tierra indiana, pues sólo por su predicación se otorgó la donación papal a la corona de Castilla y Aragón, y es esa fe de fray Bartolomé, es decir, la creencia en un Dios con ciertas y determinadas características la que le va a permitir conocer la injusticia que sufren los indígenas, y a su vez, impulsarlo a evitar que se invoque a la religión como justificación del poder humano o de la violencia sobre los seres humanos, tengan las creencias que tengan.

El padre Las Casas no permitió que la fe, que era elemento común en la Europa de su tiempo, y ausente de sus Indias, justificase situaciones de injusticia contrarias al derecho natural. Y si en alguna obra humana la fe puede ser un elemento perturbador es precisamente en el desarrollo de las ideas en la cual ésta puede iluminar, pero también puede desviar al no considerar el bien común y función de las facultades humanas. De allí la insistencia de Santo Tomás de no

variaban su régimen político una vez que aceptaran el cristianismo, para luego sostener que el título sostenido por Las Casas era la elección voluntaria "de que hablaba Vitoria, pero desarrollado en cuanto a sus detalles" (pp. 291-292).

268 "Bartolomé de las Casas afirma el origen popular de la autoridad y del poder público. Es el pueblo el que crea al rey, por lo que el poder procede de la comunidad. Así, el rey o gobernante no puede mandar nada que vaya contra los derechos de los súbditos; el medio como se constituyó la autoridad política fue la elección de los ciudadanos, siendo ésta la única vía justa de elevación de una persona a la más alta magistratura de un país". QUERALTÓ, R. *El pensamiento filosófico político de Bartolomé de Las Casas*, p. 357.

269 GILSON, E. *El Tomismo*, p. 538 y ss.

poner nada por encima del intelecto humano, que es imagen del Dios creador²⁷⁰. Es conforme Bartolomé con la preocupación de Santo Tomás de no permitir que la fe perturbe la razón, en el sentido de procurar que ésta alcance por sí misma las verdades a las que naturalmente pueda tener acceso.²⁷¹

Visto lo anterior, tenemos que el adjetivo de medievalista que muchos de los comentaristas e historiadores de la obra de Las Casas le han atribuido al fraile, es muy acertado, pues, desde las categorías propias del derecho feudal y la filosofía de Santo Tomás construye su propuesta de legitimación del poder político. Sin embargo, aun cuando exceden de estas breves conclusiones y de la investigación realizada, el comparar los resultados que hemos obtenido de la propuesta lascasiana con la grandes cantidades de tinta que corrieron en la filosofía política previa los movimientos revolucionarios de los siglos XVII y XVIII el postulado que arroja, la posibilidad de utilizarlo independientemente de las creencias de los sujetos del poder, el respeto a la libertad como única premisa de acuerdo necesario para su argumentación y las consecuencias que se pueden proyectar de él, coinciden en gran medida con las afirmaciones o puntos de partida acerca del fundamento democrático del poder que se atribuyeron con gran alarde de originalidad los filósofos políticos ingleses del siglo XVII²⁷².

Por otra parte, la fidelidad de la argumentación expuesta, permite asociar los resultados obtenidos con las modernas propuestas que sobre la fundamentación de la ética y del poder mantienen los partidarios de las tesis contractualistas en el establecimiento de las normas morales y el derecho, pues, aun cuando la filosofía y argumentación de Bartolomé en lo referente a sus tesis políticas, como tantas veces se ha dicho, no puede desligarse ni de la gran cantidad de lugares comunes que le son aportados en su argumentación por el derecho natural y de gentes, ni de su relación con la realidad indiana, las conclusiones de su pensamiento también coincidirán con el más contemporáneo "contractualismo"²⁷³, ya que si algo es necesario formalmente para realizar un contrato es la propia libertad del sujeto para obligarse. Una libertad así concebida trae consigo la consecuencia

270 GILSON, E. *El Tomismo*, p. 57.

271 GILSON, E. *El Tomismo*, p. 65.

272 Véase REALE, G. Y ANTISERI, D. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Tomo II. Del Humanismo a Kant*, pp. 413-418 y 568 y ss. Llama la atención que en ésta obra no aparezca ninguna mención al fraile dominico.

273 Sobre las tesis contractualistas para la fundamentación de las normas morales o "cuasi-morales" véase TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de Ética*. GEDISA, Barcelona, 1997, pp. 76-96.

lógica de no admitir otra forma de privación de libertad que no sea consentida previamente, pues por ser indispensable condición del contrato ésta no puede ser cercenada *a priori*, sino por aquello que llegue a pactarse.

De manera que, ya sea la libertad de la persona un postulado obtenido en razón de una creencia – como se puede obtener de la revelación cristiana, que hace a todos los hombres hijos de un mismo Padre –, o derivado del derecho natural al cual se puede acceder mediante la razón o sencillamente un acuerdo mínimo al cual lleguen las partes los distintos sujetos sociales, de igual manera la tesis sobre el consentimiento de los pueblos como fundamento de la potestad civil es perfectamente aplicable a fin de determinar las situaciones de legitimidad o ilegitimidad de los gobiernos y actuar en consecuencia en aras de lograr una justicia en y entre las naciones.

Los alcances de la afirmación precedentes en el mundo actual, más que estar orientados al reconocimiento de la voluntad popular como origen del poder público, lo cual ya ha sido recogido y así consagrado en diversas leyes constitucionales de los Estados, encontraría mayor utilidad en lo referente a no imponer por la fuerza creencias en naciones sin que se produzca el respectivo pacto o consenso voluntario por parte de los sujetos que se verán limitados en sus derechos por el ejercicio del respectivo poder. Esto se evidencia en nuestro mundo actual en los pactos supranacionales e incluso comerciales entre las naciones, así como los desarrollados y ejecutados por las grandes empresas que ejercen poder económico en diversas partes del mundo las cuales, en consecución de sus beneficios directa o indirectamente cercenan el ejercicio y goce de la libertad como bien “precioso e inestimable”²⁷⁴.

De manera que, así como las tesis de fray Bartolomé sobre el origen del poder pudieron aportar una solución para situación de injusticia que subyacía a la “cuestión indiana”, puede ser también, una propuesta iluminadora para conocer y solucionar lo que se ha denominado relaciones “norte-sur” y a las cuales también subyace una creciente injusticia de los pueblos subdesarrollados que ven cercenada su libertad. Aun cuando suene descabellado, como sonó la propuesta lascasiana en relación la cuestión indiana, el compromiso de quienes aspiramos ser amigos de la sabiduría, es con la verdad. Por tanto, si seguimos el ejemplo de Bartolomé de las Casas, sólo podremos conocerla y proponerle alternativas de solución al padecer las situaciones de opresión, tal y como él las experimentó,

274 *DRP*, p 82.

aun corriendo el riesgo de no ser tomados en cuenta por esos mismos poderes cuyo fundamento sólo se puede dar en el consentimiento de las personas libres que voluntariamente acceden a su acatamiento, luego de ser convenientemente persuadidas de ellos y siempre respetadas en su libertad y racionalidad.

Ahora bien, en muchas corrientes de la filosofía actual es notorio que ni la libertad ni la racionalidad del hombre se dan por supuestas, tal y como si ocurría con el derecho natural, por el cual ya existía una idea de lo justo que era o se quería entender común a todos los pueblos y naciones. Sin embargo, en uso de la teoría de la argumentación, estas nociones pueden convenirse en el auditorio universal para, desde ese piso común, comenzar a construir una teoría política desde la cual se identifiquen las injusticias y se ayude a solucionarlas. Pareciera que la lucha de Bartolomé, que lo llevó dejar a un lado la teoría de los siervos por naturaleza y que desde la libertad plena de todos los hombres del orbe, y por la que consideró al consentimiento como el único modo de garantizar la legitimidad de un poder sobre un pueblo libre, continúa hoy en día con más fuerza, pues es evidente que el hombre todavía está luchando por alcanzar su "dignidad"²⁷⁵.

La teoría del consentimiento de los pueblos como único fundamento del poder civil, sólo puede ser correctamente entendida, si se vincula indisolublemente al hombre libre, que lleva en sí, tal y como lo señaló Santo Tomás, un intelecto que es imagen de Dios y una voluntad orientada hacia el bien en general. Es una conclusión fruto de una argumentación cuyos lugares comunes ya no existen al modo en que existían en el siglo XVI, pero que puede ser reconstruidos a través del acuerdo de las naciones, tal y como se intenta hacer con los derechos humanos, los cuales, independientemente de sus consideraciones ontológicas, y de la discusión de si forman o no parte del derecho natural, se hacen exigibles a partir de su acuerdo entre las naciones.

Se entiende, entonces, como a fray Bartolomé se la haya catalogado "Defensor de los Derechos Humanos"²⁷⁶ y "Defensor de los Indios"²⁷⁷, no tanto por

275 "Todos los argumentos, movimientos sociales, el estudio de otras soluciones, la experiencia política del último medio siglo, todo nos animaba a afirmar que la idea de dignidad era una creación e la inteligencia humana para instaurar el orbe ético". MARINA, J. y DE LA VALGOMA, M. *La Lucha por la Dignidad. Teoría de la Felicidad Humana*. 2ª Ed. Anagrama. Barcelona, 2001, pp. 321-322

276 GALMES, L. *Bartolomé de Las Casas. Defensor de los Derechos Humanos*.

277 "Se trataba de una institución creada *ex professo* por los Reyes de España y que estos confiaban siempre a personas de la más alta reputación que les merecían todo crédito". LOSADA, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la crítica moderna histórica*. p.114. Véase también la crítica que sobre enfoque señala BORGES, P. *Quien era Bartolomé de las Casas*, pp. 282-283.

los resultados concretos que su acción histórica pudo producir, sino por el calibre de sus ideas y la cerrada argumentación que hace que el auditorio hacia el cual se dirige de encuentre constreñido a aceptar la libertad de todos los hombres, siendo ésta aquel “valor” cuyo respeto y observancia actualmente se procura garantizar mediante el establecimiento y cumplimiento de las declaraciones de derechos humanos.

Más complicado sería, en el mundo actual, en el cual no existe unanimidad en relación a las creencias religiosas, pretender una justificación del poder, que no tenga en cuenta o que pueda limitar la libertad humana, lo cual no fue considerado ni siquiera en la Europa medieval, en los monasterios en los cuales por el aislamiento y la primacía de la fe común del grupo, podrían extraerse ejemplos de poder humano ejercido sin participación de la voluntad de los súbditos, tal y como lo señala el joven Vitoria en sus primera elección²⁷⁸, al rechazar la voluntad del pueblo como causa eficiente de los gobiernos en defensa de su postura teológica del poder.

Las Casas, por tanto, siendo fiel a su Fe y a las enseñanzas de sus maestros, sabía que la solución a los problemas que se generaban en las Indias sólo podían ser llevados a cabo mediante la razón natural, la cual ejerció espléndidamente, regalándole a la filosofía política una teoría sobre el poder, la cual, al basarse únicamente en el reconocimiento de la libertad e igualdad de todos los hombres, puede ser aplicada para la determinación y la solución de situaciones de injusticia mediante el establecimiento de relaciones de simetría entre todos los pueblos. Aplicable, por tanto, no sólo en su época y en el contexto histórico que le tocó vivir, sino en toda otra circunstancia, al basarse exclusivamente en tópicos de carácter general, y al realizarse mediante una argumentación cuasilógica, la cual puede aproximarnos a la evaluación de la legitimidad o no del poder en toda sociedad política, una vez aceptadas las condiciones para su aplicabilidad, referidas a la libertad y sociabilidad inherente del ser humano y a la inexistencia de ningún poder por encima del hombre al cual no se haya sometido voluntariamente.

Posibilitar que el fundamento del poder señalado por las Casas pueda servir en las situaciones actuales para caracterizar el ejercicio legítimo o ilegítimo del poder sobre los pueblos hoy en día, necesariamente requiere de las adaptaciones necesarias en torno a definir filosófica y antropológicamente los alcances de la libertad humana, así como que se entienda hoy por poder civil, a lo cual ya nos

278 DPC, p. 164.

hemos aventurado en estas conclusiones al comprender a los emporios económicos y otros sectores sociales distintos al Estado y al ciudadano común a lo que Bartolomé entendió en su contexto por potestad civil, dado el grado de limitación de a libertad humana que pueden alcanzar en el despliegue de sus actividades.

Finalmente, la carencia de un tópico como lo fue en el siglo XVI el bien común, como finalidad de todo poder político²⁷⁹, es quizás la mayor dificultad que podría encontrar la teoría lascasiana sobre el origen del poder, en una aplicación en los tiempos actuales, en los cuales la regla en las situaciones de injusticia que viven muchos pueblos del orbe parecería ser la sentencia que le adjudicó a la corona española de su época al señalar que todo lo ocurrido en las Indias hasta la fecha de composición de su tratado estaba únicamente sustentado por la fuerza, pues precisamente la presencia española y el ejercicio de la potestad civil solamente beneficiaba a los centros de poder y no a los sujetos del mismo, es decir, los indios, que se encontraban excluidos del adjetivo "común" del "bien" que los súbditos del Rey de España se procuraron al poblar las tierras americanas.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AA.VV. *Actas del primer simposio sobre la ética en la conquista de América*. Ayuntamiento y Diputación. Salamanca, 1984.
- AA.VV. *En el V centenario de Bartolomé de las Casas*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1986.
- AA. VV. *Las Casas entre dos mundos*. Instituto Bartolomé de las Casas y CEP, Lima, 1993.
- AA. VV. *La ética en la conquista de América*. CSIC, Madrid, 1984.
- ARISTÓTELES. *Obras*. (trd. De Francisco P. de Samaranch), 2ª Ed. Aguilar, Madrid, 1967
- ANGULO, Jaime. *Historia de la Filosofía Latinoamericana I*, USTA, Bogotá, 1979., 1976.
- BEAUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica* UNAM, México, 1997.

279DRP, p. 80-82.

- BELDA, Juan. *La Escuela de Salamanca*. BAC. Madrid, 2000.
- BORGES, Pedro. *Quien era Bartolomé de Las Casas*. RIALP, Madrid, 1990.
- CAPPELLETTI, Ángel. *La Idea de Libertad en el Renacimiento*. Alfadel, Caracas, 1986.
- CARRO, Venancio, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*. 2º ed. Salamanca, 1951.
- CASTILLA, Francisco. *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Anthropos, Madrid, 1992.
- CROUZET, Maurice, *Historia General de las Civilizaciones Volumen IV*. (Trad. de Juan Reglá) Ediciones Destino, Barcelona- España, 4ª Edición. 1974.
- DE MIGUEL, Raimundo y MORANTE, Marqués de. *Nuevo Diccionario Etimológico Latín-Español*. 10ª Ed. Sainz de Jubera. Madrid, 1893.
- DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, *Historia Universal - Edad Moderna*, Volumen III, 2ª Edición, Vicent Vives, Barcelona – España, 1992.
- FERNANDEZ, Clemente. *Los Filósofos Medievales. Selección de Textos*. BAC, Madrid, 1979.
- GALMÉS, Lorenzo. *Bartolomé de las Casas. Defensor de los Derechos Humanos*. BAC popular, Madrid, 1982.
- GILSON, Etienne. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. RIALP, Madrid, 1981.
- GILSON, Etienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*. 2º Ed. RIALP, Madrid, 1974.
- GILSON, Etienne. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA, Barañain-Pamplona, 1978.
- GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Sigüeme. Salamanca, 1993.
- HANKE, Lewis. *Estudios sobre fray B. de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista de América*. Biblioteca de la UCV, Caracas, 1968.
- HANKE, Lewis. *La humanidad es una. Estudio sobre la disputa entre B. de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en 1550 sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indios americanos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

- HERNANDEZ, Ramón. *Derechos Humanos en Francisco de Vitoria*. San Esteban, Salamanca, 1984.
- KOENIGSBERGER, H.G. y MOSSE, George L. *Europa en el Siglo XVI* (trad. Por Juan García-Puente), Aguilar, Madrid, 1974
- HÖFNER, Joseph. *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1957.
- KRISTELLER, Paul O. *El Pensamiento Renacentista y sus fuentes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias Tomos I, II y III*. Biblioteca Americana, 2ª Ed. FCE, México, 1986.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Obras Completas*. Tomos 2, 7, 9, 11.1, 11.2 y 12, Alianza, Madrid, 1992.
- LOSADA, Angel, *Fray Bartolomé de Las Casas a luz de la moderna crítica histórica*, Tecnos, Madrid, 1970
- MARIAS, Julián. *Historia de la Filosofía*. Manuales de la Revista de Occidente. 25º Ed., Madrid, 1973.
- MARINA, J. y DE LA VALGOMA, M. *La Lucha por la Dignidad. Teoría de la Felicidad Humana*. 2ª Ed. Anagrama. Barcelona, 2001.
- MARTINEZ, Manuel. *Fray Bartolomé de las Casas "Padre de América"*, La Rafa, Madrid, 1958.
- MIRES, Fernando. *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), San José-Costa Rica, 1989.
- PERELMAN, Chaim y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la Argumentación - La Nueva Retórica*, Biblioteca Románica Hispánica, Gredos, Madrid, 5ª Ed. 1989.
- QUERALTO MORENO, Ramón Jesús. *El Pensamiento Filosófico Político de Bartolomé de Las Casas*. C.S.I.C. Sevilla, 1976.
- ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno, Edad media tardía, reforma, renacimiento*, 10ª edición, en Historia Universal Siglo XXI. Siglo XXI Editores, Madrid, 1979

- REALE, Giovanni y ANTISSERI, Dario. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Tomo II. Del Humanismo a Kant*. Herder, Barcelona - España, 1988.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (Democrates alter)*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- TOUCHARD, Jean. *Historia de las Ideas Políticas*. Tecnos, Madrid, 1961.
- TRIGO, Pedro. *Las Casas y Gustavo Gutiérrez: en busca de los pobres de Jesucristo*. En la revista ITER, 11, 1995, pp. 115-183.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Alianza Universidad, Madrid, 1988.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de Ética*. GEDISA, Barcelona, 1997.
- URDANOZ, T. "Introducción Biográfica" en *Obras de Francisco de Vitoria*, BAC, Madrid, 1960
- VITORIA, Francisco de. *Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid, 1960.
- BATAILLON, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Ediciones Península. Barcelona
- ZAVALA, Silvio. *Las Instituciones Jurídicas en la conquista de América*, Porrúa, México, 1971.

LA DIMENSION TEMPORAL EN LA VIDA MONÁSTICA.
UNA APROXIMACIÓN BASADA EN EL CONVENTO DE LA INMACULADA
CONCEPCIÓN DE CARACAS (1690-1790)
Prof. Francisco A. Castro*

Abstract

Time in consecrated life has cues and meanings different from those of the lay people. Its nature is predominantly circular as opposite to the linear or sequential pattern in secular world. Life in the cloisters stresses these differences, as soon as the time dimension becomes more an allied than a burden, being in the end a way to sanctify the daily life. From the point of view of history, religious time proves to be a valuable key of knowledge in the study of colonial monasteries as human groups that played an outstanding role in their society. Time is thus a way of approaching the life of Inmaculada Concepción de Caracas convent along the eighteenth century.

Key words: *circular time, consecrated life, colonial monasteries, s. XVIII, sanctify daily life*

Una de las manifestaciones de la presencia de la institución conventual en la Santiago de León del siglo XVIII, está constituida por su dinámica a lo largo del continuum de la trama temporal, esto es, las maneras como se nos presenta a medida que transcurren las subdivisiones convencionales de esta dimensión de la realidad. A este respecto, consideraremos como fondo referencial el convento de la Inmaculada Concepción, instituto de vida religiosa perteneciente a la Orden de las concepcionistas franciscanas, que durante nuestro período colonial fue exponente –junto a las monjas carmelitas y dominicas– de la vida consagrada femenina caraqueña. Es deseable conocer cómo logra su permanencia, qué desafíos

* **Francisco A. Castro Itriago** (01 enero 1948). Es licenciado en Geografía (UCV 1973). Especialista en sistemas de Información (UCAB 1986). Licenciado en Educación (UCAB 2008). Magíster en Historia de Venezuela (UCAB, 2008). Actualmente se ha desempeñado como docente en el área de Ciencias Sociales en colegios privados. Autor de reseña sobre *Las alas de Ícaro*, de Tomás Straka, aparecida en la revista *Anuario de Estudios Bolivarianos* de la Universidad Simón Bolívar, año XI, N° 12, 2005 y en la revista *Tierra Firme*, Vol XXIV N° 96, 2006.

de cambio hubo de afrontar, de qué acciones se valía para darle curso a dichas subunidades, llámense días, años o trienios, que son a la larga, los segmentos sobre los cuales se desenvuelven los eventos, tanto rutinarios como excepcionales. Intentaremos en este artículo abordar la historia de la institución a través no sólo de la utilización del tiempo disponible, y las diferentes maneras en que se individualiza el tiempo según las prescripciones de la Iglesia, sino también desde una perspectiva que nos permita valorar el tiempo vital personal de las moradoras y su significación global para la permanencia histórica del convento.

Aquí será abordada la dimensión temporal de la vida del claustro desde tres perspectivas: el tiempo como variable que rige el curso de vida personal de la religiosa, y que encuentra sus maneras de expresarse en los diversos ritmos que condicionan la actividad intramuros. Hay toda una serie de actividades, asignaciones y responsabilidades a través de las cuales se traduce esta dimensión temporal, y que nos permiten de paso reconstruir en parte la estructura institucional del cenobio a partir de la manera como dichas actividades afectaban a las residentes. Es lo que denominaremos *el tiempo personal*.

CONCEPTUALIZANDO EL TIEMPO

1. SOBRE LA COMPARTIMENTACIÓN DE LA TEMPORALIDAD

El tiempo como variable existencial, tanto para la religiosa como para el convento como institución y para la sociedad urbana de la época, se entremezcla y teje una red invisible pero perceptible bajo otros indicios con los cuales expresarse en la vida de los individuos. Para la postulante, el franquear las puertas del claustro es una *renuncia al siglo*, como frecuentemente se alude a esta decisión en las expresiones idiomáticas de la época. El siglo, lo secular, podría ser definido como todo ese conjunto de signos y señales de un tiempo determinado bajo los cuales transcurre la vida de los integrantes de una determinada sociedad, y que condiciona las vías de socialización o interacción entre ellos y sus maneras personales de llevar a cabo su existencia. Por derivación idiomática, lo seglar es todo aquello concerniente a los individuos cuyas existencias fluyen en consonancia con el siglo, en cuanto a lo mundano, lo externo. Pero alguien que toma la decisión de sustraerse de ese complejo tejido social para optar por la reclusión en un recinto monacal, deberá forzosamente afrontar otras alternativas de interacción; a la novicia la aguarda otra estructura temporal por la cual regirse. El

tiempo conventual es ciertamente diferente del tiempo secular, pero tiene mil y un maneras de hacerse sentir, tanto en la vida personal como en la comunitaria.

La segunda vía de enfoque cronológico la constituye aquella que refleja el devenir histórico del claustro en función de la permanencia y el cambio de sus integrantes desde el punto de vista cuantitativo, y que halla su vía de expresión y materialización en las nóminas o listados que reflejan el estado de ocupación del instituto en función de los movimientos de ingreso y egreso de religiosas a lo largo del tiempo. Su expresión se da a través de la entrada de nuevos miembros y los decesos que ocurren, tomando en cuenta el significado global que en conjunto tienen para la permanencia y cambio del claustro. Las nóminas se comportan entonces como unas instantáneas que dan una idea de la evolución cronológica del convento, y permiten inferir interesantes valoraciones que permiten profundizar su conocimiento en cuanto a su auge y decadencia, y las implicaciones que con respecto a la sociedad urbana de la época se pueden extraer. Será éste el *tiempo institucional o histórico*.

Otra perspectiva de estudio del tiempo conventual es aquella derivada de las modalidades muy propias que tiene el fluir de la dimensión temporal en una institución que tiene sus maneras muy *sui generis* de afrontar este componente de la existencia. Las horas, los días, los meses, y el año en su globalidad son abordados dentro de los claustros, bajo otros esquemas muy divergentes del tiempo de los laicos, y su conocimiento es imprescindible para perfeccionar la comprensión de este estilo de vida religiosa que, dadas sus peculiaridades inherentes a su naturaleza, se hace huidizo, inaccesible y en ocasiones inabordable, no sólo para sus coetáneos sino para quien intente darse una idea de su estructura y función bajo una perspectiva de casi tres siglos de alejamiento. En su totalidad se configura a través de las subdivisiones del denominado Año Litúrgico. Es esta dimensión la que denominaremos como el *tiempo canónico*.

2. RITMO Y SIGNIFICADO COMO PARÁMETROS TEMPORALES

Las tres categorizaciones anteriores no dejan de ser una agrupación arbitraria elaborada bajo conveniencias de método, pero que a los ojos de las protagonistas configurarían tal vez un todo intangible pero no por eso menos determinante y condicionante de su devenir tanto individual como colectivo. Aunque el tiempo haya sido objeto de sistematización a los efectos de señalar su esencia desde el punto de vista cualitativo y como vía de expresión evolutiva del conven-

to, su vivencia para las religiosas se materializaba en el momento presente de su día a día, tomando la coloración y el significado de acuerdo con la experiencia que estaba siendo vivida. El fluir del tiempo dentro de un recinto conventual adquiere otra pauta rítmica diferente a la de laico ciudadano. En palabras de un monje actual, tratemos de percibir lo anterior:

... para los monjes la capacidad de vivir el momento no significa sólo un ejercicio exterior sino la esencia de su ascetismo. El objetivo del ascetismo es liberarse del poder del mundo, y esto significa también liberarse del terror del tiempo. (Grun,2005,p.99).

También nos será de ayuda, en la interpretación que del tiempo tiene la persona que lleva vida de claustro, cuando nos explica que:

No es el ritmo de los minutos sino las campanas las que marcan el tiempo en el convento. Las campanas son un símbolo sagrado en todas las culturas y religiones. Simbolizan el vínculo entre el cielo y la tierra. Permiten que lo eterno irrumpa en nuestras vidas. Las campanas llaman a la oración. (Grun, 2005, p. 63).

El tiempo canónico, aquel que se deriva de la preceptiva, de lo estatuido oficialmente, del mandato por orden de los niveles jerárquicos de la Iglesia Universal, encuentra diversas maneras a través de las cuales manifestarse, sea en horas, en días o semanas. A partir del momento en que la preceptiva es protagonizada por los sujetos en particular, se estará dentro de las coordenadas del tiempo personal. Dicho en otros términos, el tiempo canónico es una conceptualización cualitativa mientras que el tiempo personal es la singularidad de la acción realizada por el individuo que la vive. El tiempo histórico o institucional es aquel que se genera de las fluctuaciones numéricas colectivas de los habitantes del claustro, cobrando significado en función de la manera en que refleja las variaciones existenciales de la institución, y discurre a lo largo de unidades de tiempo de más largo plazo, como las décadas o la misma centuria. Su principal característica es ser un indicador de lo evolutivo en la vida del instituto y sus interconexiones con la sociedad urbana dentro de la cual se desenvuelve. El tiempo personal es el que protagoniza el sujeto, sea por precepto, por asignación interna o por el albedrío propio de quien, a la larga, es responsable de su propia evolución o perfeccionamiento espiritual.

El tiempo llama poderosamente la atención por dos razones esenciales: es la urdimbre con que se teje el tapiz de la historia, y es una dimensión que, tras las puertas del claustro adquiere una configuración y unas connotaciones que, a los ojos del laico no dejan de ser intrigantes, y que exige un detallado abordaje con miras a un intento de interpretación y dilucidación. Estas razones tratan de emparentarse con las inquietudes y oportunidades metodológicas y conceptuales que Katty Solórzano nos ofrece cuando se refiere a la existencia de un tiempo social como una de las posibles acepciones teóricas que este término posee, y que nos plantea como una sucesión de ritmos que tienen a los ojos del historiador significado y mensurabilidad, y que para los sujetos que lo viven configuran una "...experiencia temporal común e intersubjetiva compartida por individuos viviendo bajo circunstancias sociales similares, cuya función social consiste en unificar las percepciones temporales individuales, limitándolas de manera que aseguren la cohesión grupal, para garantizar la supervivencia de la sociedad". (Solórzano, 2000, p. 28). De esta manera, el tiempo social es un instrumento de autopercepción, cohesión y supervivencia de un grupo social determinado, y que cobra identidad, no tanto por las unidades o particiones numéricas o cronológicas con las cuales se mide –y de las cuales se vale– como por la calidad de las experiencias individuales y grupales que se producen a través de dichas particiones.

El tiempo social –a la manera de esta autora– es una complejidad de tiempos personales, que a su vez trata de establecer concordancia de vida entre los sujetos de una sociedad. Es este tiempo, como dice, una medida para evitar el caos que implicaría el seguimiento egoísta de los tiempos personales de cada quien. Es una especie de convención a seguir para armonizar los ritmos particulares de los sujetos; su componente básico lo constituyen las convenciones o acuerdos que se establecen para poder funcionar como una colectividad. Más que una convención –nos dice– es una imposición, una norma a seguir y que en caso de ser transgredida nos colocaría en las filas de los excéntricos o los locos.

Una de las vinculaciones del convento con la vida caraqueña –nos explica– se manifestaba en el seguimiento de *las señas*, dictadas por la Catedral a través de los toques de campana; todo un simbolismo sonoro que marcaba la pauta de convivencia a través de la sincronización de las actividades, que giraban en torno al estilo de vida de esa Caracas: una sociedad de corte urbano-agrario imbuida de un marcado espíritu religioso. De esta forma, los establecimientos eclesiásticos a través de sus campanarios funcionaban a manera de las modernas estaciones reproductoras de microondas, captando mensajes codificados, repotenciándolos para luego retransmitirlos a una distancia mayor. Son estas *señas urbanas*, esas horas

canónicas de la que comentaremos más adelante, de las que nos habla Solórzano, esta vez en su tesis de licenciatura. Aunque más atingentes a nuestros contenidos son las implicaciones de calidad y no tanto el marcado de unidades de tiempo en el sentido numérico del término, como nos lo revela este comentario sobre la circularidad que posee el tiempo cristiano:

Si bien el tiempo cristiano es lineal por lo menos en su aspecto ritual existe una fuerte tendencia al retorno: se vive cada año el nacimiento, la pasión y la ascensión de Cristo, así como infinidad de otros hechos históricos dentro del dogma (Solórzano, 1998, p.16).

TIEMPO COTIDIANO Y TIEMPO TRASCENDENTAL

1.- LA JORNADA DIARIA Y SUS PAUTAS

La funcionalidad del convento debe armonizar la utilización del tiempo en sus dos grandes dimensiones cualitativas que son válidas para esta institución: el tiempo de día a día y las grandes subdivisiones programadas que deben ser seguidas como parte de la naturaleza devocional que este recinto tiene como pauta central de sus actividades. Las divisiones del tiempo son aquí remodeladas para adaptarse a lo sagrado, al trabajo individual y grupal de ascesis de acuerdo con los esquemas establecidos por la regla de la Orden y sus Constituciones. La jornada diaria tiene para la monja una significación dual: es el tiempo y sus requerimientos existenciales, pero también es el tiempo empleado como vehículo de su esfuerzo personal de perfección cristiana. El avance del reloj, sea de cuerda o de arena, se lleva a toque de campanas, que convocan tanto a lo material como a lo espiritual, y de esta forma las horas y las subdivisiones convencionales del día –la mañana, el mediodía, el atardecer y la noche– ceden sus espacios a la programación espiritual que debe ser seguida. En esta sección veremos las particiones que son acatadas por las moradoras, y también lo paradójico que resulta el saber que parte de la actividad canalizada por las horas son a su vez manifestaciones de lo atemporal que resulta ser para la persona de religión el fluir de su existencia personal.

Una de las variables internas que le confiere connotaciones especiales al tiempo que transcurre dentro del claustro se deriva de la normativa específica que siguen estas instituciones. Nos referimos aquí a la Regla de la Orden y sus Constituciones o estatutos particulares del claustro. Es de tomar en cuenta que

la vida en común de esas colectividades bajo un régimen de reclusión perpetua, confinada dentro de un espacio arquitectónico limitado, que ofrece una gama restringida de ambientes, debe ser estructurada de manera tal que garantice la convivencia llevadera y lo más armónica posible de sus moradoras. De esta forma, los componentes fundamentales de jerarquía, ritualidad y tareas se encargan de ensamblar un engranaje de vida que necesariamente se sustenta en el tiempo para poder llevarse a cabo.

La escala básica más inmediata del tiempo de la monja es aquella que se deriva de los componentes denominados ritualidad y tareas, enmarcados dentro de lo que denominamos *tiempo personal*, y cobra vigencia a través del denominado Oficio Divino, o Liturgia de las Horas. Es la subdivisión temporal que preside el día en el convento, y marca la pauta devocional comunitaria cotidiana de la reclusa, que dejando de lado o concluyendo sus tareas u ocupaciones se integra junto a sus compañeras en el coro y se dedica a la alabanza a Dios a través de la vocalización, rítmica y musical que se materializa en antífonas, himnos y salmos.

Contrariamente a lo que su denominación sugiere, las horas de esta liturgia no son necesariamente de sesenta minutos, y poseen una calidad propia derivada de su contenido, el cual varía en intención de acuerdo con el momento del día. Formalmente son siete¹ los momentos dedicados a esta liturgia y que Grun (2006) nos enumera así: *vigilia* en la oscuridad de la madrugada, *laudes* al comienzo de la mañana hacia la salida del sol, *prima* para bendecir la jornada que comienza, *tercia* a media mañana como un llamado al Espíritu Santo a que refuerce la acción comenzada, *sexta* o pausa del mediodía, hora nefasta tanto por las referencias bíblicas –hora en que, nos dice el benedictino Anselm Grun, “... Pilatos formuló su sentencia y la tiniebla descendió sobre la tierra- y es necesario exorcisar los demonios de la acedia, el desánimo y la pereza” (p.21). La hora *nona*, alrededor de las tres de la tarde, que refuerza la promesa de amparo divino, las *visperas* al ocaso, u hora de alabanza por cierre de las labores, y finalmente las *completas* en donde el religioso clama por la protección de cara a las tinieblas de la noche, y nos lo recuerda el monje alemán: “En paz me acostaré y asimismo dormiré, porque sólo tú Señor me haces vivir confiado” (Salmos 4,8).

1 La resultante del desplazamiento del oficio nocturno de *vigilias* hacia las horas cercanas al alba durante la baja Edad Media dio lugar a la introducción de los *Maitines* (Righetti, 1955, p. 1254), hora ésta que siguen innumerables monasterios en la actualidad en lugar de la primera mencionada.

La regulación de la jornada de las concepcionistas con respecto al Oficio divino, al menos como nos lo refleja el Capítulo X de la Regla que para esta Orden de religiosas fue establecida en 1511 a petición de las mismas monjas, nos ilustra la calidad de sus jornadas. El rol de la oración cobra vital importancia como vehículo de perfeccionamiento, intercesión y otra no menos especial virtud ...” convierte en dulcedumbre la clausura y demás trabajos de la religión” (Julio II, 1511, Capítulo X, N° 31). Las prescripciones detalladas son las siguientes:

32. Así pues, para que este ministerio tan necesario para la salvación se cumpla mejor en esta sagrada Orden, las que son recibidas como Hermanas de coro estarán obligadas a decir el Oficio divino, en las festividades solemnes y en las que no se trabaja y en sus octavas, y en las dominicas primo ponendas y que necesariamente se han de recitar, y en las ferias, según el Breviario romano tal como lo rezan los Frailes menores; celébrese también la octava del seráfico Padre san Francisco, pero ninguna más de su Orden. Más en las fiestas simples y en las dominicas no primo ponendas, dirán el Oficio de la Concepción con la conmemoración de la dominica según la forma Breviario que para esto se les ha señalado. Y digan el Oficio parvo de la Concepción según lo acostumbran.

33. Las monjas Legas dirán veinticuatro padrenuestros y Avemarias por Maitines; por Laudes cinco; por Prima, Tercia, Sexta, Nona y Completas, por cada una de estas Horas, siete; por Vísperas, doce; y oren por los difuntos. (Julio II, 1511, Capítulo X, N° 32,33).

Las constituciones del convento de la Inmaculada Concepción establecían la recitación del Oficio Divino como eje fundamental de sus rutinas de oración, dentro de las modalidades de oración comunal, a ser realizada en los espacios del coro, con asistencia obligatoria de todas las religiosas de velo negro. Las legas debían decir “veinte y cuatro veces el pater noster con el Ave María por maitines: por Laudes cinco por prima , tercia, sexta, nona y Completas por cada hora siete, y por vísperas dose [sic] y oren por los finados”. (IIH-UCAB, II Sección Santo Domingo, Legajo 218, Folio 24).

Aparte de su ubicación cronológica y de la intencionalidad de sus contenidos, las horas del Oficio Divino poseen un potencial desvinculante de la temporalidad convencional. Durante ellas el individuo que sigue vida de religión hace suyo un ritmo vital que configura su día personal de una manera diferente de la jornada del laico, que lo induce a escapar de la tiranía del tiempo y hace que su encierro sea no sólo llevadero sino también fructífero. El monje vive –nos señala

Grun (2006)– bajo un ritmo cualitativo y no bajo un cronometraje numérico. De los momentos de esta Liturgia nos dice:

Las horas en que los monjes se entregan al tiempo de lo eterno, los liberan del demonio del tiempo mensurable, de la tiranía de Cronos, y los capturan una y otra vez en el tiempo sagrado, en el cual se sumergen en el mundo de Dios. Allí toman contacto con su verdadero ser, en el que habita Dios (p.26).

Este autor nos señala que el tiempo de las horas introduce en la vida del monje un elemento de atemporalidad. Son “un tiempo sagrado”, no perdido sino de fecunda renovación, que tampoco es considerado como un trabajo, mas como un paréntesis para el trabajo y una vía por la cual es introducida en su vivencia personal el tiempo de Dios, muy diferente –nos dice– del tiempo humano.

Estos momentos de oración comunitaria especial, las Horas del Oficio divino, junto a los días de exposición del Santísimo, debían ser observados bajo una condición de silencio en todo el convento, proscribiéndose toda conversación en iglesia, coro y sacristía e incluso se suspendían las actividades de contacto con el exterior en puerta, torno o locutorio. El domingo el personal de criadas, luego de la puesta del sol, debían recitar las oraciones básicas y los preceptos del Catecismo (IIH-UCAB, II Sección Santo Domingo, Legajo 218, Folio 26).

2. LA ORACIÓN COMO UN TRANSCURRIR ATEMPORAL

Otra rutina de interioridad que transfigura la percepción y la significación del tiempo individual de la persona que sigue vida de religión se encuentra en aquellos momentos en los que se dedica a establecer un nexo anímico con Dios a través de los canales de la oración, en sus diferentes modalidades, y también mediante la práctica de la contemplación. Es un estado mental que sigue a una dedicación concentrada en un determinado objeto, y en el cual cesan las actividades discursivas mentales del sujeto, hasta hacerse uno con el motivo de sus pensamientos. Es un nivel que trasciende a la oración, aunque puede tener su inicio en ella. Un jesuita, Yves Raguin, nos puede dar una pista para captar estas realidades:

Para los que debutan en la práctica de la contemplación, un ejercicio estupendo escoger un libro espiritual, o mejor la Sagrada Escritura y particularmente los Evangelios o las Epístolas, y leer sencillamente, parándose de vez en cuando

para reflexionar y orar (...) Lo primero es dejar que se reconstruya la realidad expresada en el texto sagrado, porque como ya he dicho, la meditación no es una reflexión sobre un texto, sino una captación de la realidad que contiene. Las palabras no son más que expresión querida por Dios para su realidad personal o de su acción en el mundo (Raguin, 1985, p. 50).

En la contemplación como ejercicio espiritual de la persona de religión se produce una trascendencia del tiempo, un acceso a los planos de la eternidad; es, según parafrasea Grun a Evagrio Póntico – uno de los Padres de la Iglesia – “rezar sin palabras, sin imágenes y sin pensamientos” (p.85). Pero no se debe interpretar como un ejercicio de una esterilidad egoísta; las clarisas aportan otra perspectiva de estos vuelos místicos:

El ministerio de la contemplativa no es hacer cosas, sino ser testigo de los que ha oído, ha visto y ha tocado, acerca del Verbo de la Vida. Son innumerables las clarisas que han dado testimonio de luz, con su vida, con su pluma, con su palabra. Todas las contemplativas tienen la misión de interceder... (Mucientes, Treviño y Pandelet, 1993, p. XII).

Alguna luz nos podría arrojar las explicaciones de Teresa de Jesús, cuando en sus *Cuartas Moradas* trata de transmitirnos los efectos, llamémoslos exteriores, de la oración de quietud, que conduce a la oración contemplativa:

Los efectos de esta oración son muchos; algunos diré (...) un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no estar en oscuro, [sic] ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior [sic] puesto que sin quererlo se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad, y sin artificio, parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha, porque estos sentidos y cosas exteriores [sic] parece que van perdiendo de su derecho, porque el alma vaya cobrando el suyo, que tenía perdido (Santa Teresa de Jesús, 1999, p. 77).

A propósito de la especial amalgama que tiene lugar en la vida de claustro en cuanto a silencio, soledad, oración contemplativa y tiempo, es oportuno recordar las vivencias místicas de santa Teresa de Jesús en sus *Relaciones*, en donde la soledad, más que una carga es un valioso recurso, y el tiempo carece de la dimensión agobiante que podría esperarse de un encierro perpetuo:

7.- Otras veces me da gran pena haber de comer y dormir, y ver que yo, más que nadie, no lo puedo dejar; hágolo por servir a Dios, y así lo ofrezco. *Todo el tiempo me parece breve y que me falta para rezar, porque de estar sola nunca me cansaría.* Siempre tengo deseo de tener tiempo para leer, porque ha eso he sido muy aficionada. Leo muy poco, *porque en tomando el libro me recojo en contentándome, y así se va la lección en oración,* y es poco, porque tengo muchas ocupaciones, y aunque buenas, no me dan el contento que me daría esto, y así ando siempre deseando tiempo, y esto me hace serme todo desabrido, según creo, ver que no se hace lo que quiero y deseo (Santa Teresa de Jesús, 2006, p. 1131) [Las cursivas son nuestras].

Cuadro 1.- El Año Litúrgico. Fuente: Pérez (2004).

Adviento	Significa venida, aproximación. Atmósfera de recogimiento y penitencia, conversión y austeridad. A partir de los cuatro domingos antes de la Navidad.
Navidad	Gozo alegre y exultante por el nacimiento de Jesús. Tiempo de celebraciones. Desde medianoche de el 24 de diciembre hasta el domingo siguiente a la Epifanía (Reyes)
Tiempo Ordinario	Después del domingo de la presentación del niño en el templo hasta el miércoles de ceniza.
Cuaresma	Significa cuarenta días. Atmósfera de penitencia, contricción y conversión, ayunos. Desde el miércoles de ceniza hasta el domingo de Ramos.
Semana Mayor	Tiempo de conmemoración y reflexión. Actualización de las promesas del bautismo. Meditación en la Pasión de Jesús. De domingo de Ramos a domingo de Resurrección. Lunes, martes y miércoles Santos y el Triduo Pascual (jueves, viernes y sábado Santos)
Pascua	Tiempo de reafirmación de la fe y de júbilo, alabanza. Confianza en la Segunda Venida. Son cincuenta días, desde el domingo de Resurrección hasta la fiesta de Pentecostés.
T i e m p o Ordinario	Treinta y tres semanas, desde Pentecostés hasta el sábado antes del primer domingo de Adviento.

3.- EL AÑO LITÚRGICO

Otra gran pauta cronológica que rige la vida conventual es el Año Litúrgico, que constituye la manera en la cual la Iglesia ha estructurado el ciclo programático que condiciona sus actividades cíclicas de corto a mediano alcance. De dicha referencia temporal es necesario destacar al menos, cuatro de sus características básicas: en primer lugar la desigualdad de sus divisiones, por cuanto que no constituye en sí un sistema de medición del tiempo en términos absolutos, como una manera de dividir el tiempo apoyándose en otras significaciones. Otra propiedad a señalar es su desfase con respecto al año civil. No comienza en enero ni concluye en diciembre, aunque se soporta sobre los días y las semanas. Otra propiedad radica en que no es, como el calendario ordinario, una armazón de tiempo para hacer otras cosas, sino una estructura temporal que en sí es la cosa para hacer. Así como el laico utiliza el año como un instrumento para su quehacer, el religioso supedita su vida al año litúrgico, y aquí subyace su cuarta y más significativa propiedad: el año litúrgico es una intencionalidad en sí misma; está dotado de un sentido llamémoslo pastoral, participativo y vivencial. Es de naturaleza esencialmente celebrativa, ritualista provisto de connotaciones que van de la grave solemnidad al festejo exultante, y se vale de signos, símbolos y acciones simbólicas, girando todo en torno a la acción retrospectiva, conmemorativa del tránsito humano de Cristo en sus diferentes episodios. Del significado que para la catolicidad tiene para el Año Litúrgico nos dice Matilde Eugenia Pérez: “El tiempo de Dios no es un simple recordar de hechos, sino una vía de reactualizar los dones y las gracias que cada uno de estos acontecimientos trajo para la humanidad”. (Pérez, 2004, pp. 8-9).

El Año Litúrgico, siendo una compartimentación cualitativa del tiempo, se divide en dos grandes categorías: tiempos fuertes (Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua) y tiempos ordinarios, dos períodos que a manera de receso se intercalan en los anteriores. Para la vida conventual el Año Litúrgico ofrece una poderosa carga vivencial para sus moradoras, haciendo que las pautas de vida personal sean modeladas por los diferentes períodos. Cada etapa tiene su atmósfera, y se la transmite a la religiosa, que en su plan de vida personal la emplea como plataforma de realización existencial. Es esta interrelación la que nos asoma Clara de Asís en su regla: “Comulguen siete veces, a saber: el día del nacimiento del Señor, el día de Pentecostés, el de la Asunción de la bienaventurada Virgen, en la fiesta de San Francisco y en la de todos los Santos...” (Omaechevarría, 2004, p. 278). En una posterior versión para las clarisas estructurada por Urbano IV en

1263, conocida como *Regla de las hermanas menores encerradas* leemos prescripciones para la comunión: “Reciban las hermanas con reverencia y devoción, dos veces al mes el sacratísimo cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, previa confesión cuando fuese necesaria; más en la Cuaresma y Adviento del Señor, todos los domingos si les parece conveniente”... (Omaechevarría, 2004, p. 308).

El ayuno fue, y sigue siendo una observancia estrechamente ligada a las etapas del Año Litúrgico, siendo la penitencia por abstención de alimentos una constante de la vida conventual, y mucho más intensiva de lo que se practica hoy día. En la regla anteriormente citada se prescribe ayunar “... desde la fiesta del bienaventurado Francisco hasta la fiesta de la Resurrección del Señor, y desde la fiesta de la Ascensión del Señor hasta Pentecostés para que sus pechos sean fecundados con los carismas del Espíritu Santo”... Más adelante se establecen numerosas excepciones coincidentes con fechas especiales: ...”Y desde Pentecostés hasta la fecha del bienaventurado Francisco no estén obligadas a ayunar sino los viernes.” (Omaechevarría, 2004, p.308).

VITALIDAD PERSONAL Y PERMANENCIA GRUPAL

1.- LA RUEDA DEL TIEMPO MONACAL Y EL CICLO VITAL INDIVIDUAL

El tiempo como dimensión se hace sentir en la estructura poblacional del convento de variadas maneras. En primer lugar destaca la casi nula movilidad de la población, ya que su ingreso es a perpetuidad, descartando las excepcionales dimisiones que pueden haber sucedido, sobre todo en el ciclo de noviciado antes de formular votos perpetuos. De esta forma, el contingente que lo habita en un momento dado, es de esperar que sea el mismo por los años venideros, salvo la alteración que implica la eventual muerte de alguna de sus integrantes. Como parte de la documentación administrativa del claustro se mantenía un *Cuaderno de Renuncias* y una *relación de religiosas que entran, profesan y mueren* - lamentablemente no disponibles en los repositorios conocidos - según consta en la visita episcopal efectuada en 1772 (Gómez Canedo, 1969), y que sería muy revelador de esta faceta de la institución. De esta forma, el convento se considera como una institución de población fija y estable.

La variable a tomar en cuenta entonces, para cualquier análisis numérico se sustentará principalmente en el ciclo vital de las religiosas, su tiempo de vida

personal, y junto al cupo máximo nominal servirá de parámetro referencial para darnos una idea del perfil histórico del recinto tanto en su dinámica interna propiamente dicha como en cuanto a su inserción funcional urbana, no exenta de invalorables significaciones en cuanto a las posibilidades de interpretar la realidad social de este complejo espacio-tiempo. Las fluctuaciones numéricas de su nómina se transforman entonces, en útil instrumento para medir las modalidades de interacción con el colectivo circundante.

La renovación de las filas de las profesas estaba en función de dos determinantes: el cupo nominal o capacidad instalada de alojamiento, y que en los albores de la vida de esta institución fue pauta para treinta y tres religiosas, como lo establecen sus fundadoras:

“7. Yten que el numero de mongas del dicho conbento sea por todas las que entraren y se recibieren hasta en cantidad de treinta y tres...” (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 7Co, Exp. 2). Por otra parte, el fallecimiento de sus ocupantes pone a la disposición las vacantes por llenar. De alguna manera hubo mucha flexibilidad en aquellos años iniciales, puesto que para 1680, año cercano a nuestro inicio de período, la nómina alcanzaba la cifra de cincuenta y cinco moradoras, en un alojamiento que no era ciertamente comunitario, modalidad ésta que se muestra como más permisiva en cuanto a recepción de moradoras adicionales – a la manera de los primitivos cenobios: “... duerman en el dormitorio común; y cada una tenga el lecho separado de las demás...” (Omaechevarría, 2004, p. 306). El dormitorio en los claustros tiene como espacio consagrado para tales fines a la celda, recinto íntimo en donde transcurre no sólo las horas de sueño sino también gran parte del tiempo necesario para la ascesis personal de la profesas. Evidentemente que los primeros tiempos, con espacio urbano en solares adyacentes disponibles e ingresos abundantes, permitirían la paulatina ampliación primigenia, a la medida del incremento de las solicitudes de ingreso.

Con respecto al número preciso de ocupantes religiosas, los datos disponibles no nos permiten sino una aproximación, bastante cercana a las cifras reales, puesto que las nóminas disponibles lo eran de religiosas vocales, esto es, la que tenían voto activo o pasivo en las elecciones de abadesa, o que aparecían refrendando algún otro documento de la comunidad que requiriese de sus firmas. Existía una categoría de internas que se nos hacen transparentes, sólo perceptibles en alguno que otro legajo de documentos de entrada al claustro, y siempre de manera incidental. Son las religiosas de velo blanco, que al parecer no tenían el status de sus compañeras de velo negro o como también se les denomina, de coro; lo

que sí es cierto es la diferencia en dote a pagar, que en el caso de las primeras era de 1000 pesos menos que las de velo negro. Lafrance (1997), refiriéndose a unas jóvenes en período de instrucción a cargo de Teresa del Niño Jesús en el Carmelo de Lisieux, nos habla indistintamente de *novicias legas o novicias de velo blanco*, y esta diferenciación por ese accesorio de la vestimenta se mantiene en innumerables conventos. Los totales de los listados reflejan comportamientos poblacionales interesantes (Cuadro N° 2). En primer lugar se observa una constante disminución a partir de nuestra cifra inicial de 1680 a lo largo de las primeras décadas del siglo XVIII, que luego retomará un ascenso continuo hasta la década de los sesenta para luego comenzar una declinación que hace cerrar el periodo de estudio con unas cincuenta y tres religiosas en nómina. El máximo alcanzado fue de sesenta y cuatro profesas nominales, acaecido en el lapso 1750 - 1756.

Cuadro N° 2.-Movimientos en las nóminas de religiosas del convento: 1690 - 1790.

Fuente: AHAC, Sección Conventos. Carpetas 8Co a 13Co

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Año	Cupo máximo alcanzado	Total del año	Cupo Vacante	Regulares	Nuevas	% de Nuevas	Decesos (*)	Balace inter-lapso (5 - 7)	Indice de Población Joven (%)
1680	55	55	0	--	--	--	--	--	--
1722	55	32	23	--	--	--	--	--	--
1724	55	40	15	23	17	43	10	+7	--
1731	55	44	11	31	13	30	9	+4	75
1736	55	38	17	36	2	5	8	-6	39
1740	55	49	6	32	17	35	5	+12	39
1744	55	56	-1	43	13	23	6	+5	30
1750	64	64	0	56	8	13	11	-3	33
1756	64	64	0	49	15	23	15	0	36
1760	64	60	4	60	4	7	6	-2	32
1766	64	60	4	47	13	22	13	0	28
1771	64	61	3	53	8	13	7	+1	34
1775	64	58	6	58	0	0	4	-4	14
1781	68	68	0	58	10	15	12	-2	15
1785	68	61	7	54	7	14	15	-8	28
1790	68	53	15	50	3	6	11	-8	19

(*) Fallecidas desde el lapso anterior

(--) Datos no disponibles

Es de señalar que en 1722 la población descendió hasta lo que en los inicios fundacionales sería el máximo permisible de treinta y tres profesas, teniéndose además un cupo disponible de veintitrés vacantes, cifra bastante alta y reveladora del poco entusiasmo que la vida de claustro representaría para la mujer coetánea. La situación cambia lentamente hacia una condición de equilibrio que alcanza su culminación en la mitad del siglo, momento en el cual el cupo no genera excedente alguno durante desde 1750 a 1756 y llega a sesenta y cuatro profesas. Existe una nómina preparada por la abadesa a fines de 1769 para responder a una solicitud Real acerca número de religiosas, que presenta un total de sesenta y seis “.. i no haber ni más ni menos religiosas ni de belo negro ni de belo blanco [sic] que estas sesenta y seis..” en donde se incluía – esta vez sí – cuatro de velo blanco y una novicia, lo cual confirma nuestra suposición de que las nóminas eran firmadas sólo por las profesas de velo negro. (AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 2RC, Folios 605-617, 1741-1770). En todo caso, las inquietudes de Su Majestad debieron haber sido infundadas, quizá por haber llegado a sus oídos alguna denuncia acerca de restricciones en la admisión, y la supuesta disponibilidad de *huecos*² por muerte de religiosas. Por Real Cédula se solicita le informen al Rey sobre el número de profesas que hay en el convento de la Inmaculada Concepción, en vista del

...crecido número de mujeres pretendientes a entrar a él, por no haber otro monasterio al que puedan esperar , pues en el de Carmelitas Descalzas por el corto número de veinte y una de sus plazas son muy pocas las vacantes que se verifican se había visto en la precisión de hacerme presente con testimonio haber fallecido en el enunciado monasterio desde principios del enunciado año de mil setecientos sesenta y cuatro diez y seis monjas profesas a fin de que en este concepto y de la gravísima necesidad que había para que se concediesen ávitos...(AHAC, Sección Reales Cédulas, Carpeta 2RC, Folios 605-617, 1741-1770).

Los argumentos de disponibilidad no estaban, ciertamente bien sustentados, pues aunque si bien es cierto que en 1756 hubo un cupo teórico de quince fallecidas, éste fue colmado por otras tantas nuevas que ingresaron ese año. En todo caso, las demandas de admisión a partir del último tercio del siglo no parecieron destacarse por su abundancia, ya que desde 1781 las vacantes por deceso representan un déficit constante que incluso llega a valores de -8 de 1785 a 1790.

2 Es este el vocablo utilizado formalmente para referirse a la disponibilidad o condición vacante de una celda por fallecimiento de su ocupante.

Los valores de la columna (8) reflejan el balance entre las monjas nuevas de un año y las fallecidas desde el último listado hasta dicho año, y nos dan una visualización del comportamiento de la relación entre ingresos y egresos del claustro a lo largo de la centuria estudiada; son altos y positivos los valores que representan superávit hasta la década de los cuarenta, mientras que a partir de allí los valores asumen una pauta deficitaria que no hace sino reforzarse.

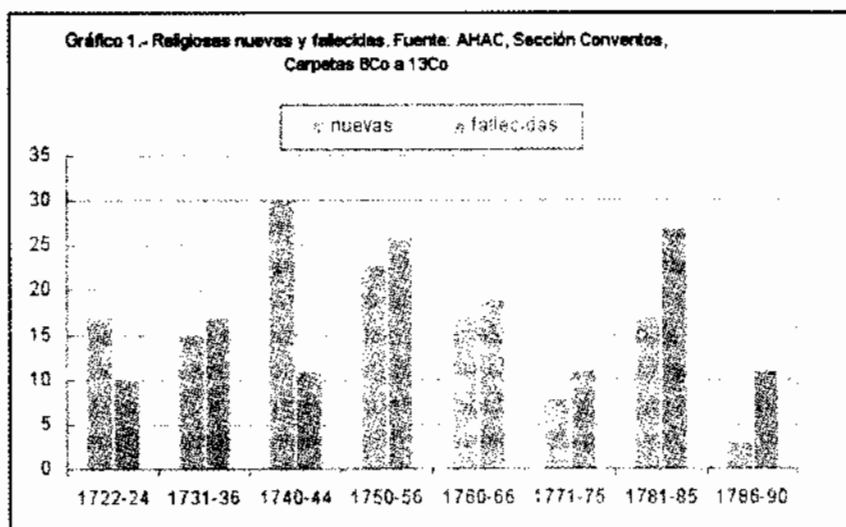
Es significativa, por otra parte, la poca demanda en ingresos proveniente del mundo exterior, pues en 1785 entran siete nuevas, habiendo espacio para quince solicitantes, y el punto más crítico se nota a finales de nuestro período de estudio; en 1790 se registran tan sólo tres ingresos habiendo quince vacantes. Cabe pensar si habría una crisis de vocaciones hacia el matrimonio en sus dos modalidades, pues los bajos números también eran potestad de los enlaces habidos en la Catedral de Caracas. Habría que buscar explicaciones en la presencia de un espíritu de ilustración modernizante en virtud del cual la mujer de la época comenzaba a sentir como una prerrogativa el llevar sus existencias a su mejor saber y entender sin dejar encajonarse en las opciones tradicionales. Sin embargo no es ése el alcance de nuestras investigaciones. Comúnmente se atribuye prácticamente todo el poder de decisión en asuntos de esponsales de la mujer colonial como prerrogativa paterna, pareciendo que poco o nada cuenta el parecer de las involucradas. En todo caso, las cifras hablan, a finales del siglo en referencia, en pro de una disminución de los caminos nupciales sean al claustro o a la conformación de un hogar.

2. RENOVANDO LA SAVIA

Las cifras de ingresos son otro parámetro que nos permite obtener una imagen de la tasa de renovación de la población conventual, y una base para la interpretación cualitativa de la dinámica del claustro a lo largo de la centuria. Definiremos el índice de población joven de un lapso como la sumatoria de las nuevas de ese año más las nuevas del año anterior. Considerando la edad promedio de entrada al claustro los 24 años, asumiremos la entrada acumulada de dos períodos consecutivos como la población representativa de la población más joven del convento (aquella con edades menores o iguales a 29 años) y asumiendo en cinco años el promedio de separación de dos lapsos consecutivos. Bajo estas premisas numéricas obtendremos el siguiente perfil: hasta la década de los cuarenta el convento disfrutaba de un alto índice de población joven que fluctuaba

en porcentajes entre 39 y 75 por ciento (columna 9, Cuadro 2) del total poblacional para cada lapso. En el tercio central de la centuria este índice disminuye a valores entre 28 a 36 por ciento, mientras que a partir de 1775 tan sólo llega a valores entre 14 y 28 por ciento.

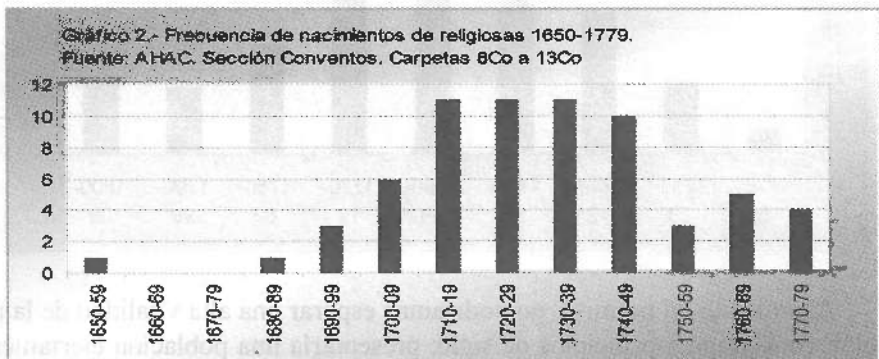
La población envejece hacia finales del siglo, al no contar con una renovación sustentada de novicias que garanticen la vitalidad humana del claustro. El gráfico N° 1 nos permite anticipar un pronóstico de lo que sería la situación del convento en el siglo siguiente si se mantienen las tendencias de finales del siglo XVIII; una población cada vez más senil, que eventualmente puede desembocar en una situación, nada novedosa por cierto en otros tiempos y lugares, de un cenobio que debe ser clausurado por falta de vocaciones. Quizá sea esa la señal de alarma captada por las abadesas de la década de los ochenta, época en la cual no son infrecuentes las alusiones al estado físico de las aspirantes, pasando a ser su robustez y vitalidad virtudes tan apreciadas como su limpieza de sangre o su solvencia financiera para cancelar la dote, como lo dejan entrever tanto las exposiciones de motivos de las postulantes como los dictámenes previos de admisión para el eventual noviciado. Se hace evidente la necesidad de renovar la vitalidad que lleve adelante las exigencias de las tareas cotidianas, de cara a una planta cuyo envejecimiento comenzaría a afectar la deseable fluidez de los oficios cubiertos por las mismas profesas. Es de hacer notar que la expectativa de vida promedio teórica de las religiosas en este periodo es de unos 61.5 años.



3. NACIMIENTOS Y MUERTES: SIGNIFICACIÓN TEMPORAL

Otra escala de medir el tiempo que también resulta válida y muy rica e interpretaciones, es aquella que se deriva de los nacimientos y los decesos de las religiosas del convento. El momento de nacimiento y la conclusión de la vida son hitos ciertamente personales, y en esta tónica entran dentro de las categorizaciones planteadas de *tiempo personal*. El tiempo de vida es, a fin de cuentas, la gran unidad cronológica que aportan las profesas, y el momento de venida al mundo –su año de nacimiento– junto con su año de deceso marcan referencias o hitos que interpretados en visiones de conjunto, nos permiten formarnos una idea de la dinámica histórica de la institución dentro de las coordenadas cronológicas que han sido tomadas como marco. Es un enfoque un tanto generacional y colectivo, que a partir de la ubicación de las profesas en determinados segmentos de la línea de tiempo de la centuria permite extraer conclusiones atingentes al claustro en sí y por resonancia, a la sociedad urbana en donde se ubica. Entraríamos de esta forma a la dimensión del *tiempo institucional o histórico*.

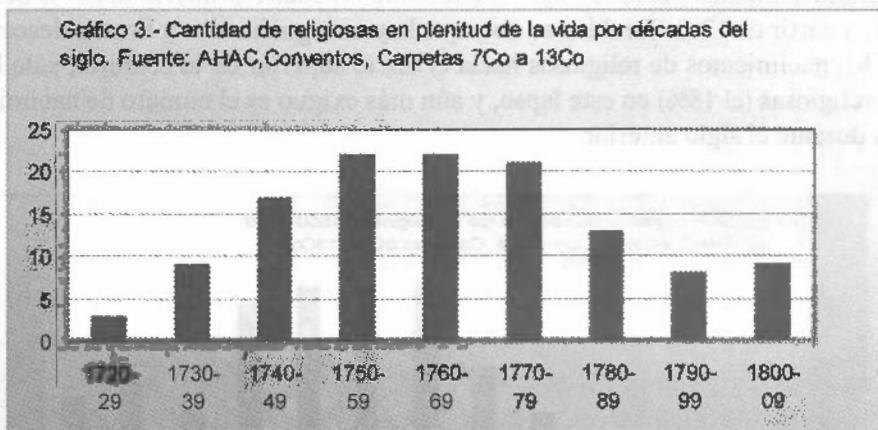
El gráfico N° 2 nos ilustra sobre la frecuencia de nacimiento de monjas, por décadas, durante el siglo XVIII. El universo analizado consta de 66 monjas de las que habitaron el convento durante el siglo XVIII, y de las cuales se tiene datos de año de nacimiento. Se aprecia que un alto porcentaje del total de la muestra analizada –el 65%– nacieron durante las cuatro primeras décadas del siglo, a partir de 1710. También se nota que hay un significativo y brusco descenso de los nacimientos de religiosas hacia el tercio superior de la centuria; sólo hay 12 religiosas (el 18%) en este lapso, y aún más exiguo es el número de nacimientos durante el siglo anterior.



Estas últimas no llegan con cifras significativas a las nóminas de los comienzos del siglo XVIII – sólo hay dos profesas que nacen antes de 1689, debiéndose su presencia a ser casos excepcionales de longevidad. Las religiosas del siglo XVII deberían estar presentes por lo menos hasta las décadas de 1720-1730, y tener a lo sumo entre 40 y 50 años, una edad estadísticamente posible tomando en cuenta la expectativa de vida de la época, por lo cual este bajo número nos habla de una baja en las motivaciones de entrada al convento, sean cuales fuere la índole de ellas. (AHAC, Sección Conventos, Carpetas 8Co a 13Co). Recuérdese que a partir del inicio de la segunda mitad del siglo, la oferta de plazas es superior a la demanda por ocuparlas.

Este perfil de nacimientos también puede ser indicador muy ilustrativo de la decadencia o esplendor del claustro, en tanto que su pujanza estaría en función de que sea alto el número de las moradoras que se encuentren en la plenitud de sus ciclos vitales. Si tomamos en cuenta que la edad promedio de ingreso es de 24 años, La plenitud psicológica y fisiológica de las religiosas se puede colocar entre los 30 a 50 años de edad, etapa en la cual se asume que han superado los altibajos del noviciado y de los años iniciales, han asimilado la experiencia básica de la vida de claustro y están en la plétora de sus facultades. De esta forma, a partir de treinta años sobre el año de nacimiento se ubica la plétora vital de las diferentes generaciones de religiosas, tal como se ilustra en el gráfico N° 3:

Gráfico 3.- Cantidad de religiosas en plenitud de la vida por décadas del siglo. Fuente: AHAC, Conventos, Carpetas 7Co a 13Co



Asumiendo tal premisa, no podríamos esperar una alta vitalidad de la población conventual a principios de siglo; presentaría una población ciertamente envejecida, entre 1710 y 1730. El contingente que viene al mundo entre 1710-1749

asegura una plenitud vital global del claustro que se haría sentir a partir de 1740 hasta alcanzar a las últimas décadas de nuestro período de estudio, esto es, 1780 a 1790. Estas generaciones serían las sustentadoras de la vitalidad plena de la institución a lo largo del período estudiado, por cuanto que son muy pocas las que pertenecen, por nacimiento, a este segmento final del período. En efecto de las 66 monjas que se toma como muestra, tan sólo doce nacen a partir de 1750.

Lo dicho en otras páginas de este trabajo, acerca del ciclo vital del claustro que como institución representada por sus pobladoras envejece hacia finales del siglo, estaría confirmado por esta gráfica de nacimientos. La situación del claustro tenderá a ser crítica en la medida en que no se renueven los cuadros de profesas, y las existentes alcancen edades en las cuales la disposición física no será la más idónea, unido esto a las enfermedades degenerativas y al estado de la atención médica de la época. El contingente emblemático de las generaciones de la primera mitad del siglo XVIII entrará en la curva de decadencia de sus condiciones físicas hacia la década de 1790. De nuevo constatamos la carencia de una población de reemplazo numéricamente deseable. El gráfico N° 3 es ilustrativo acerca de la población en su plenitud vital por décadas del siglo. Se ubica en las décadas centrales la mayor cantidad de moradoras en la plenitud de la edad. Esto debe incidir en la vitalidad del organismo total que es el convento, en la medida en que las organizaciones son en su funcionalidad un reflejo de la calidad de los individuos que la integran.

La comparación de este gráfico con otros representados en otras sesiones de este trabajo permite captar una coincidencia de cambios en las tendencias históricas de ciertos procesos de la sociedad colonial del siglo XVIII. No sólo la curva de años de nacimiento presenta una inflexión a partir de las décadas de los 50 y 60, sino también las curvas representativas de las dispensas eclesiásticas y de los matrimonios en la iglesia Catedral, lo cual permite suponer la existencia de fuerzas que subyacen a la dinámica social perceptible, y que logran inducir en ella cambios, no dramáticos ni espectaculares, a la manera de las transformaciones debidas a la política o a la guerra, pero no por eso menos significativas, en la medida que propulsan el cambio paulatino, no por eso menos válido o digno de ser enfocado por estudios específicos.

Una de las causales de las anomalías en las curvas que representan fenómenos del campo de la demografía urbana en la Caracas de esta época puede ser atribuible al concierto de calamidades que se abaten sobre la urbe a lo largo del siglo XVIII y en especial durante las décadas centrales. La ciudad fue asolada

por brotes recurrentes de viruelas, siendo el de 1764 uno de los más devastadores por el elevado número de fallecidos y por el compulsivo éxodo de la población hacia la periferia de la ciudad huyendo del mortal flagelo. Nos dice Iliana Gómez Tovar que "... entre los fallecidos y los desincorporados la ciudad quedó prácticamente deshabitada (Gómez Tovar, 2005, p. 10). Para 1766 la nómina nos revela trece decesos de religiosas, una de las cifras más altas en la centuria estudiada, atribuible quizá a la vulnerabilidad que debió haber presentado el recinto ante la epidemia que se apoderó de la ciudad (ver Cuadro N° 2). Un testigo presencial, el Padre Blas José Terrero, nos hace imaginar un dantesco cuadro cuando se refiere a "...el terror de este accidente que había cerca de cuarenta años que no se padecía, pone a la ciudad en un lastimoso desierto." (Terrero, 1967, p. 222). Por si fueran pocas las penalidades sanitarias, la naturaleza recarga de nuevo su brazo contra la inerme ciudad al ocurrir el 21 de octubre de 1766 "...a las cinco de la mañana un sismo, que aunque no desprendió "...ni una sola teja de la más humilde choza, hizo todo su estrago en los templos". (p.80).

Un factor de lo que podríamos denominar las estadísticas vitales de la población conventual estudiada lo es el referente a la expectativa de vida; el tiempo en años que en promedio es de esperar que dure el ciclo vital de la religiosa.

Una circunstancia a favor de la longevidad de este segmento de la sociedad colonial radicaría en el deterioro vital que para sus contrapartes, las mujeres que fundaron familia deben haber experimentado, sobre todo si se toma en cuenta lo numeroso que era en promedio el grupo familiar del blanco criollo colonial. Eran frecuentes las descendencias de nueve a once hijos, lo que debe haber incidido en la expectativa de vida de la mujer casada. José Eliseo López, (citado por Almécija, 1992, p. 155) la determina en 30 a 35 años para la población de Venezuela en el siglo XVIII. La religiosa, con un tren de vida más estructurado y menos azaroso o sujeto a desgaste que el de las madres de familia, unido a la regularidad programada y controlada de sus rutinas existenciales, debió presentar mayores cifras de longevidad. Una muestra de monjas de las cuales se obtuvo sus fechas de deceso nos permite establecer una edad promedio de tiempo de vida de 61.5 años, cifra ciertamente elevada tomando en cuenta los estándares médicos y sanitarios de la época (Cuadro N° 3).

No cabía esperar elevados promedios en cuanto a longevidad, de lo que se infiere al cotejar dos nóminas -1680 y 1722. Tan sólo dos religiosas de la primera aún subsisten en la última. Siendo que las separan cuarenta y dos años y asumiendo la edad de entrada en veinte años, debían tener para la última fecha unos

sesenta y dos años. La nómina de religiosas de 1680 está prácticamente extinta para el año 1722.

Cuadro 3.- Tiempo de vida : una muestra de religiosas.			
Fuente: AHAC. Sección Conventos. Carpetas 8Co a 13Co			
Religiosa	Año de nacimiento	Año del deceso	Tiempo de vida
María Josefa de Santo Domingo	1699	1784	85
Ana María de San Joseph	1702	1784	82
Cecilia Margarita de Jesús	1716	1789	73
Francisca de San Juan	1702	1770	68
Isabel Antonia del Ssmo Sacramento	1714	1774	60
Rosa María de Los Angeles	1712	1765	53
Francisca de San Antonio	1713	1765	52
María Rosa del Espíritu Santo	1719	1765	46
María Isabel del Ssmo Sacramento	1739	1774	35
Promedio de vida:			61.5

No muy diferentes, como lo muestra el cuadro N° 4 aunque mayores en todos los parámetros, son las cifras que se observan en el vecino convento de religiosas carmelitas. La edad promedio de vida de una muestra de treinta y tres religiosas, que nacieron en siglo XVIII, es de sesenta y ocho años, superior a la obtenida de sus homólogas de la Inmaculada Concepción. También se puede destacar que la edad promedio de entrada al claustro es ligeramente mayor que la de las concepciones. En todo caso, ambas poblaciones conventuales superan largamente la esperanza de vida calculada por medios estadísticos para los habitantes de la Caracas del siglo XVIII.

Cuadro N° 4 Tiempo de vida de las religiosas carmelitas nacidas en el siglo XVIII					
Fuente: Museo Sacro de Caracas.					
Libro de profesiones y decesos de monjas Carmelitas 1736-1873					
Nacida	Ingresó	Muerte	Edad ingreso	Nombre	Edad de fallecida
1732	1760	1763	*	María Margarita de Urbina	27
1764	1792	1809	*	Josefa María Blanco	41
1760	1788	1808	*	Josefa Antonia Perdomo	44
1767	1795	1815	*	Josefa María Xerez de Aristeguieta	44
1769	1797	1824	*	Rosalía María González	51
1773	1801	1832	*	María Manuela Orea	55

continúa...

Nacida	Ingresa	Muerte	Edad ingreso	Nombre	Edad de fallecida
1784	1812	1844	*	María Teresa de Jesús Gutiérrez	56
1795	1823	1856	*	Juana Hernández	57
1736	1764	1794	28	Josefa de Urosa	58
1800	1828	1864	*	María Josefa Pinto	60
1774	1802	1841	*	María Teresa Pérez	63
1784	1811	1851	27	María Estefanía Rodríguez	67
1729	1763	1796	34	Catalina de Prados	67
1781	1809	1853	*	María Michaela de la Concepción	68
1746	1774	1820	*	María Margarita Rodríguez del Toro	70
1746	1774	1820	*	Teresa de Ascanio	70
1792	1820	1866	*	María Isabel Díaz	70
1750	1784	1823	34	Margarita Blanco y Plaza	73
1732	1757	1810	25	Dominga Marrero	78
1739	1764	1817	25	Bárbara Josefa Bello	78
1792	1824	1870	32	Cecilia de la Merced Matamoros	78
1774	1802	1856	*	Carlota Galarraga	78
1780	1808	1862	*	Eusebia Ramona Matamoros	78
1781	1809	1863	*	Juana Manuela Quintero	78
1741	1760	1821	19	Águeda Isabel de Talavera	80
1745	1771	1825	26	Juana María Septiel	80
1724	1754	1804	30	Basilia Antonia de Azcárate	80
1747	1780	1828	33	María Jerónima de Ybarra	81
1750	1770	1832	20	Isabel Esteves	82
1781	1806	1863	25	María Josefa Calzadilla	82
1723	1745	1806	22	María Domínguez Mendez	83
1760	1795	1843	35	Inés de León	83
1768	1796	1863	*	Juana Paula Suárez de Urbina	91
				Edad promedio de fallecimiento:	68
				Edad promedio de ingreso:	28
				(*) Dato no disponible	
				Año hipotético de nacimiento (en cursivas) Edad hipotética de deceso(en cursivas)	

EL GOBIERNO INTERNO Y LOS OFICIOS COMO MEDIDAS DE TIEMPO

1. EL TRIENIO Y SUS CONNOTACIONES

En toda colectividad humana siempre es posible encontrar una subdivisión temporal de especial significado para sus individuos, especialmente en función de las expectativas de realización personal que tengan dentro de él. Las vidas de las personas, en su interactuar grupal está sujeta a mutaciones, cambios de status, promociones, desplazamientos ocupacionales o jerárquicos, que de una manera u otra introducen una sensación de expectativa, de interés hacia lo por venir, y que los debe hacer particularmente sensibles al fluir de la dinámica temporal en ese contexto. Si bien, vista en conjunto, la experiencia vivencial de la religiosa es esta vida, y dentro de su carácter efímero sólo tendría sentido como plataforma de preparación para la verdadera vida que es la que espera en unidad con Dios, no es menos cierto que mientras está en este plano de la existencia debe compatibilizar sus necesidades espirituales con las exigencias que la materialidad impone. Además su tránsito mortal dentro del claustro no deja de tener momentos especiales, tal lo sería su formulación de votos como profesa aceptada de lleno en la comunidad al transcurrir el tiempo de noviciado. En este capítulo se expondrá el desenvolvimiento de la vida conventual en función de una unidad esencial de tiempo como lo es el trienio y las implicaciones que para todas, desde la que es electa como rectora de la comunidad —la abadesa— hasta la que debe desempeñar el más humilde de los oficios.

Para la religiosa del convento de la Inmaculada Concepción, como para algunos otros, el trienio constituirá una de esas unidades temporales con las cuales sincronizar su vivencia existencial. Es este el lapso que rige el establecimiento del gobierno interno y la distribución de los oficios y ministerios; las ocupaciones, tareas y responsabilidades que llenarán las horas de la jornada diaria que no están dedicadas a la ascesis espiritual, personal o comunitaria. Para la eventual abadesa, es el trienio y su comienzo el momento coyuntural en el que sus dotes personales para la gerencia, su ascendiente personal y el nivel alcanzado como parámetro espiritual al cual referirse entrarán en plena vigencia y relevancia.

La culminación, en lo externo, del tiempo de vida de una religiosa, lo demarcaba la posibilidad de ejercer el oficio de abadesa. Es ella la rectora de la comunidad. Preside las sesiones de rutina corta, como las reuniones capitulares, coordina con el Vicario General del convento la elección de su sustituta, notifica y canaliza el ingreso de nuevas aspirantes, maneja todo el contacto epistolar con

el Obispo, y además actúa como referencia para todo lo que implica una figura que debe ser a la vez árbitro y consejera, gerente y ejemplo.

Es el momento de la llamada a capítulo electoral, y tiene lugar la primera semana de enero del comienzo del cuarto año de la abadesa saliente. Con respecto a las prendas personales deseables en las eventuales detentadoras de dicho cargo, es menester buscar en las Reglas, algunas pistas que nos permitan formarnos una imagen del perfil de la candidata. No estipula Benito en su Regla —la cual fue la inspiración primigenia de Clara de Asís— un tiempo o edad para la escogencia de este cargo; solamente hace referencia a las prendas morales que lo deben adornar: autoridad, disciplina, ecuanimidad, tacto, justicia, responsabilidad, como las más relevantes (Benito de Nursia, pp. 35 a 42). Clara en cambio, dulcifica el perfil de la abadesa, recalcando la necesidad de que se erija en un modelo al cual seguir:

Esmérese también en ser la primera no tanto por el oficio cuanto por las virtudes y sanas costumbres, para que las hermanas estimuladas por su ejemplo le obedezcan más por amor que por temor (...) No tenga preferencias particulares (...) consuele a las afligidas (...) Observe en todo la vida común [la igualdad de condiciones] principalmente en la iglesia, dormitorio, refectorio, enfermería y vestido y esto obsérvelo del mismo modo su Vicaria. (Omaechevarría, p. 279).

Es también el momento del reconocimiento honorífico por parte de sus compañeras, y en el que eventualmente podrían también salir a flote inconsistencias que puedan hacer poner en tela de juicio la idoneidad de la candidata. Algo así sucedió en la elección de enero 1763, luego de la cual, las prendas personales de la abadesa electa fueron blanco de las reconvenciones del Capellán del convento, don Joseph de la Sierra, quien en una misiva al Obispo pone sobre la mesa algunas inconsistencias de carácter no consonas con la majestad del cargo que se le va a conferir. Nos dice el firmante de la carta, con respecto a Sor Rosalía de la Pasión:

... aunque es monja de mucho rasgo y de grande actividad le faltan requisitos para ser perfecta (...) zela [sic] muy poco la puerta y es afectísima a deliberaciones, secretos y bullicios (...) [y que al parecer, bajo su responsabilidad] oi han entrado banderas y algunos trastos de afuera como sombreros de plumas y otros vistuarios [sic] no se para lo que puede ser esto" (AHAC, Sesión Conventos, Carpeta 13Co, exp. s/n).

Cuadro N° 5.- Tiempo de profesión de algunas abadesas al año de su elección
Fuente: AHAC, Sección Conventos. Carpetas varias

Abdesa	Profesa en:	Electa en:	Tiempo
Sor Jerónima de la Ssma. Trinidad	1720	1766	46
Sor María Josefa de Sto. Domingo	1731	1769	38
Sor María Teresa de Jesús	1740	1772	32
Sor María Margarita de la Soledad	1750	1775	25
Sor Leonor María del Carmen	1756	1781	25
Sor María A. de la Ssma. Trinidad	1766	1787	21
Sor María Josefa de los Dolores	1756	1790	34

Las abadesas de este convento eran elegidas con un promedio de unos treinta años de tiempo en profesión (ver Cuadro N° 5), inferior a los requisitos establecidos en Trento de cuarenta años, y no era necesariamente un cargo por antigüedad, pues era menester una buena disponibilidad física para llevar adelante las múltiples responsabilidades, sin menoscabo de la conveniente experiencia, dominio de la dinámica global del claustro, reconocimiento por parte del Vicario y sus compañeras en cuanto a sus dotes de liderazgo. Su reelección sólo era posible en períodos no continuos, como fue el caso de Sor Francisca Petronila de San Agustín, quien ejerció el cargo en tres ocasiones, o Sor Juana de San Francisco de Sales y Sor María Josefa de Santo domingo, electas ambas en dos periodos. Sor Leonor María del Carmen resalta por ser una de las que alcanza el abadiato en fecha temprana con respecto a su año de profesión, y además ejerció el cargo de Secretaria con anterioridad; estas distinciones —unidas a la evidencia que revela la posesión de una caligrafía exquisita— dan pistas para suponer que ante sus compañeras debió haber sido un espíritu cultivado.

El trienio es también un ciclo de hacer balances personales, de sopesar los avances de la comunidad como un todo y desde lo individual. El espíritu del régimen finalizado deja sus huellas, su impronta específica en la vida de profesas, siendo una unidad cronológica de gobierno y operatividad. Son sus finales, que siempre coinciden con las fechas de año nuevo, ocasiones para sopesar lo hecho y lo que faltó por hacer.

A partir de la Vicaria de la casa, asistente de la abadesa y segunda figura de la institución, siguiendo los cánones de la regla de Clara, existía el Discretorio, una especie de consejo consultivo de ocho religiosas seleccionadas de entre algunas antiguas abadesas, y algunas otras que por su edad, experiencia directiva

y ascendiente pudiesen desempeñar tal oficio. Su denominación deriva de una de las principales virtudes que debían poseer:

Para conservar la unidad y el mutuo amor y en la paz, todas las oficiales del monasterio han de ser elegidas de común acuerdo por todas las hermanas. Y elíjase de la misma manera al menos ocho hermanas de entre las más discretas; y la abadesa se atenderá a su consejo en todo lo exigido por nuestra forma de vida... (Omaechevarría, p. 280).

Pero el gran hito en la temporalidad de la mujer de vida consagrada tenía lugar cuando lograba franquear el año de noviciado, que comienza a correr una vez que la revisión de sus credenciales (exposición de motivos, fe de bautismo y confirmación, atestación de ser una cristiana consecuente, prueba de limpieza de sangre) y exploración de su voluntad eran satisfactorias. Al año de su ingreso debía cursar formalmente una solicitud pidiendo su aceptación como religiosa de velo blanco o negro, obtener una votación favorable por parte de la comunidad y realizar (sus representantes) los trámites administrativos en cuanto al desembolso de los dos mil pesos para la dote, y formalizar renuncia por la vía notarial de sus futuros bienes por herencia o *legítimas*, en pro de la comunidad a la cual estaba siendo asimilada.

2. EL TIEMPO Y LOS OFICIOS PROFANOS

El tiempo de la monja no deja de estar pletórico de ocupaciones. Su principal actividad, el seguimiento de la vida de religión a través de las innumerables vías con que cuenta, no es reñido, ni tampoco se puede desvincular totalmente, de las ocupaciones terrenales. Incluso desde los tiempos medievales lo planteaba Clara de Asís:

Las hermanas, a las que el Señor le ha dado la gracia de trabajar, después de la hora tercia [media mañana] ocúpense fiel y devotamente en un trabajo humilde, honesto y de común utilidad, de forma que, evitando la ociosidad, enemiga del alma, no apaguen el espíritu (c. 1 Tes 5,19) de la santa oración y devoción, a cuyo servicio deben estar las demás cosas temporales. (Oamechevarría, p. 284)

Con la asignación de oficio la vida de la religiosa cobra otra dimensión, en cuanto que de ella se esperan competencias que renuevan su cotidianidad y

llenen sus horas de tareas que, no dejan de introducir un elemento de diversificación a sus vidas de confinamiento, sin dejar de ser oportunidades para utilizarlas como ofrenda de trabajo en su crecimiento espiritual, pues para estas comunidades el trabajo forma también parte de su ascesis personal. Radicará aquí probablemente, esa calidad tan peculiar que impregna todo lo que de sus manos sale, y que se manifiesta en objetos, mantelerías, dulces, e incluso se deja percibir en los ambientes en donde se mueven, sea que se trate de los pisos, los jardines o el mobiliario. La forma en que interpretan el trabajo manual cotidiano, como *una liturgia de amor*, se percibe en estas líneas de la Madre Mercedes de Jesús Egido:

La Concepcionista sabe que todo esfuerzo y trabajo, si no está unido a la oración, es extraño, y puede convertirse en peligro para su santificación, por eso lo realiza por amor a Dios y lo santifica por el espíritu de oración. Y lo hace oración misma, (...) De ello se está beneficiando no sólo la Monja, sino el trabajo mismo, pues el pensamiento que la Monja tiene en Dios, que mira su trabajo, le impulsa a trabajar con ardor, en hacer bien lo que le toca hacer, revertiendo lo que hace en su propia perfección. (...) *Así, viendo a Dios en todo, tocando a Dios en todo, como le ha hecho comprobar el don del silencio monástico, desgasta su vida la Monja Concepcionista convirtiéndola en una liturgia de amor, también en la cocina, donde se esmera en preparar sabrosos platos que sostendrán la salud y vida de sus Hermanas.*[cursivas nuestros] (Egido, 2003, Ser monja)

Las complejidades de llevar una existencia acoplada a un núcleo urbano, unida a los inevitables requerimientos logísticos de la vida en comunidad, generaban toda una serie de actividades que debían ser afrontadas por las religiosas, aún descontando todas aquellas que estaban destinadas al personal de criadas y de esclavas. Siempre había responsabilidades intransferibles al personal laico del claustro. A raíz de la elección de abadesas se asignaban las tareas a ser cubiertas durante el trienio, y que muy bien podemos catalogar como a continuación detallamos siguiendo criterios actuales, pues el espíritu que las animaba era el mismo de cualquier institución que persiga mantenerse en el tiempo. La elección de 1760 (AHAC, Sección Conventos, Carpeta 11Co) llevaba anexa la siguiente asignación de responsabilidades para el trienio que comenzaba:

Administrativas. Todas aquellas que permitían el control de bienes, servicios e insumos de la funcionalidad cotidiana (*Vicaria de la casa*), y de igual manera una responsable de toda la actividad que se realizaba de manera plenaria por toda la comunidad (*Vicaria del coro*). Además una religiosa era responsable de la escritura y manejo de los libros de registro y control de la documentación

(*Secretaria*). La logística general la llevaban adelante dos personas (*la Provisora*) y las funciones de economato (*la Refectorera*).

Manejo de personal. Responsabilidades sobre el ingreso y colocación de seglares (*Depositaria del convento*) y futuras profesas (*Depositaria de Religiosas*). Recuérdese las funciones que eran asignadas a los conventos como retenes judiciales de mujeres.

Servicios litúrgicos. Asumían las tareas de apoyo a la Liturgia de las Horas y la Celebración de la Eucaristía en la capilla del convento (*Sacristanas*) y la ejecución del ministerio de música en cuanto a pericia en el teclado o en las vocalizaciones (*Organista, Maestra de Capilla para la música y Aprendices de Música*).

Relaciones con el exterior. Todas aquellas tareas del ineludible contacto del claustro y sus moradoras con el exterior, tanto en lo referente a la comunicación como al ingreso de bienes y servicios. El ingreso de objetos e insumos se efectuaba por una portezuela dotada de un mecanismo que a manera de tornillo sin fin, permitía el pase solamente de objetos sin que mediara el contacto físico o visual con el exterior (*Torneras*). El control del acceso de personas era celosamente guardado por un personal ad hoc (*Porteras*), mientras que el intercambio de palabras por conversación con las religiosas debía ser supervisado por un grupo específico en un área determinada para tales fines (*Escuchas del locutorio o escuchas de la Rreja*).

Servicios asistenciales. No faltaba un personal dedicado a la atención de los primeros auxilios (*Enfermeras*).

A Raíz de la elección de abadesa en 1682, la asignación de los oficios y ministerios ocupaba a treinta y cuatro religiosas de unas cincuenta y cinco que habría en caso de no variar la nómina de 1680. Para el trienio 1760- 1762 el personal asignado a los anteriores oficios ocupaba unas treinta y nueve religiosas, de un total nominal de sesenta profesas. Posiblemente en el grupo restante encontraríamos a las de edad avanzada y las novicias, entre otras. El listado de las religiosas asignadas a los oficios anteriores se ofrece en la página siguiente.

Cuadro N° 6. Listado de cargos - Trienio 1760 - 1762

Fuente: AHAC, Sección Conventos, Carpeta 11Co

Abadesa:	Muy Reverenda Madre Sor Ana María de San Joseph
Vicaria de la casa:	Sor María Francisca de Jesús, María y Joseph
Discretas:	Madre Sor Úrsula Jerónima de San Nicolás
(para completar las ocho)	Jerónima Francisca de la Santísima Trinidad
	Petronila de San Joseph
	María Theresa de Jesús
Maestra de Novicias:	Sor María Margarita de la Soledad
Maestra de Jóvenes:	Sor Ana María de San Francisco
Porteras:	Madre Discreta Sor Úrsula Jerónima de San Nicolás
	Madre Discreta Sor María Teresa de Jesús
	Sor Josefa Incolaza de Santa Clara
	Sor Francisca de San Juan
	Sor Rosalía Petronila de la Natividad
	Sor María Engracia de San Antonio
Escuchas del Locutorio:	Madre Sor Juana Josepha del Sepulcro
	Sor Blanca de San Joseph
Depositaria del convento:	La Reverenda Madre Sor Francisca Paula
Depositaria de las religiosas:	Sor Francisca Quiteria de San Antonio
Secretaria:	Sor Rosalía Petronila de la Pasión
Maestra de Capilla (música)	Sor María Felipa del Espíritu Santo
Organista:	Sor María Francisca de la Cruz
Aprendices de música:	Sor María Francisca de San Joseph
	Sor Juana Isabel del Corazón de Jesús
	Sor Josepha María de la Merced
	Sor Isabel Antonia de Jesús, María y Joseph
	Sor Josepha Rosalía de la Concepción
Vicaria del coro:	Sor María Antonia de San Joseph
Torneras:	Sor María Josefa de San Pascual
	Sor María Antonia de la Santísima Trinidad
	Sor Mariana de la Santísima Trinidad
Sacristanas:	Sor Isabel Antonia del Santísimo Sacramento
	Sor Juana Gregoria de San Joseph
Provisora:	Sor Rosa Antonia de San Diego
Enfermeras:	Sor María Manuela de la Santísima Trinidad
	Sor Apolonia de Santo Tomás
	Sor Lusiana Teresa de San Nicolás
	Sor Ana María de la Concepción
	Sor Lusiana Teresa de San Nicolás
Refectolera:	Sor Antonia Michaela del Corazón de Jesús

CONCLUSIONES

El tiempo como dimensión esencial para abordar la comprensión de la vida del convento de la Inmaculada Concepción puede ser asumido desde las coordenadas generales de la vida monástica en general. En este sentido, consideramos que el discurrir del tiempo en los recintos claustrales religiosos posee unos perfiles típicos que le confieren a la variable tiempo connotaciones y una calidad muy diferente de la que predomina en los ambientes de vida secular. Al hablar de tiempo, la referencia es hacia las unidades de medición convencionales, y a la manera tan *sui generis* como son percibidas y vividas en los intramuros del recinto. Una primera aproximación es aquella según la cual la religiosa de claustro le sigue el paso a la cotidianidad en función de una serie de pautas de actividad bien sea dentro del marco cronológico de más inmediata percepción, como lo son las horas, los días o los meses.

El tiempo es vivido en el claustro bajo unos esquemas que difieren notablemente de los del laico en el exterior. Esto no deja de ser oportuno y conveniente para unos esquemas de vida que se desenvuelven dentro de un espacio confinado. La secuencialidad en espiral, tal como se percibe en la vida laica no es seguida en la vivencia conventual. El tiempo del claustro posee dos connotaciones que lo transforman más en un aliado que en un enemigo a vencer: es cíclico, posee cierta circularidad en su devenir. Por otra parte, es una dimensión sacralizada en cuanto al significado y la intención de lo que en él se realiza. Todos los momentos de la religiosa son ocasiones para perseguir el ideal de perfección evangélica a través del contacto con lo divino. Hacer sagrado un momento, un lapso, equivale dedicarlo exclusivamente a una actividad específica. Una oración vocal en la celda, un cántico comunal en el coro, el silencio fértil de la oración mental en la ermita, el análisis semanal de las culpas en la sala capitular, los días prescritos para recibir la eucaristía en la capilla, las labores en el refectorio o la sacristía, o las jornadas de disciplina y ayunos, constituyen otras tantas oportunidades de sacralizar el tiempo, no menos que aquel dedicado al trabajo manual. El tiempo, por otra parte, cobra el tinte de la prescripción eclesial, bien sea desde la liturgia de las horas a lo largo de la jornada diaria, como a lo largo de las grandes divisiones del año litúrgico de adviento, navidad, cuaresma, pascua y tiempo ordinario, sin soslayar las festividades especiales.

Una apreciación del tiempo más profana, pero no menos necesaria para apreciar en toda su extensión el significado de la temporalidad conventual es la que se deriva del status personal y de la responsabilidad comunal, a través de tres

dimensiones: el noviciado, la elección de abadesa y la asignación de los oficios. Para el discurrir temporal de la religiosa, su etapa de noviciado, de un año de duración, es crucial en cuanto que su término significa su aceptación definitiva en la comunidad. Es la conclusión de un difícil año de adaptación a los rígidos esquemas de horarios, obediencia y actividades y definición vocacional. El gobierno del convento, personalizado en la figura de la abadesa y su cuerpo consultivo o Discretorio, se reestructura cada tres años durante los cuales la vida del recinto asimila el tinte personal de las cualidades espirituales y dotes gerenciales de la religiosa llamada a regir la vida comunitaria. Paralelamente a la elección de abadesa son asignadas entre las profesas el cuadro de responsabilidades por oficios a ejecutar en las diferentes áreas del recinto para mantener en perfecta secuencia los diferentes engranajes que configuran la jornada diaria.

Otra perspectiva temporal útil para el conocimiento del convento lo constituyó el ciclo vital personal y grupal de sus moradoras. El tiempo de vida como parámetro que permite la comprensión del devenir de la institución a lo largo de la centuria estudiada. El ciclo vital de la monja, y la rueda del tiempo monacal están estrechamente vinculados. El flujo y reflujo de los ingresos y los decesos definen los períodos de plétora vital o decadencia de la institución. Se pudo precisar tres ciclos relativamente definidos y diferenciados: un cierre de siglo a partir de 1690 caracterizado por un auge poblacional, que será seguido por un período de constricción desde que entra el siglo XVIII hasta su cuarta década, para experimentar una plétora numérica que se mantiene a partir de la mitad del siglo hasta mediados de 1775, cuando es posible percibir una disminución de los ingresos (son mayores los decesos que los ingresos, de una manera persistente). Por otra parte, son las décadas centrales del siglo las que evidencian más marcadamente una población relativamente joven, en la plenitud de sus ciclos vitales, y que comienzan a desplegar un envejecimiento hacia las tres últimas décadas, cuando los decesos no son compensados equitativamente con la entrada de nuevas postulantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHAC ³, Sección Conventos, Carpetas 7, 8, 11, 12, 13

_____ : Sección Reales Cédulas, Carpeta 2RC

Almécija, Juan. (1992). *La familia en la provincia venezolana (1745-1798)*. Madrid: Ediciones Mapfre.

Benito de Nursia O.B. (1972). *La Santa Regla*. Buenos Aires: Ediciones San Pablo.

Egido O.I.C, Mercedes de Jesús 2003). *Ser Monja. La Orden concepcionista*

<http://www.monjasconcepcionistasdealcazar.com/Madremercedes.htm>

Consultado en febrero 2007

Gómez Canedo, Lino. (1969). La reforma interna de la Orden franciscana como antecedente para la evangelización de América. *Boletín del CIHEV* (Centro de Investigaciones de Historia Eclesiástica Venezolana), junio-diciembre, 3 (7), pp. 56-76

Gómez Tovar, Iliana. (2005). Degredos e inoculación. Medidas de aislamiento y prevención ante la epidemia de viruela en la ciudad de Caracas (1763-1775). *Ensayos Históricos*, 2º etapa (17), pp. 9-20.

Grun O.B. , Anselm. (2006). *El misterio del tiempo*. (2º Ed.).El arte de vivir según la sabiduría de los monjes. Buenos Aires. Editorial Bonum. IIH-UCAB ⁴, II Sección Santo Domingo.

Julio II, 1511, (1511). *Bula Ad Statum Prosperum*.En: http://santabeatriz.vida-consagrada.net/Documentos/ad_statum_prosperum.htm. Capítulo X, N° 31

Lafrance, Jean. (1997). *Teresa de Lisieux guía de almas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

Mucientes, A. O.S.C, Treviño O.S.C. , M., Pandelet M. O.S.C. (1993). Santa Clara de Asís. *Vida Nueva*, 1917, 23 octubre 1993.

Museo Sacro de Caracas. Libro de profesiones y decesos de monjas Carmelitas 1736-1873

3 Archivo Histórico Arquidiocesano de Caracas.

4 Archivo del Instituto de Investigaciones Históricas UCAB.

- Omaechevarría O.F.M, Ignacio. (Comp.). (2004). *Escritos de santa Clara y documentos complementarios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pérez, Matilde Eugenia. (2004). *Año litúrgico. Para comprender y vivir los tiempos litúrgicos*. Bogotá. Ediciones Paulinas.
- Raguin S.J. Yves. (1985). *Caminos de contemplación*. Madrid: Narcea S.A de Ediciones.
- Righetti, Mario. (1955). *Historia de la liturgia. Vol 1*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santa Teresa de Jesús. (1999). *Las moradas del castillo interior*. Introducción y notas de Juan Alarcón Benito. Madrid: EDIMAT Libros.
- : (2006). *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Solórzano, Katty. (1998). *Se hizo seña (Medición y percepción del tiempo durante el siglo XVIII Caraqueño)*. Tesis de grado para optar al título de Licenciada en Historia. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- : (2000). *Tiempo social: su aplicación al estudio histórico*. En José Ángel Rodríguez (Comp.), *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos del Siglo XXI*. (pp. 23-34) Caracas: Academia Nacional de la Historia Comisión de Estudios de Postgrado FHE – Fondo Editorial de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela.
- Terrero A., Blas José. (1967). *El teatro de Caracas*. Caracas: Fondo de Publicaciones Fundación Shell.



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y resúmenes.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal,
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA
Tel: (0212) 261.8584. Fax: (0212) 265.0505
Web: www.iter-ucab.org; www.ucab.edu.ve/iter
Email: revista_iter@ucab.edu.ve



RELIGIÓN Y POLÍTICA

P. Pedro Trigo, S.J.*

Abstract

When we briefly characterize the two spheres of social reality, we intend to explore their congenital ambivalence, the structural homology between them and the various types of relationships they foster. We turn then to refer to Christianity and we look for what the Christian sources say, both on religion as on politics. The conclusion is that both institutions are ministerial, that is, they do not validate their activities by themselves but by the service they make to people in their respective fields, and therefore they are accountable to them by their performance. Therefore we advocate the desacralization of both and their mutual independence. The difference between the minimum required by law is established –this belongs to the State– and the highest degree of good life, that the State should promote within the legal framework, where mutual cooperation is possible. We establish that the fundamental problem is the constitution of the Church as God's people and of a State of citizens.

Key words: *symmetrical and asymmetrical social order, hegemony and despotism; nonsense and sacralization, citizens and members of God's people, and subjects, minimum and maximum of good life, secularism and idolatry.*

El P. **Pedro Trigo Durá** es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas *RLaT*, *Iter*, *Sic*, *Anthropos*, *Nuevo Mundo*...

1. HORIZONTE GENÉRICO ESTRUCTURAL

La política tiene que ver con la administración del estado de cosas que prevalece en una sociedad, entendido como un orden, de algún modo como algo que conviene al bien del conjunto de la colectividad. Poner las condiciones para que la sociedad funcione expeditamente y de este modo preservar ese orden más o menos dinámico, supone una capacidad para administrar y gerenciar, y un poder para tomar decisiones y hacer que se respeten. Se entiende que el que se hace cargo de la cosa pública ha llegado a ese puesto y se mantiene en él por algún tipo de acuerdo o consentimiento de los ciudadanos.

La religión organizada tiene que ver con el cumplimiento de los deberes para con Dios, aceptado como Creador y Señor, fundamento último de la realidad, y con su designio sobre ella. Incluye, pues, la preservación del orden querido por Dios, aceptado como bien para todos. Se entiende que los representantes de la religión son representantes elegidos por Dios y que por tanto tienen capacidad y poder para cumplir sus funciones, y que este estatuto es aceptado por los que profesan esa fe religiosa.

Hasta ahora ningún orden conocido, desde que se inició la división de trabajo, ha sido completamente simétrico. Más aún, la mayoría de las veces ha sido fuertemente asimétrico, y hoy lo es tanto como el más asimétrico que registra la historia. Esto significa que objetivamente orden social no equivale a bien común o, dicho de otro modo, que no todos los ciudadanos pueden percibir en el mismo grado que es orden y bien sino que muchos o bastantes lo experimentarán como desorden, es decir como imposición que les acarrea males. En esas ocasiones el poder tiene que ser ejercido despóticamente. Pero es normal que la imposición por la fuerza tienda a perfeccionarse, para que sea más estable, con algún tipo de hegemonía, de manera que los súbditos sientan que en alguna medida sus intereses están salvaguardados y así representados en la conducción de los gobernantes. Cuanto menos transparente sea el uso del poder, es decir cuanto más distantes estén los intereses de las capas dirigentes respecto de las subalternas, más necesita revestirse de elaboraciones que hagan ver el sentido de lo que en sí no lo tiene. Es el papel de las ideologías, entendidas en el sentido marxista.

Desde que conocemos a las religiones organizadas, que es la época del neolítico en la que se inicia en gran escala la división de trabajo, éstas nunca han sido únicamente expresión del hecho de la religación potenciadora con el fundamento de la realidad, tanto la personal como la natural y social. En una medida mayor o menor, siempre han sido además adoración, vasallaje y aprovechamiento de la proyección al infinito de los poderes percibidos como indisponibles, sean

de la naturaleza, del ser humano o de la historia. Cuando este aspecto ha tenido peso importante, las religiones han sacralizado los poderes sociales fácticos y por tanto la organización social que prevalece. Como esto no puede ser sentido como bueno por las clases subalternas, este poder divinizado o esta imagen de Dios tiende a caracterizarse como algo que no está al alcance de nuestras apreciaciones y que tenemos que acatar sin juzgarla. En este caso los preceptos religiosos se mantienen por temor al castigo inapelable y por la esperanza de los premios. Los personeros de una religión así, como no son los mediadores de la religación que nos hace reales y nos humaniza (o por lo menos como no lo son en una medida suficiente) no son vistos como beneficiosos para las clases subalternas, y por eso necesitan revestirse de la misma numinosidad inalcanzable que su divinidad.

Como se echa de ver por estas caracterizaciones sumarias, hay una homología estructural entre la manera como se presentan y ejercen históricamente la política y la religión. Ésta es la razón de que, para perfeccionar su dominio, los jefes de los pueblos hayan reclamando el carácter sagrado de su investidura y aun de sus personas, llevando esta tendencia a veces al grado de divinizarse. Por su parte los dirigentes religiosos han pretendido también a veces la conducción política de su sociedad como enviados plenipotenciarios de Dios. Pero lo más frecuente ha sido un pacto entre ambos poderes por el que se reconocen mutuamente: los políticos aceptan que el horizonte último que pauta la sociedad es el constituido por Dios y representado por la religión y sus personeros, que gozan así de un estatuto privilegiado. Los representantes de la religión establecida, por su parte, consagran a los políticos, reconociéndolos como nombrados en último término por Dios y representantes suyos. El efecto de esta alianza, en el mejor de los casos, ha sido sacralizar los usos y luchar contra los abusos, para que pudiera perdurar legítimamente el orden social. Pero en cualquier caso, como el pacto se hacía entre los representantes de la religión y la política, los ciudadanos y los fieles se mantenían en definitiva en la condición de súbditos.

Sin embargo, en los momentos más dinámicos de la historia, cuando el poder político se apoyaba en el pueblo e iba en la dirección de las mejores posibilidades de la realidad histórica con las transformaciones necesarias y posibles, para las que también conseguía la anuencia de parte del estamento privilegiado, y cuando el poder religioso se esforzaba por hacer más transparente la religación que nos fundamenta y potencia, el resultado era, tanto una simpatía entre ambos poderes, como una libertad mutua que permitía el reconocimiento, pero no menos el señalamiento de lo que no se veía bien encaminado, y de todos modos una relativa independencia en su funcionamiento. Por lo que toca a los ciudadanos y fieles, la relación de los mandatarios con ellos era mucho más fluida, basada

ante todo en el reconocimiento de sus derechos y de su condición de miembros vivos, adultos y activos (sede radical de la soberanía y pueblo de Dios, respectivamente) y en una actuación más transparente, abierta a la crítica y a la disidencia, y generadora así de una auténtica hegemonía. En esos momentos la sacralidad se ponía más en Dios y en las personas, y los personeros quedaban relativizados, y, precisamente por eso, sinceramente reconocidos y sólidamente apoyados.

2. QUÉ DICEN LAS FUENTES CRISTIANAS SOBRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

2.1 QUÉ DICEN LAS FUENTES CRISTIANAS SOBRE RELIGIÓN

Jesús es presentado en los evangelios y el resto del Nuevo Testamento como el enviado definitivo de Dios, condenado por las legítimas autoridades de la religión revelada. Si en Jesús acontece la culminación de las relaciones entre Dios y la humanidad, puesto que Dios no envía a alguien externo a él sino a su Hijo único, y lo envía como un ser humano que vive su existencia a favor de los seres humanos; y si desde otra perspectiva Jesús es el ser humano, que, llevando a todos en su corazón, vive con absoluta confianza en Dios y con una disponibilidad absoluta a su designio, Jesús es el pontífice que une a Dios y a los seres humanos porque pertenece a ambas orillas. Por eso en él se da la realización absoluta de la religión.

Pero, tanto la entrega que Dios nos hace de su Hijo, como la entrega de Jesús a Dios como hermano de todos los seres humanos, se realizan en la vida histórica, y no en los ritos y prácticas de la institución religiosa. O sea, que la consumación de la religión que lleva a cabo Jesús, no acontece “religiosamente” sino en la existencia histórica.

Se entiende que Jesús cumplió con las prácticas religiosas, como todo buen israelita. Además él en su actividad presupuso la existencia de la institución eclesíástica. Pero, tanto su relación con Dios como el cumplimiento de su designio, acontecieron en la vida y no en el templo. En los evangelios nunca aparece Jesús haciendo un rito religioso y nunca habla sobre ellos como mediaciones de la relación con Dios. Más aún, el motivo por el que las autoridades religiosas buscaron afanosamente la condena de Jesús, fue su liderazgo con las masas, una conducción que no iba contra la religión establecida, pero que la ladeaba.

Eso mismo causó tremenda extrañeza en el imperio: que personas tan religiosas no tuvieran religión, ya que para sus contemporáneos la religión giraba

alrededor del sistema de templos-sacerdotes-sacrificios, y nada de esto tenían las comunidades cristianas convertidas del paganismo.

Por su parte Pablo teoriza todo esto afirmando que en Jesús no existe la división entre judíos y gentiles, que es una división religiosa, ya que él derribó el muro que separaba al pueblo escogido de los demás: Jesús en efecto se hizo hermano de todos los seres humanos, dio su vida por todos y sobre todos derramó su Espíritu, con lo que a todos nos hizo hijos de Dios y hermanos entre nosotros. Pablo distingue entre las instituciones religiosas, fundamentalmente la Ley y el templo, que para él han perdido su razón de ser, y el sentido del judaísmo, que es la realización de la alianza, que consiste en que ellos sean su pueblo y Dios sea su Dios. Ésta es la sustancia de toda auténtica religión y ésta se cumple cabalmente en el cristianismo, ya que él proclama que en Jesús todos somos verdaderos hijos de Dios y templos del Espíritu. Si Dios es inmediato a todos, no se necesitan ya templos ni sacerdotes, ni tampoco sacrificios, ya que lo único que podemos dar a Dios es a nosotros mismos, en respuesta a la entrega que él hace de sí.

Ahora bien, una dimensión constitutiva de la vida humana es la dimensión simbólica. Por eso los cristianos ponemos símbolos, fundamentalmente, el bautismo y la Cena del Señor, que en sustancia se remontan a Jesús. Estos símbolos, al expresar esa relación de la comunidad divina con nosotros y nuestra correspondencia a ella, la incrementan.

Si Jesús, al hacerse nuestro hermano, nos hace hijos de Dios, está expresando que una manifestación ineludible de la relación con Dios es la fraternidad. Esta fraternidad universal tiene tres expresiones primordiales: la fraternidad de los que hemos recibido a Jesús y en él a su Padre como nuestro Padre y nuestro Dios, que es la comunidad cristiana; la fraternidad con los pobres, predilectos de Dios y Jesús; y la fraternidad con los pecadores y enemigos, a los que él no deja nunca por imposibles y no podemos dejar nosotros. En el seno de la comunidad cristiana, los presbíteros y obispos son los que conservan y transmiten la memoria viva de Jesús y lo representan en la comunidad.

¿Hemos repuesto la religión? No, en el sentido de que todos tenemos acceso inmediato a Dios por la presencia de su Espíritu, trascendente por inmanencia y consagramos a él toda nuestra existencia. Por eso no hay templos, sacerdotes ni sacrificios.

Sí, en cuanto nos reunimos los que provenimos de la comunidad de Jesús y expresamos nuestra consagración a él y nuestra entrada en la comunidad en el rito del bautismo y celebramos su memoria viva en la Cena del Señor, y en cuanto que existen personas consagradas a cultivar la Tradición de Jesús y transmitirla a

la comunidad, y a coordinar la participación de cada uno, tanto en la misión de Jesús como en la vida de la comunidad.

Y sí, sobre todo, en cuanto que estamos absolutamente convencidos de que una humanidad que reconozca que está religada a la fuente de su vida que la fundamenta y la potencia, y que ese misterio puede ser invocado como Padre materno que nos otorga una confianza fundamental y la misión de vivir como hermanos y expresar esta fraternidad en estructuras e instituciones; es una humanidad que sabe su origen y su destino y puede buscar su vida con una confianza de fondo y con un reconocimiento mutuo y emulación constructiva. En cambio una humanidad que no reconoce esa dimensión, vive en el desamparo, la incertidumbre, la ignorancia de sí y de su destino, y es proclive a que cada uno de su miembros y ella como colectivo trate de constituirse en centro absoluto que procura poner a los demás en función de sí, con lo que se entabla un horizonte de lucha de todos contra todos para que prevalezcan los más fuertes y mejor posicionados, los más sagaces y con menos escrúpulos.

2.2 QUÉ DICEN LAS FUENTES CRISTIANAS SOBRE POLÍTICA

Jesús vino efectivamente como Mesías, es decir como ungido por el Espíritu para liberar al pueblo. Pero no entendió por pueblo a la nación, con sus instituciones y estructuras, sino a los de abajo, y por eso no vino a liberar del yugo romano y sus colaboradores judíos. No vino, pues, como Mesías davídico, es decir como un rey con su aparato militar y su organización estatal. Fue visto como un profeta, como un sabio, como un maestro, como un taumaturgo, y algo tuvo de todo eso. Pero fue fundamentalmente el que anunció el reinado de Dios y lo hizo presente: en la fecunda fraternidad de Jesús, Dios se entregaba incondicionalmente al pueblo como Padre materno y pedía al pueblo corresponderle viviendo con la confianza de hijos y expresándola en la constitución de una existencia fraterna.

En efecto, se encontró a una masa desperdigada, sobrecargada y desesperanzada, y la levantó de su postración, la convocó como pueblo y la movilizó alrededor de sí. Fue un verdadero dirigente porque no se levantó sobre el pedestal del pueblo masificado sino que lo ayudó a crecer como personas responsables y corresponsables. Su movimiento tuvo una tremenda dimensión política. Pero ese peso fue incomponible precisamente porque no aspiró a sustituir a las autoridades. No fue ni quiso ser un político. A diferencia del Moisés bíblico o el Mahoma de la historia, no elaboró un corpus legal ni organizó un Estado.

Él supuso que debían existir estructuras societarias, pero también que en ellas no se jugaba lo decisivo. No eran sagradas. Su objetivo era lo útil, y no salvar, en el sentido más denso de la palabra, a las personas. Hay que hacer notar, sin embargo, que un título imperial era *Soter*, Salvador, un título divino. Si las autoridades se mantenían en su campo propio, eran imprescindibles. Pero, si pretendían una trascendencia que no poseían, eran muy dañinas. Terminaban, como denunció Jesús, oprimiendo a la gente y haciéndose llamar bienhechoras. Por eso no debían sacralizarse sino someterse, así insiste Pablo, al imperio de la ley, una ley concebida para proteger al que obra bien y castigar al que obra mal, y sobre todo para disuadirle de que lo haga. La situación se torna mucho más grave cuando las autoridades respaldan y sacralizan un sistema económico inicuo. En esa situación mantener la libertad responsable tiene un precio tan alto que puede costar la vida. Es la situación que contempla el Apocalipsis, que denuncia que nadie podía comprar ni vender, si no tenía la marca de la Bestia, si no se hipotecaba a esas reglas de juego, si no vendía el alma.

Es muy revelador que las autoridades religiosas acusaron a Jesús ante las autoridades políticas de que agitaba al pueblo contra ellas, sabiendo que era mentira, y las autoridades políticas lo ejecutaron como Mesías político, a sabiendas de que no constituía ningún peligro militar. Según el cuarto evangelio, al ponerse de espaldas a la verdad, no se basaban en la justicia y al fin prevalecieron las componendas entre poderes, para no verse puestos en evidencia por el que se presentaba como testigo de la verdad y hablaba abiertamente donde se reunían todos. Los que sólo admitían súbditos, quitaron del medio al que venía a hacer un mundo de hermanos.

2.3 INSTITUCIONES MINISTERIALES Y POR TANTO RESPONSABLES

En las fuentes cristianas aparece la ambivalencia tanto de la religión como de la política. Son dimensiones humanas insoslayables y por eso sus instituciones son imprescindibles. Pero, en vez de mantenerse en su condición de medios para ayudar a las personas y las colectividades a cultivar la humanidad cualitativa, sus personeros tienden a sacralizarse, y, en cuanto de hecho actúan así, profanan a las personas considerándolas piezas subordinadas de los engranajes de poder, y no seres sagrados, es decir seres que no pueden entrar como un ingrediente más en ningún conjunto ni sacrificarse como costo social de ningún proyecto.

El cristianismo no propone ningún sistema alternativo sino que, al considerar a las personas como entidades sagradas, a los vínculos entre ellas como

obligantes, y consiguientemente a las relaciones en libertad, horizontales y mutuas como las que nos constituyen en personas, pone tanto la religión como la política, como, habría que añadir, la economía, al servicio de estas relaciones; lo que implica que deben organizarse de tal modo que las expresen, en vez de mediatizarlas u obstaculizarlas¹.

Así pues, la dedicación, tanto a la religión, como a la política, como a la economía son vocaciones genuinamente cristianas porque son vocaciones de servicio necesarias. Pero deben ser ejercidas responsablemente, lo que significa no sólo con actitud de servicio sino con cauces específicos que contengan la exigibilidad de la rendición de cuentas.

3. ALGUNAS CUESTIONES ACTUALES²

3.1 DESACRALIZACIÓN DE AMBAS E INDEPENDENCIA MUTUA³

Lo primero que hay que asentar es que el político, en cuanto político, nada sabe de religión, ni el sacerdote, en cuanto sacerdote, de política⁴.

1 Cortina, *Alianza y contrato*. Trotta, Madrid 2001

2 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* n° 377-427, 565-574; Mardones, *Recuperar la justicia/ Religión y política en una sociedad laica*. ST, Santander 2005; Pérez, *Del bienestar a la justicia/ Aportes para una ciudadanía intercultural*. Trotta, Madrid 2007; Margallo, *Compromiso político en el Vaticano II*. San Pablo, Madrid 2003; Bueno, *La dignidad de creer*. BAC, Madrid 2005, 243-251, 257-273; González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 779-812; Serién, *Laicidad del Estado e Iglesia*. PPC, Madrid 2007; Sorge, *La opción política del cristiano*. BAC, Madrid 1976; Arendt, *Religión y política*. En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores, Madrid 2005, 443-469. Sobre el papel del cristianismo en América Latina, ver Maduro, *Religión y lucha de clases*. Edición Ateneo de Caracas 1979; *La Iglesia en una sociedad laica y plural*. *Christus* 760 (ma-jun 2007) 10-45; Villamán, *Los cristianos y la política*. *Estudios Sociales* 77 (jul-set 1989) 3-17; *Los cristianos y la política*. Centro de Estudios Euménicos, México 1988; *SIC: Religión y política*. SIC 399 (nov 1977) 293-294

3 Equipo permanente de reflexión interdisciplinar del Centro Cuarto Intermedio, *Iglesia y Estado en la Constituyente*. Cuarto Intermedio 78 (feb 2006) 31-45; Suárez, *Por un Estado laico*. Id. 54 (feb 2000) 27-43; Alonzo, *El Estado laico. Una aproximación conceptual*. *Estudios Sociales* 117 (jul-set 1999) 31-40; Sáez, *Constantes y pautas para leer la historia de la Iglesia Dominicana*. *Estudios sociales* 106 (oct-dic 1996) 81-91

4 Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*. Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima 1992, 177-217

Si nada sabe de religión, el político no puede declararla ilícita (como hicieron con el cristianismo los emperadores hasta Constantino y como hizo después Teodosio con las religiones paganas, y como se ha dictaminado con frecuencia en la historia) ni tampoco lícita (como hizo Constantino con el cristianismo), ni menos aún la religión del Estado (Como hizo Teodosio con el cristianismo y después los nacientes Estados medievales y modernos hasta la revolución francesa).

Como el sacerdote nada sabe de política no puede dictaminar que un jefe de Estado lo es por la gracia de Dios, ni puede auspiciar ni aceptar que un Estado sea católico o de cualquier otra confesión cristiana. Tampoco puede declarar ilegítimo a un Estado o a un gobernante por motivos religiosos.

Pero el gobernante sí puede y debe exigir que toda institución religiosa esté encuadrada en los cauces del ordenamiento legal del país. Y correspondientemente la institución eclesiástica sí puede reclamar al Estado que se comporte dentro de los lineamientos éticos⁵. Aunque cada uno desde la índole propia de la institución: el Estado exigiéndolo legalmente; la Iglesia proclamándolo proféticamente, es decir de manera pública y libre, basada en argumentos que tienen fuerza únicamente o nada menos que moral, sin ejercer presiones políticas indebidas.

Parece razonable, y así lo ha comprobado la historia, que en cuanto cada institución se atiene a su cometido dentro de sus lineamientos y de su espíritu, no desea en absoluto invadir las competencias de la otra, y está dispuesta a acatar sus normas en cuanto le incumben (la Iglesia respecto del Estado) o a escuchar sus reclamos tomándolos en consideración (el Estado respecto de la Iglesia).

Ahora bien, cuando no está a la altura de su cometido y no está dispuesta a reconocerlo y a tratar de hacerse solvente, se da la propensión a invadir las competencias de la otra, y así el Estado intentará, bien ganarse el apoyo de la institución eclesiástica, bien hostilizarla, pensando distraer la atención y ganar popularidad. Por su parte la institución eclesiástica, buscará ventajas en el Estado o se dedicará a hostilizarlo como si la Iglesia fuera otro partido político. El déficit en la dedicación a sus propios menesteres, gerencia eficiente y justa (el Estado) o pastoral estimuladora y liberadora (la Iglesia), intenta paliarse y compensarse asumiendo cada una el papel de fiscal de la otra o conchabándose con ella.

5 Al Estado y más en general a los políticos. Ver Martini, *La Iglesia y la política*. Sal Terrae 987 (feb 1996) 143-154

Por eso la independencia mutua será la consecuencia de la transparencia en el desempeño de sus respectivas funciones.

3.2 EL MÍNIMO COMÚN EXIGIBLE LEGALMENTE Y LOS MÁXIMOS QUE DEBEN ESTIMULARSE

Desde este horizonte habría que insistir en que la religión no puede ser el horizonte común de una política, sea estatal o de un bloque de naciones o planetaria, y por tanto no puede tener cabida en una constitución. No puede, por dos motivos: el primero es el pluralismo religioso de los habitantes de todos los países; el segundo, porque, aun en el caso de que todos fueran practicantes de la misma religión, ésta no puede imponerse desde el Estado, so pena de desnaturalizarse, porque el correlato de la religión es la conciencia libre de cada persona, y no puede imponerse, como sí debe hacerlo el Estado, por la fuerza de la ley⁶.

Pero cada religión debe dar su aporte específico en ese país o región o en el mundo, haciendo ver que esa especificidad es fecunda y en ese sentido, es decir en cuanto a su aporte societario humanizador y no en sus doctrinas, debe ser reconocida y estimulada⁷.

En este punto se presenta el dilema de si una sociedad debe basar sus decisiones políticas únicamente en mínimos comunes y dejar lo demás a la iniciativa ciudadana, o si, además de esos mínimos exigibles legalmente, la sociedad como tal, representada en el Estado, y no sólo asociaciones libres dentro de ella, debe estimular y proponer valores humanizadores y horizontes de vida cualitativa e incluso proyectos específicos⁸.

6 Ésta es la motivación de Bolívar para omitir la confesionalidad del Estado en la Constitución bolivariana: *Mensaje al Congreso de Bolivia*, Lima 25 de mayo de 1826. En *Doctrina del Libertador*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 1985, 239-240.

7 El n° 76 de la *Gaudium et Spes*, insiste complementariamente en que “la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas”, como insistimos en el apartado anterior, y, complementariamente en que “ambas, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre”, y por tanto deben cooperar entre ellas, aunque insistiendo en que cada una tiene sus métodos, y que los del evangelio “se diferencian en muchas cosas de los que utiliza la ciudad terrena”, ya que “muchas veces el Evangelio manifiesta su fuerza en la debilidad de los testigos”.

8 Cortina, *Ética civil y religión*. PPC, Madrid 1995. Id, *Alianza y contrato...* 135-144. Fantova, *Tercer sector e intervención social*. PPC, Madrid 2005. Mons. Romero y Mons. Rivera, *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*. El Salvador, agosto 1978

Admitimos de entrada que esos valores, horizontes y propuestas no pueden exigirse legalmente. El problema es si bastan los mínimos. Parece que la banalización, el vaciamiento y la insensibilización⁹ de las sociedades de bienestar hacen ver que no basta el cultivo de esos bienes en asociaciones intermedias sino que en alguna medida deberían ser estimulados, ya que no prescritos, por el Estado. En este punto el aporte de las religiones y muy concretamente del cristianismo podría ser bastante relevante¹⁰, con tal de que ese estímulo estuviera por otra parte fiscalizado, para que no se desvíe a actividades internas de la organización.

Ahora bien, complementariamente habría que decir que actualmente la influencia benéfica de las religiones y concretamente de la cristiana es mucho menor que sus posibilidades porque la institución eclesiástica dedica muchas energías a su relación, en gran medida polémica, con el Estado, en vez de gastarlas en su relación libre con las personas y la sociedad en base a propuestas de vida buena desde la autoridad moral de personas y comunidades que irradian.

3.3. UNA ÉPOCA BASADA EN EL INDIVIDUO EN LA QUE EL CRISTIANISMO NO SE TRASMITE AMBIENTALMENTE PIDE UNA RELIGIÓN PERSONALIZADA EN EL SENO DE UN PUEBLO DE DIOS PROTAGÓNICO

De todos modos hay que reconocer que estamos entrando en una fase nueva en las relaciones entre la religión y la política. Ambas están en crisis y ambas

9 Metz, *Por una cultura de la memoria*. Anthropos 1999; Id, *Esperar a pesar de todo*. Trotta 1996. Id, *Dios y tiempo*. Trotta, Madrid 2003, 235-240. Id, *Memoria passionis*. ST, Santander 2007. Trigo, *Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia*. ITER 39 (en-ab 2006) 105-162

10 Trigo, *Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario*. ITER 5 (1992) 61-99. Ellacuría, *Utopía y profetismo*. *Mysterium Liberationis*, I, 393-442. Sobrino, *La utopía de los pobres y el reino de Dios*. RLT 56 (2002) 145-170. Ya en su *Teología de la Liberación* dedicaba Gustavo Gutiérrez un denso apartado al tema: Fe, utopía y acción política (CEP, Lima 1971, 296-307). Scannone, El comunitarismo como alternativa viable. En *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. 195-241. González Faus, Utopía del reino y realismo del dolor. En *Fe en Dios y construcción de la historia*. Trotta, Madrid, 1998, 159-178. Ricoeur, *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona 1994, 45-59, 324-328. Pérez, Cambio de paradigma en el pensar utópico. En *Del bienestar a la justicia*. Trotta, Madrid 2007, 339-371. Riera et al., *De la fe a la utopía social*. Sal Terrae, Santander 1996. Díaz-Salazar, *Redes de solidaridad internacional*. Ediciones HOAC, Madrid 1996. Gesualdi, *Por una vida sobria*. PPC, Madrid 2005

tienen que cambiar radicalmente para conservar su funcionalidad y por ende su vigencia. Por de pronto, como insistimos en el apartado anterior, la religión como elemento de la polis, vigente desde el nacimiento de la ciudad, ha dejado de tener sentido y sólo se sostiene de modo fundamentalista. En adelante el correlato de la religión debe ser la persona y sus relaciones y la institucionalidad a que den lugar. No es el confinamiento liberal en lo privado, pero sí la ausencia de religión política y la referencia a lo público societario no estatal.

Pero además, por un cúmulo de motivos que se han ido componiendo, por lo que toca a América Latina, el cristianismo ha dejado de transmitirse ambientalmente. Esto, que ocurrió en Europa hace muchas décadas, comienza a ocurrir entre nosotros hoy, incluso en los ámbitos populares. Esto significa que sin una vivencia fuertemente personalizada y sin una misión centrada en lo kerigmático, es decir en el núcleo cristiano, el cristianismo será una magnitud residual. Por eso es muy pertinente que la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Aparecida (Brasil) haya girado en torno a la revitalización de la condición de discípulos misioneros, para lo que se requiere una conversión, en el sentido más duro de la palabra, de la propia institución. La incapacidad demostrada en el documento de autocriticarse hace ver, sin embargo, que el episcopado ve más la necesidad objetiva que la de los propios sujetos que son ellos mismos. Por lo que no cabe albergar mucha esperanza en que se va a dar el paso de una Iglesia de masas apoyada en la tradición, de una Iglesia establecida, a una Iglesia de convertidos, una Iglesia de testigos, confesante, y, en este sentido primordial, misionera.

En esta nueva época, en la que el individuo adquiere una densidad y una voluntad de autonomía mucho mayores que antaño, la religión adecuada es una religión enteramente personalizada y por eso expresada en relaciones horizontales y mutuas, en un pueblo de Dios, protagónico y enteramente corresponsable. Una Iglesia que se empeñe en persistir en unas relaciones clientelares, no sólo no tiene dignidad evangélica sino tampoco futuro.

3.4. EL SECULARISMO COMO SUBPRODUCTO DE LA IDOLATRÍA

Un aporte muy específico de la teología latinoamericana, tanto a las Iglesias como a los políticos, es que la preocupación de las Iglesias por la secularización del Occidente desarrollado, y el empeño por parte de los políticos en la

secularización integral, acabando con todo rastro de cristiandad, les lleva a no comprender que el problema más radical que deben enfrentar unos y otros es la idolatría, tanto bajo formas religiosas como, más aún, no religiosas.

Ya el primer tratado teológico de la segunda mitad del siglo XX escrito con perspectiva latinoamericana, dedicado significativamente al laico adulto, titula el volumen sobre Dios *Nuestra idea de Dios*¹¹, y lo hace así porque está persuadido de que es más importante precisar qué idea tiene cada uno de Dios, que demostrar la realidad de ese ser; más aún, piensa que la mayoría de los que niegan a Dios, niegan ideas o representaciones que nada tienen que ver con el Dios de Jesús y que ni existen ni merecen existir. Y consiguientemente sostiene que el problema radical no es si Dios existe o no, sino si somos idólatras o adoramos al Dios verdadero, y añade que idólatras o adoradores, se encuentran por igual entre los cristianos y los que se profesan agnósticos o ateos. Así pues, el problema de la idolatría es también un problema interno al cristianismo. En suma, el primer mandamiento sigue siendo no adorar las obras de nuestras manos (Ex 20,2-6 ;Dt 5,5-10) o a nosotros mismos como personas o grupo social.

¿Por qué esto es un problema universal? Porque así como los seres humanos estamos abiertos a la trascendencia, del mismo modo propendemos a adorar a lo que sale de nosotros o a dioses que no son más que proyecciones al infinito de las jerarquías económicas y sociales, del dinero y el poder, que siempre han ido juntos.

Para los cristianos es claro que éste es el planteamiento de Jesús. Él afirma taxativamente que no se puede servir a Dios y al dinero, pero no porque sean dos concurrentes en el mismo plano sino porque el Dios de Jesús es un Dios creador y liberador, y el dinero esclaviza y no es la fuente de la vida.

Respecto del poder político hay dos textos significativos, uno del nacimiento y otro de la pasión. El del nacimiento contraponen la *pax romana* por la que es divinizado, es decir nombrado Augusto, el emperador Octavio, y la paz de Dios. La primera la llevan a cabo las legiones romanas y por eso es la paz de los vencedores, que reduce a todos a la condición de sometidos; la segunda la proclama una legión del ejército celestial que, obviamente, está desarmado, porque es la paz que trae un niño tan pobre que al nacer fue reclinado en un pesebre: el Mesías pobre de los pobres (Lc 2,1-16). Frente al poder divinizado que somete a todos adviene el Hijo de Dios que nace entre los sometidos como uno de ellos,

11 Segundo, Carlos: *Nuestra idea de Dios*. Lohlé, Buenos Aires 1970

que levanta a los abatidos para construir desde ellos el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, en el que todos tienen cabida como humanidad reconciliada.

En el texto de la pasión se contraponen la percepción del poder del representante del imperio, un poder absolutizado, divinizado, capaz de dar la vida y la muerte, y por eso un poder que se coloca de espaldas a la verdad, ya que la verdad es siempre la versión oficial, al poder desarmado del testigo de la Verdad, que no tiene ejército, ya que sólo admite seguidores voluntarios (Jn 18,33-38; 19,9-11), que se sabe ante el Dios de la vida, el Dios que hace libres de ese poder divinizado y que tiene la última palabra ya que es capaz de resucitar a los muertos, a los asesinados por el poder divinizado.

En la dirección dominante de esta figura histórica las corporaciones mundializadas mancomunadas dominan despóticamente excluyendo a millones de seres humanos, sobreexplotando a otros y sometiendo a sus reglas de juego a los que están dentro, a los que también elementarizan para que la adicción al consumo los lleve a plegarse a las condiciones establecidas por ellos. Unos bendicen al mercado totalitario, otros lo maldicen, pero la inmensa mayoría se someten a él. Él es el fetiche que vive de víctimas¹². Desde esta consideración es claro que muchos que se llaman agnósticos y muchos otros que se llaman cristianos se consagran por igual a este fetiche del mercado totalitario. Algunos se tienen por muy religiosos, la mayoría, cristianos o no, se sienten muy secularizados; pero en realidad todos son idólatras. Y toda idolatría deshumaniza y el fetichismo produce, además víctimas. ¿No es verdad que éste es el problema capital?

3.5. PROBLEMA FUNDAMENTAL: CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS Y DE UN ESTADO DE CIUDADANOS

Desde este horizonte de fondo creo que el problema fundamental, tanto de la institución eclesiástica como del modo concreto de ejercer la política (ya sea de los partidos viejos o renovados como de los que pretenden ejercer una democracia directa), consiste en la falta de representatividad y responsabilidad, es decir que ambos impiden ejercer la condición de sujetos a los fieles¹³ y a los ciudadanos, y

12 Hinkelammert, *Teología del mercado total*. Hisbol, la Paz 1989; *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI, San José 1990; *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. Id 1991; Jung Mo Sung, *Deseo, mercado y religión*. Sal Terrae, Santander 1999; Gámez y Pedrero (Eds.), *Ídolos del siglo XXI*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007

13 Baum, explica con admirable claridad y penetración cómo la Iglesia ha ido avanzando pro-

de hecho los sustituyen en vez de mediarlos. En ambas instituciones es el mismo problema de fondo. Este modo de organizar, tanto la religión como la política, no es dinámico ni fecundo, y debe ser radicalmente transformado.

El problema de la institución eclesiástica es que desde la segunda mitad de la década de los sesenta lo intentó seriamente en América Latina y con un éxito enorme: promovió una pastoral orgánica desde las organizaciones de base; llevó la Biblia al pueblo; una parte minoritaria de la institución eclesiástica, sobre todo de obispos¹⁴, aunque también de sacerdotes, religiosas y religiosos y muchos agentes pastorales, se alió con el pueblo y cambió de lugar social; el cristianismo se hizo realmente significativo para las masas populares y los que aspiraban a un desarrollo humano desde un cambio estructural. Esta revitalización provocó una reacción tan brutal que mataron a cinco obispos, a decenas de sacerdotes y religiosos y religiosas y a bastantes miles de católicos activos. La campaña mediática de descrédito fue orquestada por las agencias de noticias y los medios masivos de más amplia difusión y logró que no poca gente sospechara que la Iglesia se había salido fuera de su horizonte y su cometido. Sobre todo el Vaticano se alarmó y comenzó a nombrar obispos contrarios a esta dinámica y a poner bajo sospecha a la corriente teológica que teorizó este movimiento¹⁵.

Hoy esta Iglesia sigue viva y con un precioso aprendizaje, cercana a las bases populares, en las que se encuentran muchos cristianos adultos, que son fuente de vida en sus ambientes. Pero el tono institucional lo da una institución eclesiástica que se siente portadora de bienes y servicios religiosos y sociales para quienes los demandan; es decir que repone el esquema dicotómico entre los que dan el servicio y los que lo reciben. Además están muchos de los llamados nuevos movimientos que fomentan la participación, pero con un libreto estable-

gresivamente en su análisis y valoración de la democracia hasta llegar a constituir en tiempo de Juan Pablo II una instancia profética; pero se ha negado a aplicar ese análisis a su estructura y funcionamiento. El efecto de esta contradicción es la escasísima difusión de esta enseñanza en su interior y por tanto el poco uso que hacen de ella las Iglesias particulares en sus situaciones concretas, y la falta de autoridad cuando lo intentan Cf *La Iglesia: a favor y en contra de la democracia* (Concilium 322, set 2007,61-71).

- 14 Comblin ha escrito dos artículos sobre el tema: el primero, más conceptual, en *La Iglesia en América Latina*. Estella, Editorial Verbo Divino, 2003,41-77, y el segundo, más vivencial, es su contribución al homenaje que se le tributó con motivo de sus ochenta años de edad, titulado significativamente *Saudades da América Latina*. El libro homenaje lleva por título *A esperança dos pobres vive*. Sao Paulo, Paulus 2003,721-732
- 15 Trigo, *¿Ha muerto la Teología de la Liberación?* Mensajero, Bilbao 2006, 9-21,59-63

cido y bajo la égida de los líderes. Desde altas esferas se promueve el pietismo: la relación afectuosa con Jesucristo, como si estuviera presente, con lo que se pierde la tensión escatológica y el seguimiento de su misión, es decir del Reino. La Vida Consagrada, que patrocinó organizadamente el proyecto de liberación, atraviesa una etapa institucionalista, pendiente cada Congregación de atender su propio mercado. La línea dominante de la institución eclesiástica critica a los políticos sus fallas evidentes, pero sin un proyecto alternativo superador y sin percatarse de que no pocos fallos también los tienen ellos. A pesar de eso, todavía sigue siendo una esperanza para no pocos. Estamos, pues, en una encrucijada.

Respecto de los políticos es destacable la normalización de la democracia, sin la que no habrían sido posibles las victorias de quienes bien o mal expresan la emergencia de las etnias y culturas preteridas. Sin embargo esta normalización desgraciadamente lleva aparejada en buena medida su formalización, vaciamiento y espectacularización. Hay algún intento serio, pero con muy poco margen de maniobra, de lograr algo de justicia y de inclusión social.

Lo más interesante a mi modo de ver es el paso del tercer período de la segunda época de América Latina, dominada por los occidentales, que consiste en que éstos dan participación en el poder a los de cualquier etnia, con tal de que dejen su cultura y se occidentalicen, a la tercera época, que consiste en que un número creciente de etnias no occidentales busca apertrecharse de los bienes civilizatorios del occidente desarrollado, pero no ya para dejar sus culturas sino para que sean viables con prestancia. Este movimiento social de proporciones cada vez más vastas ha encontrado cauces políticos y está llegando al poder en cada vez más Estados. El objetivo es que América Latina deje de ser sólo latina y exprese su condición multiétnica y pluricultural en las instituciones estatales, los símbolos patrios y el horizonte compartido.

En este camino, aún inconcluso, estos sujetos nuevos se han apoyado no pocas veces en gente de Iglesia, pero también han sentido la desconfianza de una parte considerable de la institución eclesiástica. El problema de fondo, no resuelto, para que la Iglesia acompañe este proceso, como lo requeriría la fuente evangélica, es que falta mucho para que el evangelio se inculture en las culturas populares latinoamericanas, y no es claro que haya una voluntad decidida de propiciarlo. Más aún, la mayor piedra de tranca consiste en que esta inculturación necesita coronarse con la ordenación de curas y obispos indígenas, afrolatinoamericanos, campesinos y suburbanos, es decir que practiquen esas culturas y no meramente que provengan de ellas. Si esto no llega a darse, la Iglesia católica perderá toda relevancia, cosa que será una gran pérdida para la región.

HACIA UNA COMPRESIÓN DE LA VIOLENCIA EN EL MUNDO-DE-VIDA POPULAR VENEZOLANO*

Prf. William Rodríguez Campos**

Abstract

In this paper we express the conditions and results of an investigation, that lasted four years, with a focus on violence as it is lived, practiced and popular subjects meant by Venezuelans. This theoretical effort provides a comprehensive presentation of the starts factors of violence, the criminalization of violence according to age and experience and, finally, examines the State's role in the regulation of criminal violence.

Keywords: *Research, Violence, World-of-life, Way of life*

UN ESTUDIO COMPRENSIVO

Escribo este trabajo y pronuncio estas palabras en momentos en que sociólogos venezolanos como Roberto Briceño León y Luis P. España han publicado diversas investigaciones sobre la violencia en el país.

Respetables trabajos cuya evaluación debe depender de las condiciones y alcances de la investigación. Seguramente, estas investigaciones, que parten del análisis de los fenómenos y de la aprensión de los datos, nos brindarán rasgos, apariencias, parcialidades, pero no una comprensión interna, significativa y amplia de la violencia, tal como es vivida por sujetos venezolanos.

* Conferencia (por invitación) pronunciada el 27 de marzo de 2009 en Cumaná durante las Jornadas sobre "Violencia adolescente y Juvenil" organizadas por la Fundación de Derechos Humanos y la Escuela de Servidores del Estado Sucre.

** El Profesor **William Rodríguez** es Licenciado en Educación-Filosofía, UCAB, Los Teques, 1991. Actualmente es estudiante del Doctorado en Humanidades de la UCV, 2005. A la vez trabaja como Investigador del Centro de Investigaciones Populares (Cip). Adscrito al PPI del Fonacit, nivel II. También es Profesor Ordinario de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, Profesor de Historia de la Filosofía Antigua de la UCAB-Los Teques y Profesor de Historia de la Iglesia del Iusco-Cer.

Nuestra investigación, la de Centro de Investigaciones populares (Cip), es, sin pretender universalidades o saberes inmutables, el resultado de una implicación radical en la vida de venezolanos populares que, excepcionalmente, practican la violencia.

De todos modos, advierto – desde el primer momento – que cuando hablo de relación como modo típico de practicar la vida del venezolano popular no me refiero sólo a la cualidad positiva de esa relación (afecto), sino también a la agresividad.

Nuestro estudio se ha centrado, por exigencias externas, en sujetos con desviaciones agresivas (delincuenciales), pero hemos descubierto que el sentido de sus acciones violentas se enmarca en el conjunto de prácticas de vida popular. El delincuente violento popular no por desviado sale del sentido relacional venezolano.

Nosotros grabamos las historias de 15 sujetos de diversas edades y regiones del país y, registradas, hicimos el trabajo de interpretación y comprensión de las historias. Varios años y esfuerzo constante y extendido nos llevó la investigación.

Antes de exponer qué encontramos en los grupos de sujetos, quiero expresar qué encontramos como práctica global de la violencia y cuál es el sentido de la violencia en el conjunto de prácticas de vida estables del venezolano popular.

MUNDO-DE-VIDA Y FORMA-DE-VIDA¹

Encontramos que la violencia no constituye el centro del vivir del venezolano popular, relatado en las historias e interpretadas en el horizonte de las prácticas generales y comunes de vida, sino que se presenta como una forma-de-vida específica dentro de un mundo-de-vida general, común, al resto de los venezolanos no delincuentes.

1 Para el estudio del concepto de mundo-de-vida basta revisar la bibliografía; es especial, **El Aro y la Trama e Historia-de-vida de Felicia Valera**. Para iniciar una investigación sobre la forma de vida sugiero un ensayo clásico y muy plástico: **Marías, Julián (1964). Obras III, Revista de Occidente, Madrid, Pp. 464-472**. El trabajo se titula: "Defensa y entrega de una forma de vida".

La forma de vida aparece como una praxis específica total (vivencial, conceptual y semántica) de sujetos concretos, un estilo de vida, un sistema concreto de condiciones de vida, una manera de hacer, una actualidad, con menor estabilidad, frecuencia y consistencia con respecto a las prácticas que constituyen el mundo-de-vida que acontece como un conjunto práctico-vital amplio, histórico y, más o menos, estructural.²

La violencia no es, entonces, parte principal de las prácticas de vida del venezolano. La violencia aparece, más bien, como una desviación, como una práctica que se aleja del núcleo asegurante de la relación humana, autonomizándose, y que se vuelve amenazadora de la misma.

LOS SUJETOS (VARONES) Y LOS TIPOS DE VIOLENCIA

Como la violencia es una práctica, y como la práctica es accionada y continuamente recreada por sujetos, la violencia, aún respondiendo a un sentido regido por el mundo-de-vida, acaece según ciertas características, más o menos regionales, es decir, específicas y comunes de ciertos sujetos.

La violencia, investigada en sujetos populares, tal como es vivida y practicada por ellos se presentó según diversas tipificaciones.

Encontramos sujetos jóvenes con escasa experiencia originaria de madre. Sujetos jóvenes sin esta experiencia vital o con una experiencia materna negativa. Sujetos, casi la totalidad, con ausencia de experiencia paterna.

Un caso de sujeto con una experiencia fugaz, en el fondo, de padre bueno y exigente, pero “salvadora” como fondo existencial en momentos críticos.

Un sujeto con experiencia fuerte de madres sustitutas y con opción de vida religiosa. Un militar andino con una presencia paterna, pero con una madre fundante, fundamentalmente agresivo-destructiva.

Actuando como militar ha sido extremadamente violento. Actuando como civil construyó verdaderas mafias de crimen organizado.

2 Cf. Moreno A.-Rodríguez W. et. All. (2006) “perfil del delincuente venezolano violento de origen popular”, en *Heterotopia* 32-33, Caracas.

Una tipificación de práctica de violencia sectorizó a ambos grupos: los sujetos muy jóvenes eran mucho más violentos, más destructivos, más agresivos. Su vida estaba absolutamente signada por el instante.

Su violencia, tan desmedida, delictiva y atrevida, encontraba sentido en una búsqueda clara de la muerte en manos de otro. Esto tanto si vivían en la cárcel como en la calle. Ninguno vive hogar.

Los sujetos mayores, con una experiencia del tiempo menos “presencial” y con una práctica de la violencia más circunstancial, menos intensa, representan una práctica de cierto modo adaptable a la vida normal del barrio.

Es más, este sujeto violento ejerce la protección del barrio del delito de los delincuentes jóvenes, a través de una acción relacional, de ascendencia, respeto y protección.

Por regla: este delincuente violento mayor ejerce algún oficio (o varios) y sólo fuera del barrio ejerce algún tipo de violencia. Este sujeto parece como más “reflexivo”.

EL PADRE A-SIGNIFICATIVO

Cuando iniciamos nuestra investigación tuvimos que hacer un gran esfuerzo por no dejarnos llevar por un lugar común puesto allí por el discurso común social. El padre –decían– debe ser el responsable de la exacerbación de la violencia.

En nuestra investigación antecedente con sujetos populares no encontramos en el conjunto vital del venezolano popular un padre significativo.

No obstante eso, nos dispusimos a hacer la investigación sobre violencia con sujetos del mundo-de-vida popular para ver qué aparecía.

Encontramos –sin lugar a dudas– y eso tenía pleno sentido, que el padre, que no ha sido significativo en el mundo-de-vida popular venezolano, tampoco explica la aparición y práctica de la violencia en el venezolano. ¿Entonces?

LA FALLA DE LA MADRE

Lo que si encontramos en todos los sujetos estudiados, hasta en los casos menos severos, es una *falla de la madre* en algún momento de la vida de la persona del hijo.

Eso sí explica, en el fondo, la aparición de una forma relacional negativa expansiva. Completamos el cuadro para expresar claramente a dónde hemos arribado. Que el padre no esté o no sea significativo ante la madre no significa, ni aún en los casos de normalidad, que el padre no sea necesario al hijo.

Lo que pasa es que si la madre atiende, sostiene y finaliza al hijo, éste, más o menos, funciona. Dentro de los ambientes familiares cercanos, funciona. Pero, si sucede que, por razones de desequilibrio relacional, afectivo, de la madre, a la ausencia de padre se suma una ausencia insustituible, insoportable, de la madre, entonces el cuadro es desolador.

Así el hijo no se siente ni sostenido ni amado. Entonces su existencia se vacía y se disparan todos los mecanismos de destrucción.

A esto se puede sumar, también, exigencias externas laborales, necesidades económicas especiales, etc. que hacen que la madre no esté en el hogar y en la vida del hijo, o sea vivida por el hijo como vacío.

Los sujetos en los que encontramos menos trastorno relacional se debe a la producción de los mecanismos propios del mundo-de-vida para proveer al hijo de una madre sustituta, por la vía materna, buena.

No obstante, encontramos dificultades múltiples para vivenciar a las hermanas, de modo claro y permanente, como madres.

El acto extremo es el caso de madres que no sólo fallan, sino que actúan con el hijo negativamente. Sujetos jóvenes, sin padre, con una madre mala y sin ningún otro tipo de relación asegurante, son los componentes relacionales de una fórmula socialmente explosiva.

ALGUNOS SIGNIFICADOS CENTRALES

UN CLARO SENTIDO DEL YO ANTE LA RELACIÓN

Muchas veces, también hoy, he sostenido que el venezolano popular es relación. El delincuente violento popular parte de la relación, que en su vivir está trastornada, y se sirve de ella, la usa para el logro de beneficios individuales.

Si está en grupo, se sirve del grupo, si en familia, la usa; ante alguien de poder, se arrima, adula y se hace proteger.

Esa manera de vivir, descubierta por otros, le aísla aún más. El delincuente violento Popular es un yo en continua expansión buscando por medios ilícitos lo que, por vías normales, no adquiriría.

LA VIDA COMO HAZAÑA Y AVENTURA

Más allá de las pequeñas diferencias entre las acciones más teatrales de unos, el sentido de la narración de todos estos sujetos responde a un relato en el que la vida de ellos constituye un repertorio de hazañas, actos grandiosos, eventos exaltados.

EL SENTIDO DEL TRABAJO

En la casi totalidad de los sujetos investigados el trabajo como valor, con centralidad y permanencia, como definidor de la persona, simplemente no aparece.

El trabajo, que es un espacio de excusa para la relación para sujetos normales, en estos sujetos se pone al servicio de la violencia y el delito.

Estos sujetos, a lo sumo, usan del trabajo circunstancialmente, para entrar en lugares, utilizar herramientas, beneficios, etc. En algún caso, uno de ellos usa el lugar de trabajo (una barbería) como espacio de tráfico de drogas y las afiladas tijeras para asaltar y sumar muertes.

NO HAY RELACIÓN CAUSAL ENTRE POBREZA Y VIOLENCIA DELINCUENCIAL

Es un mito extendido, una relación fácilmente establecida. Nosotros no encontramos ninguna relación causal y suficiente entre pobreza y violencia delinCUENCIAL.

La violencia se convierte, al practicarla, en un momento de la vida de la persona, en una decisión. Eso no depende de la clase social ni de factores materiales.

Algo sí es fundamental, lo hallamos en muchos casos, sujetos que estaban bien económicamente y que podían crecer mucho con una práctica laboral normal, cedían, como bajo una especie de "destino", de fuerza "misteriosa", al ejercicio delinCUENCIAL.

LA VIDA COMUNITARIA

Inexistente la relación intrafamiliar, estos sujetos se sirven, en el ambiente comunitario, interesadamente, de la relación y prácticas de vida populares, manipulando, aprovechándose.

Su acción, oficios y relaciones, en los casos extremos, están puestas al servicio individual. Nada en esa acción relacional es sincero ni permanente.

EL SENTIDO DEL GRUPO

Del grupo se nutren, aprovechan y lo desvían. En sólo un caso hemos encontrado una apertura y donación a los demás. En los casos extremos, psicopatas definidas, dañan al grupo con una acción perversa, anafectiva, destructiva. Tengámoslo claro: el actuar de estos sujetos destruye el grupo y a ellos mismos. Ellos son resistentes a toda acción pastoral, educativa.

VIOLENCIA PADECIDA, VIOLENCIA EJERCIDA

Es un asunto claramente aparecido: estos sujetos, habiendo padecido primero violencia, la recrean actuándola y amplificándola. No teniendo un sujeto, una relación, un ámbito sano de vida que los sostenga, la violencia, que comienza

siendo práctica más o menos aislada, se les convierte en columna vertebral y fin único.

LA TRAICIÓN COMO SENTIDO

El delincuente violento popular, viviendo relaciones fugaces e inconsistentes, funda relaciones interesadas, instrumentalizadoras de las personas; por lo que, lo normal es la ruptura, la traición. Esto tanto si se vive en bandas como si las asociaciones, siempre hechas para delinquir, son temporales.

EL TRAUMA DE LA FAMILIA

Otro "resultado" investigativo claramente dibujado es que ellos ni viven ni practican familia; se sirven de ella, la usan, la expolían.

Cuando están en la cárcel, arruinan económicamente a la familia con constantes peticiones económicas y si ésta le visita, la usan como cinturón, recurso de representación y compasión.

LA CÁRCEL COMO ESCUELA Y EL ORDEN INTERNO

La cárcel no nos apareció como el reino del caos; sino como un microuni-verso estrictamente ordenado, regulado, tasado. Nada en él es casual. Es todo un mundo con un ritmo, un lenguaje y unas claves propias.

De cualquier modo, la cárcel no está pensada por nadie para reformar conductas. Los presos son los dueños de la cárcel. Salidos de la cárcel la llevan dentro, la temen y la ansían. En la mayoría de los casos, los que salen vivos de ellas, regresan.

EL PODER POR ENCIMA DE TODO COMO VALOR SUPREMO

El poder violento, desproporcionado, es origen, práctica y fin en estos sujetos. Es su carta de presentación y su forma de vivir. Nada constructivo les

acompaña. Su acción, su inteligencia, su lenguaje se produce de espaldas al vivir sereno, a la búsqueda de diálogo y celebración del encuentro.

REBELIÓN A LA AUTORIDAD

Ajenos a la norma, sin padre vivido y sin valores paternos, se rebelan práctica y desproporcionadamente a toda autoridad real o simbólica. Así, solos, el poder los sostiene y estimula, pero no los construye.

Su violencia es rebelión que no soluciona nada. Su actuar, en que el momento reflexivo nunca aparece, los empuja ineluctablemente al abismo. Ni dan palabra ni creen en ella.

FUERA DE TODA NORMA

Nada venido de dentro les sujeta. Nada coercitivo les limita. Pudiendo aprovechar la posibilidad de rectificar, corregirse y sujetarse a una vida relativamente armónica se encapsulan y dejan pasar el chance de vivir otra vida.

Sólo en la cárcel parecieran, por conveniencia, asumir cierta norma, pero no en el fondo ni permanentemente.

LOS IRRECUPERABLES

La casi totalidad de estos sujetos, más allá de las buenas intenciones de agentes educativo-pastorales, no son corregibles. La única acción ajustada debe ser proteger a los demás de ellos. Como lo que está destruido es el centro del vivir nada se puede hacer. Muy plásticamente lo expresa Alberto Crespo: "a uno le dan consejos y uno ni pendiente".

LAS EXPERIENCIAS CORRECTIVAS

Dos sujetos nos han dado la oportunidad de hablar de experiencias correctivas. Me refiero a la experiencia religiosa, aunque sea corta en el tiempo, y la presencia, más o menos constante, de un padre bueno que propone otros valores

como el estudio, el esfuerzo honesto, la formación de familia estable. La familia fundada en la presencia de una vida de pareja relativamente estable reasegura al sujeto en la relación.

Estas experiencias, más o menos aisladas o en conjunto, religan de nuevo al sujeto a un núcleo relacional sano, creador y reconstituyente.

¿Y EL ESTADO?

Ni controla, ni desarma. Más aún, la continua exposición a discurso violento y la representación (y propuesta) de conductas violentas por modelos socialmente relevantes, funciona como facilitador de conductas delictivas.

Dejaré a otros los mil ejemplos. Yo señalaré uno, reciente, personal. Mi escuela de Trabajo social se ha hecho famosa, pues, en ella han quemado con molotov el centro de estudiantes, han secuestrado a un grupo de bachilleres, motorizados transitan por los pasillos armados y suspenden actividades cuando lo requieren.

Todos los sujetos que actúan de esta forma narran esos hechos como hazañas y fundan su acción en el discurso y en el ejemplo de un líder del más alto nivel.

CONCLUSIÓN

Más que conclusión, una apostilla: no son lo mismo ni responden al mismo proceso social la violencia contra objetos, que es la manifestada en acontecimientos recientemente recordados como el Caracazo, que la violencia contra personas, que sí parece un fenómeno novedoso en nuestro país.

El venezolano popular, en los límites de la normalidad, no es violento ni actúa contra las personas de manera destructiva. La violencia que, fenomenológicamente, parece desbordada no tiene génesis popular. Es más bien externa al barrio.

En el barrio, también es verdad, hay unos sujetos violentos que hacen "mucho ruido". No tiene la gente normal mecanismos para controlarlos. Eso hace que unos pocos sometan al terror a muchos, incluso a los miembros de los cuerpos policiales.

Demás esta decir que, desde nuestra investigación, y a partir de los significados expuestos, puede encontrarse el núcleo que sirva de dispositivo de comprensión de modos de violencia, como la violencia escolar.

BIBLIOGRAFÍA

- Mariás Julián (1964) "Obras III", *Revista de Occidente*, Madrid.
- Moreno A. (1995) "El Aro y la Trama", Cip, Caracas.
- Moreno A.-Rodríguez W.-et All. (2006-2007) *Y salimos a matar gente I-II. Investigación sobre el delincuente violento de origen popular*, Ed. Luz, Maracaibo.
- Moreno A. et All. (1998) *Historia-de-vida de Felicia Valera*, Conicit, Caracas.
- Moreno A.-Rodríguez W. et All. (2006) "A uno le dan consejos y uno ni pendiente", en *Heterotopía* 32-33. Cip, Caracas.
- Moreno A.-Rodríguez W. et All. (2006) "Perfil del delincuente venezolano violento de origen popular", en *Heterotopía* 32-33. Cip, Caracas.
- Moreno A.-Rodríguez W. et All. (2008) *Tiros en la Cara: el delincuente violento de origen popular*, Iesa, Caracas.

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida – Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.

ÍNDICES DE LOS NÚMEROS 6-9

ÍNDICE DE AUTORES

- Ayala Corao, Carlos: El federalismo y la división territorial del poder ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 19-30
- _____: El presidencialismo. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 31-38
- Boersner Demetrio: ¿Marx leninista o marx democrático? ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 29-37
- Cañoto Rodríguez, Yolanda: Psicología Estética. ITER – HUMANITAS, n. 9 (2008) 109-156
- Casal, Jesús María: Trasfondo e implicaciones del Proyecto de Reforma constitucional. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 39-48
- Da Silva, José Luís: Los derechos humanos entre los mecanismos institucionales, la discriminación femenina y la libertad de cult., ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 107-122
- Gándara, Manuel: Multiculturalidad y universalismo ético: Aportes para una aproximación a la noción de Derechos Humanos. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 123-132
- García Torres, Rafael: En torno al concepto de desobediencia civil. ITER – HUMANITAS, n. 6 (2006) 39-56
- González Fabre, Raúl: La propiedad privada. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 73-87
- González, Enrique Alí: La idea de Modernidad presente en la Política Económica durante la Presidencia de Guzmán Blanco de 1870-1876. Una reconstrucción desde la Historia de las Ideas. ITER – HUMANITAS, n. 6 (2006) 57-95
- _____: Razones cristianas para la secesión de España. Juan Germán Roscio: un venezolano del s. XXI, que vivió en el XIX. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 133-151

- Kohn, Carlos: Educación de valores y ciudadanía democrática: hacia la construcción de un nuevo republicanismo cívico. ITER – HUMANITAS, n. 6 (2006) 23-37
- Linares, Fedor: La sospecha marxiana bajo sospecha. Aproximación a dos paradojas de la ética marxista . ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 53-72
- López Saco, Julio: Almorávides y Almohades en la Península Ibérica. ITER – HUMANITAS, n. 9 (2008) 157-176
- Luciani, Rafael: El socialismo del siglo XXI en la perspectiva de la institución eclesiástica venezolana. Conferencia presentada en el Boston College (Abril 2007). ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 89-106
- _____: La misión profética de la Iglesia: el humanismo cristiano propuesto en la Doctrina Social de la Iglesia. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 13-17
- Manara, Bruno: Ser o no-ser: positivo-negativo en el idioma. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 153-164
- Ortiz, Eduardo : ¿Buenas intenciones? Malos resultados. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 65-78
- _____: Laberintos en la búsqueda de justicia y bienestar. ITER – HUMANITAS, n. 6 (2006) 9-22
- Peraza, Arturo: Valoración del sistema participativo en Venezuela. ITER – HUMANITAS, n. 9 (2008) 83-107
- Pinardi, Sandra: La des-institucionalización: un ejercicio de “totalización” del Estado. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 79-91
- Rodríguez Campos, William: Ética ciudadana. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 107-113
- _____: Familia y educación ética. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 165-172
- Suárez, Ariadne: La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica. (Primera Parte). ITER – HUMANITAS, n. 6 (2006) 97-155
- _____: La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica (Segunda Parte). ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 115-175
- Tepedino, Nelson: El marxismo es un nihilismo. Fe cristiana y mediación marxista. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 39-52

- Trigo, Pedro: Cincuenta años de democracia. Balance. ITER – HUMANITAS, n. 9 (2008) 61-81
- : La cultura de la democracia. Expresión situada del Reino de Dios, ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 49-63
- : Cristianismo y socialismo. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 11-28
- Ugalde, Luis: Utopía política, entre la esperanza y la opresión. ITER – HUMANITAS, n. 9 (2008) 13-59
- Virtuoso, José: ¿Comunidades y Comunas para personalizar o corporativizar? ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 93-98
- : El 2Diciembre ¿Inicio de un nuevo ciclo político? ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 99-106

ÍNDICE TEMÁTICO

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

CRISTIANISMO Y SOCIALISMO

- Boersner Demetrio: ¿Marx leninista o marx democrático? ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 29-37
- González Fabre, Raúl: La propiedad privada. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 73-87
- Linares, Fedor: La sospecha marxiana bajo sospecha. Aproximación a dos paradojas de la ética marxista . ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 53-72
- Luciani, Rafael: El socialismo del siglo XXI en la perspectiva de la institución eclesiástica venezolana. Conferencia presentada en el Boston College (Abril 2007).ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 89-106
- Tepedino, Nelson: El marxismo es un nihilismo. Fe cristiana y mediación marxista. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 39-52
- Trigo, Pedro: Cristianismo y socialismo. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 11-28

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

HACIA UN HUMANISMO INTEGRAL

García Torres, Rafael: En torno al concepto de desobediencia civil. *ITER – HUMANITAS*, n. 6 (2006) 39-56

Kohn, Carlos: Educación de valores y ciudadanía democrática: hacia la construcción de un nuevo republicanismo cívico. *ITER – HUMANITAS*, n. 6 (2006) 23-37

Ortiz, Eduardo: Laberintos en la búsqueda de justicia y bienestar. *ITER – HUMANITAS*, n. 6 (2006) 9-22

SOBRE ÉTICA, DEMOCRACIA Y UTOPIA

Peraza, Arturo: Valoración del sistema participativo en Venezuela. *ITER – HUMANITAS*, n. 9 (2008) 83-107

Rodríguez Campos, William: Ética ciudadana. *ITER – HUMANITAS*, n. 7 (2007) 107-113

———: Familia y educación ética. *ITER – HUMANITAS*, n. 8 (2007) 165-172

Trigo, Pedro: Cincuenta años de democracia. Balance. *ITER – HUMANITAS*, n. 9 (2008) 61-81

Ugalde, Luis: Utopía política, entre la esperanza y la opresión. *ITER – HUMANITAS*, n. 9 (2008) 13-59

SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Da Silva, José Luis: Los derechos humanos entre los mecanismos institucionales, la discriminación femenina y la libertad de cult., *ITER – HUMANITAS*, n. 8 (2007) 107-122

Gándara, Manuel: Multiculturalidad y universalismo ético: Aportes para una aproximación a la noción de Derechos Humanos. *ITER – HUMANITAS*, n. 8 (2007) 123-132

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

- Suárez, Ariadne: La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica (Primera Parte). *ITER – HUMANITAS*, n. 6 (2006) 97-155
- : La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica (Segunda Parte). *ITER – HUMANITAS*, n. 7 (2007) 115-175

FILOSOFÍA EN LA HISTORIA

- González Ordosgoitti, Enrique Alí: La idea de Modernidad presente en la Política Económica durante la Presidencia de Guzmán Blanco de 1870-1876. Una reconstrucción desde la Historia de las Ideas. *ITER – HUMANITAS*, n. 6 (2006) 57-95
- : Razones cristianas para la secesión de España. Juan Germán Roscio: un venezolano del siglo XXI, que vivió en el XIX. *ITER – HUMANITAS*, n. 8 (2007) 133-151
- Suárez, Ariadne. Recensión de la obra de Emilio Mazza y Emanuele Ronchetti, (Editores.), *New Essays on David Hume*. *ITER – HUMANITAS*, n. 9 (2008) 177 -179

TEMAS HISTÓRICOS

- López Saco, Julio: Almorávides y Almohades en la Península Ibérica. *ITER – HUMANITAS*, n. 9 (2008) 157-176

TEMAS SOCIALES Y DE ACTUALIDAD**PROYECTO DE REFORMA CONSTITUCIONAL**

- Ayala Corao, Carlos: El federalismo y la división territorial del poder. *ITER – HUMANITAS*, n. 8 (2007) 19-30
- : El presidencialismo. *ITER – HUMANITAS*, n. 8 (2007) 31-38

- Casal, Jesús María: *Trasfondo e implicaciones del Proyecto de Reforma constitucional*. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 39-48
- Luciani, Rafael: *La misión profética de la Iglesia: el humanismo cristiano propuesto en la Doctrina Social de la Iglesia*. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 13-17
- Ortiz, Eduardo: *¿Buenas intenciones? Malos resultados*. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 65-78
- Pinardi, Sandra: *La des-institucionalización: un ejercicio de “totalización” del Estado*. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 79-91
- Trigo, Pedro: *La cultura de la democracia. Expresión situada del Reino de Dios*, ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 49-63
- Virtuoso, José: *¿Comunidades y Comunas para personalizar o corporativizar?* ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 93-98
- _____: *El 2 Diciembre ¿Inicio de un nuevo ciclo político?* ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 99-106

TEMAS LINGÜÍSTICOS

- Manara, Bruno: *Ser o no-ser: positivo-negativo en el idioma*. ITER – HUMANITAS, n. 8 (2007) 153-164

OTROS TEMAS VARIOS

- Cañoto Rodríguez, Yolanda: *Psicología Estética*. ITER – HUMANITAS, n. 9 (2008) 109-156
- IN MEMORIAM del Profesor Rafael García (+). ITER – HUMANITAS, n. 9 (2008) 179