

## DESCUBRIMIENTO DE LA VARIEDAD HUMANA Y FORMACION DEL ESPIRITU MODERNO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI: EL IMPACTO DEL NUEVO MUNDO

POR

FRANCISCO SANCHEZ-BLANCO

Universidad de Bochum (Alemania)

En los últimos tiempos se viene caracterizando y analizando el pensamiento español del siglo XVI casi exclusivamente con la categoría del erasmismo. Según esto, las obras de un humanista del norte de Europa, y no la propia realidad asimilada en la reflexión, sería la clave para entender las motivaciones más íntimas de los exponentes de la cultura española de ese siglo. Pero una interpretación idealista de la historia en la que todo depende de una filiación literaria, en la que además se ha exagerado el polifacetismo de la presencia erasmista, no explica la producción cultural más típica y original de la vida española, sino sólo lo que tiene de mimesis o de común con el entorno europeo. Sería conveniente, pues, aventurarse por otros derroteros para captar la dinámica espiritual de la cultura en España en la época del Renacimiento. Una posibilidad de aproximación nos la ofrece la idea de 'variedad'.

Un grupo de hispanistas constató ya con asombro que en el Siglo de Oro se citó profusamente, unas veces en el original italiano y otras veces traducida, una sentencia: «Per molto variar natura è bella». La cuestión que ellos se plantearon es la de determinar la fuente exacta; si se trata de un verso o de un refrán popular. El significado mismo de la frase y su posible relieve histórico no les interesa apenas. Todo lo más ven en ella un precedente de la teoría estética del Barroco, que Lope de Vega propagará en su *Arte nuevo de hacer comedias* (1). Por eso, A. Morel Fatio (2)

(1) En *Obras escogidas*, t. II, Madrid, Aguilar, 1961; cf. pág. 894.

(2) "La fortune en Espagne d'un vers italien", en *Revista de Filología Española*, 3 (Madrid, 1916), 63-66.

bloquea cualquier posible acercamiento a través de la historia del pensamiento dictaminando someramente: «Ce vers n'exprime au fond qu'une idée fort banale, c'est à savoir que la beauté de la nature tient à sa grande variété...» (3).

Pero, ¿es realmente banal y manido afirmar desde la perspectiva del siglo XVI que la belleza de la naturaleza consiste en la variedad? Ciertamente se pueden encontrar citas en la literatura grecolatina como «varietas delectat» o «natura diverso gaudet» (4). Sin embargo, el relieve histórico de un pensamiento no depende de que se invente en este determinado momento, sino de la prioridad y del lugar central que ocupe dentro de un sistema más amplio.

Desde los tiempos de Parménides y Platón la tradición filosófica se desarrolla bajo el signo de la identidad y la unidad. La jerarquía del ser se eleva de acuerdo con lo común y lo universal. La multiplicidad y la variedad corresponden al nivel más inferior por reflejar lo inestable y lo cambiante; son la manifestación de la materia y, por tanto, se oponen a las formas eternas y están próximos a la nada. La variedad tiene que ver con la realidad sensible en la que, según sentencia platónica, no puede haber verdad. De ahí, que tanto la ascética filosófica como la religiosa prediquen el alejamiento del mundo, y luchen contra la curiosidad y dispersión del espíritu que lleva consigo la atención a las múltiples sensaciones.

Del mismo modo que en la tradición platónica y neoplatónica la realidad está presidida por la idea del Uno, y que la vida espiritual del hombre se representa como una ascensión y un retorno a la unidad, también el sistema de la física y la metafísica aristotélicas se despliega en torno al presupuesto de una primera sustancia y primer motor inmóvil que es la causa última de los movimientos naturales, incluidos los actos humanos del entendimiento y la voluntad.

El peso de esta tradición filosófica durante la Edad Media y su correspondiente ascética —la cual exige el desengaño de la variedad del mundo como un primer paso en el camino de perfección— se puede detectar sin dificultad en la España del siglo XVI en multitud de giros y lugares comunes, de los que son ejemplo las frases que encontramos en el prólogo de la obra *Viaje del mundo*, de Pedro Ordóñez de Ceballos: «... es mi intento (...) dar

(3) *Ibidem*, pág. 63.

(4) Cf. Augusto ARTHABER, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali*, Milano, U. Hoepli, 1952, pág. 699.

un desengaño particular de la variedad que este mundo tiene» (5). La existencia de una tradición filosófica y ascética opuesta a la variedad debería, pues, haber conducido a una cierta extrañeza cuando se vio que en los albores de la Edad Moderna la variedad comienza de pronto a adquirir en textos españoles connotaciones positivas en lugar de llevar a suponer que se trata de un pensamiento trivial e incontrovertido. Una mayor atención a la historicidad del pensamiento por parte de la filología evitaría tales apresurados juicios.

Es más, la categoría de la variedad parece especialmente apta para comprender qué es lo que cambia a nivel mental en España con la llegada de los tiempos modernos porque, necesariamente, la visión de la realidad y el mundo de la fantasía deben haberse transformado en el momento en que España deja de estar marginada en los confines del universo conocido, en el fin de la tierra, y los españoles llegan a tener una experiencia directa de diversas naciones europeas y orientales al convertirse en primera potencia mundial. Es de suponer que la imagen de la realidad en los autores españoles de esta época se amplía y se diversifica considerablemente, y que este proceso ha tenido que dejar huellas en la cultura, de las cuales poco o nada se ha preocupado una historiografía inclinada a presentar la Edad Moderna como una continuidad del mundo medieval, ya sea porque la Conquista de América se explica como una continuación de la ideología religiosa que inspiró la Reconquista de la Península contra los árabes, ya sea porque el mundo espiritual del Siglo de Oro se remite a la Prerreforma del cardenal Cisneros o a la Contrarreforma del Concilio de Trento. En ambos casos la fidelidad a la tradición, la inmutabilidad de la verdad dogmática y la obediencia a las autoridades supremas del Papa y del Emperador serán las características más sobresalientes de la manera de pensar de los españoles al inaugurarse los tiempos modernos. Frente a la modernidad del libre examen protestante o de la visión copernicana, donde la tierra y el hombre no ocupan ya el centro del universo, la vida espiritual de España en los comienzos de una nueva era es considerada inmóvil, sin rupturas con el pasado y, en definitiva, desconectada y ajena a toda innovación.

Además, respecto al Renacimiento español ha habido también una inflación de erasmismo. Todas las manifestaciones culturales que se apartan un poco de la línea oficial se achacan al erasmismo.

---

(5) M. SERRANO SANZ, *Autobiografías y memorias*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, núm. 2, Madrid, Bailly//Bailliere, s. a., pág. 276.

Erasmus influyó ciertamente en la vida religiosa (crítica al monacato y a la oración vocal), en política (paz religiosa), así como en la crítica y el gusto literario, pero no puede haber servido de guía a la reflexión filosófica que pretende asimilar intelectualmente una experiencia de la naturaleza y de la sociedad que no se deja comprender con los textos antiguos. La problemática de Erasmo es demasiado centroeuropea para poder captar el espíritu de los hombres que buscan y encuentran un mundo nuevo y unos pueblos exóticos. La categoría de erasmismo remite a unos textos, a un magisterio foráneo cuya influencia habría llenado la vida interior de los españoles del siglo XVI.

Sin embargo, el pensamiento, más que repetir doctrinas propagadas por un magisterio prestigioso, tiene la función de asimilar una situación para actuar sobre ella, y esto según una dinámica propia que le lleva a armonizar los contenidos semánticos en que apoya su propio discurso. Lo que es motivo exterior para el pensamiento no puede nunca confundirse con el nivel lógico o semántico, pero sí explica la historicidad misma del nuevo ordenamiento conceptual. Ahora bien, creer que la lectura y reproducción de textos anteriores es razón suficiente para explicar la constitución de un discurso referido a una experiencia actual significa reducir artificialmente el campo de la experiencia del autor literario al hecho de sus lecturas.

Para comprender los cambios mentales de una época determinada no basta con coleccionar, como hacen ingenuamente los diccionarios filosóficos, citas en las que explícitamente se compruebe el significado de alguna palabra. En lugar de eso, es preciso preguntarse por los presupuestos que una persona de la época tiene que hacer para pensar y actuar de una manera determinada y, también, si es posible concebir que los temas tratados en diversas ramas de las ciencias o de las artes responden a un nivel común de reflexión más profundo. Se trata, pues, de superar la división de las disciplinas históricas y de establecer relaciones y paralelismos entre la historia política y la historia de las artes, de las ciencias y de la filosofía. Por este camino tropezaremos con categorías que reflejan mejor la originalidad de una época.

La experiencia histórica del descubrimiento de tierras y culturas desconocidas, de un «mundo nuevo», se ofrece a todas luces para comprobar si este hecho afecta a las categorías mentales tradicionales. Muchas apariencias que acompañan la actitud de los descubridores nos inclinan a pensar que los primeros conquistadores apenas si fueron conscientes de la diversidad, puesto que

su reacción inmediata fue la de homologar lo nuevo a lo ya conocido. La geografía americana se nombra y describe como un reflejo de la ibérica: Nueva España, Nueva Granada, Nueva Galicia, Castilla del Oro, etc. A la nostalgia de la propia tierra se une un proceso automático de trasladar a América las costumbres alimenticias y los sistemas de producción agrícolas ya conocidos. Y no digamos nada en cuanto a la ideología. La Conquista pretende implantar en los nuevos pueblos la religión, la moral y las instituciones políticas de los cristianos españoles. A veces el lector moderno se siente defraudado al ver la incapacidad de presentar lo diverso en algunos cronistas. En la misma *Historia natural de Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo se hace continuamente hincapié en las similitudes de fauna y flora americana con la peninsular. Pero, aparte de la ineptitud de expresar la novedad, tal actitud y procedimiento de presentación se ajusta perfectamente a una filosofía interesada en estos años por reafirmar la unidad del mundo contra quienes prefieren imaginarse una pluralidad de mundos.

La misma preocupación se nota en Francisco López de Gómara cuando en las tesis iniciales de su *Historia de las Indias* deja sentado que el mundo es uno y no múltiple, que los hombres son todos iguales y que la Tierra, aunque redonda, es el centro del universo. Para él el Descubrimiento vendría a confirmar la doctrina tradicional: «La Tierra, que es el centro del mundo, según lo muestran los equinoccios, está fija, fuerte y tan recia y bien fundada sobre sí misma, que nunca fallará ni flaqueará» (6). Sin embargo, esta insistencia puede suscitar la sospecha de que no todos los hombres de la época pensaban del mismo modo. De cualquier manera, para Gómara, si lo nuevo no lleva a la consecuencia filosófica de una pluralidad de mundos, al menos impone una reflexión sobre el hecho de la variedad: «Es el mundo tan grande y hermoso, y tiene tanta diversidad de cosas tan diferentes unas de otras, que pone admiración a quien lo piensa y contempla» (7).

Las relaciones que llegan de América hablan de cosas absolutamente inesperadas, de paisajes, plantas y animales exóticos que excitan la fantasía de los europeos, modificando su cosmología y la misma idea de la humanidad. Características meramente externas como el diferente color de la piel provocan en López de Gómara reacciones positivas acerca de la diversidad: «Una de las mara-

---

(6) *Historiadores primitivos de Indias*, Biblioteca de Autores Españoles 22, Madrid, 1946, pág. 158.

(7) *Ibidem*, pág. 157.

villas que Dios usó en la composición del hombre es el color; así pone muy grande admiración y gana de contemplarlo (...). Cuanto es de maravillar por estos colores tan diferentes, tanto es de considerar cómo se van diferenciando unos de otros, casi por grados (...), bien que no sabemos por qué Dios así lo ordenó y diferenció, mas de pensar que mostrar su omnipotencia y sabiduría en tan diversa variedad de colores que tienen los hombres» (8).

En el terreno de las costumbres y de la organización social la diversidad que encierra, a partir del Descubrimiento, la imagen de la humanidad es aún más evidente, cosa que repercute necesariamente en el planteamiento de la evangelización, que, en aquellos tiempos, es una de las manifestaciones más decisivas de la relación entre los pueblos.

La problemática que afronta fray Bartolomé de las Casas no se agota en el sentimiento de compasión que despierta en él la suerte de los indios injuriados y esclavizados por la codicia de los cristianos. Aparte de alzar la voz para llamar la atención sobre la 'destrucción' que se había llevado a cabo en las islas del Caribe y en Tierra Firme, Las Casas se plantea también la cuestión de cómo se puede y se debe tener en cuenta la diversidad cultural. Su idea de la evangelización y del futuro de los indios, aunque contenga muchos elementos teocráticos heredados de la Edad Media, también se puede entender como un intento de renuncia a uniformar y homologar sus costumbres civiles y religiosas a las ya existentes en la sociedad cristiana europea. En contra del modelo de la cultura griega y romana, revitalizado en Europa por el movimiento humanista, Las Casas defiende la superioridad de muchos valores humanos del indio americano. En su tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (9) observa que los indios, aun siendo evidentemente individuos de la especie humana y no salvajes equiparables a animales, son diferentes a los otros hombres conocidos en algo tan esencial como son las facultades intelectivas. Las ceremonias religiosas, las estructuras políticas y sociales, lo mismo que las manifestaciones artísticas demuestran que nacen de una sensibilidad y una imaginativa distinta de la de los europeos. Intentar cristianizarlos mediante un convencimiento racional, de una forma voluntaria, sin violencias ni coacciones significa aceptar de principio la variedad en cuanto dada naturalmente y condenar la uniformidad que sólo se consigue por la fuerza. Según Las Casas «... algunos legisladores,

---

(8) *Ibidem*, págs. 289 ss.

(9) México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

para retraer a los hombres del mal y atraerlos al bien, incluyeron en sus leyes algunas cosas que se conforman con la diversa manera de ser de los pueblos y naciones, aunque algunas de ellas fueran frívolas y vanas» (10). Las costumbres hay que considerarlas como una segunda naturaleza en la que necesariamente tiene que manifestarse la variedad.

Explícitamente, Las Casas denuncia la violencia, más o menos camuflada bajo el pretexto de evangelización o de erradicación de la idolatría, y propone a cambio una forma de misionar basada en la suavidad. Pero, implícitamente al menos, aboga por una visión pluriforme del cristianismo de acuerdo con la diversidad natural de las culturas recién descubiertas. Es decir, sus escritos no son muestra solamente de un sentimiento humanitario, propio más bien de la mentalidad ilustrada posterior, sino la primera articulación de un discurso argumentativo a favor de la pluralidad que responde al imperativo del momento histórico caracterizado por el descubrimiento de culturas que no pueden compararse con los enemigos tradicionales del cristianismo: el judaísmo y el islamismo.

El humanista Juan Ginés de Sepúlveda, con quien Las Casas sostuvo una famosa polémica, cree justa la guerra contra los indios porque los indios pecan «contra la naturaleza» y son «por naturaleza» inferiores a los europeos y por eso destinados a ser sus esclavos. Queda claro que Ginés de Sepúlveda tiene un concepto estrecho, dogmático y ahistórico de la naturaleza humana muy a la medida de la política estatal iniciada por Isabel la Católica. Las Casas, en cambio, redacta su *Apologética historia* (11) para demostrar que, lo mismo que el mundo físico está lleno de formas variadas y sorprendentes, los hombres a través de la historia han tenido costumbres muy particulares y han desarrollado cualidades muy distintas debido en parte a que su cuerpo, receptáculo y órgano del alma, está sometido a la influencia del clima, de la calidad de la tierra, etc. El alma, por su parte, no es indiferente a los órganos del cerebro y su entendimiento está íntimamente unido a los sentidos exteriores e interiores. Todo esto le lleva a la conclusión de que la noción de alma humana —la cual es igual y, por su naturaleza espiritual específica, única para todos los hombres— se diversifica en pueblos e individuos mostrando muy diversos grados de perfección (12).

La defensa lascasiana de la variedad no tiene primeramente re-

---

(10) *Ibidem*, pág. 219.

(11) Biblioteca de Autores Españoles 105/106, Madrid, 1958.

(12) Cf. *ibidem*, capítulos XXIII-XXX.

percusiones en la antropología o en la cosmología. El contexto de sus escritos es, ante todo, político y jurídico, pero con implicaciones teóricas que atraerán la atención de las cátedras universitarias. En Salamanca, Francisco de Vitoria diserta en 1532 *Sobre las Indias recientemente descubiertas y Sobre el derecho de guerra de los españoles contra los bárbaros* (13). Su argumentación lleva consigo un cambio de la imagen ideal del orden político que, en la Edad Media, se fundaba en la autoridad suprema del Papa y del Emperador. Vitoria afirma que no se puede admitir una autoridad civil o espiritual para el mundo entero. Los pueblos tienen derecho a elegir sus propias autoridades y a regirse por sí mismos. La diferencia de fe tampoco es razón para privarles de la propiedad o para esclavizarlos. Es decir, el entendimiento entre los pueblos no se puede lograr suprimiendo simplemente las diferencias, sino que tiene que basarse en el reconocimiento de la diversidad y autodeterminación de los pueblos. El derecho de gentes, aunque suponga una naturaleza común a todos los hombres, se opone por otro lado a la posibilidad de que esta unidad se pueda encarnar en una sola autoridad positiva. Ni el Papa ni el Emperador tienen derecho a reducir a la obediencia a otros pueblos porque tengan otra religión u otras costumbres. Estableciendo el principio de que la humanidad no es otra cosa que un conjunto de pueblos y naciones autónomas que no están subordinadas a una autoridad histórica y positiva, que se justifica a sí misma por deducción a partir de la unidad de Dios, Vitoria hace plausible la necesidad de un 'derecho de gentes' independiente de cualquier instancia jerárquica unitaria.

Nuevas experiencias personales tienen lugar al margen de la reflexión académica y de los planteamientos políticos. Los hombres del siglo XVI se mueven por casi toda la tierra y viven temporalmente en medio de culturas y civilizaciones diferentes. De estas vivencias hay testimonios de españoles, y en ellas se ve cómo se pasa del dualismo de 'moros y cristianos' a una visión más compleja. Una mentalidad simplicista y maniquea divide el mundo en obra de Dios y obra del diablo, en buenos y malos: la situación normal entre ambos extremos es el combate para aniquilar al contrario. En algunos conquistadores se pone de manifiesto esta incapacidad de comprensión y atribuyen a la influencia del demonio las costumbres de los indios que chocan con su propia mentali-

---

(13) En *Obras. Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, ..., por el padre Teófilo Urdanoz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.



dad. Pero esto no es un fenómeno general. Nadie mejor que Alvar Núñez Cabeza de Vaca da muestras de tolerancia y comprensión hacia esas sociedades primitivas en las que estuvo obligado a vivir tras el naufragio de su barco. El punto de vista desde el que enjuicia la vida y las costumbres de las tribus norteamericanas no condena sino que explica hasta cierto punto las diferencias por las condiciones materiales en las que se desenvuelve su existencia. Y a su vuelta a la civilización no es todo alabanza y júbilo al encontrar a los cristianos, lo mismo que tampoco nace en él un sentimiento de desprecio hacia los «primitivos» o los «salvajes».

Sin embargo, la falta de una adecuada fundamentación ontológica de la variedad conduce a simplificaciones teológicas que tienen graves consecuencias culturales. El padre jesuita José de Acosta (1540-1600), el cual es plenamente consciente de la nueva visión física del mundo que poseen sus contemporáneos, muy superior a la de la Antigüedad, cuando llega la hora de referirse a lo distinto y diferencial de las distintas culturas cae irremisiblemente en el tópico de atribuir al demonio todo aquello que choca o resulta incomprensible a la moral cristiana. En su afán misionero contra las fuerzas de Satanás, con una táctica más o menos violenta según los casos, intentará erradicar y suprimir todo lo que ha nacido del principio del mal. Según este argumento simplicísimo el único camino posible conduce a una «conversión», a una homogeneización total y la correspondiente destrucción de monumentos, objetos y escrituras inspiradas por Satanás. El esquema del dualismo vuelve a remover del centro de atención la perspectiva de la variedad con el consiguiente efecto de intolerancia y empobrecimiento cultural.

El maniqueísmo del padre Acosta encierra, por otra parte, una implicación teórica muy curiosa. Al suponer que el demonio ha querido caricaturizar y darle un contenido diabólico a la simbología cristiana está afirmando que entre las religiones «naturales» y la cristiana existen similitudes formales que hacen posible un análisis comparado de ellas. Pero, claro es, las consecuencias intolerantes en la práctica del dualismo fueron mucho más directas que el mero aprovechamiento metódico de sus comparaciones.

La visión diversificada de la humanidad que hace posible la experiencia americana se tematiza también en la creación literaria. A imitación de la relación de los conquistadores, escribe Pedro Ordóñez de Ceballos una narración en forma autobiográfica titulada *Viaje del mundo* (14), en la que todas las aventuras no pue-

---

(14) EN M. SERRANO Y SANZ, [5], 271-460.

den ser auténticas, pero que tiene por objeto el fin didáctico de hacer concebible la variedad: «... para que el curioso en breve pueda ver la diversidad del mundo, me ha parecido con resolución hacer este tratado, donde se verán las tierras que en él hay, y juntamente algunas cosas notables de ellas» (15). El autor presupone un público ansioso por enterarse de «cosas nunca vistas ni oídas», como se dice también en el prólogo del Lazarillo. La literatura de viajes satisface esta naciente curiosidad trayendo a la fantasía del lector todo aquello que contrasta con lo cotidiano y que, de alguna manera, contradice las opiniones tenidas como evidentes en su contexto inmediato.

En los prólogos del Renacimiento se cita con frecuencia la frase de Aristóteles que afirma que todos los hombres tienden por naturaleza a ampliar sus conocimientos. El autor del *Viaje de Turquía* (16), sin embargo, relaciona esta apetencia de saber con la necesidad de abandonar una perspectiva fija e inmóvil: «Aquel insaciable y desenfrenado deseo de saber y conocer que Natura puso en todos los hombres (...) no puede mejor ejecutarse que con la peregrinación y ver tierras extrañas, considerando en cuánta angustia se encierra el ánimo y entendimiento que está siempre en un lugar sin poder extenderse a especular la infinita grandeza de este mundo» (17).

En este *Viaje de Turquía* se critica a aquellos peregrinos que viajan sin preocuparse de conocer mejor los pueblos por donde pasan. En lugar de interesarse por las lenguas, la literatura y las costumbres, sólo aprenden leyendas fantásticas relacionadas con los lugares sagrados. También se puede hallar en él una crítica al incipiente ostracismo de los políticos españoles, incapaces por falta de conocimiento directo de comprender la situación de los otros países sometidos a la corona española. Asumiendo que el autor del *Viaje a Turquía* y el doctor Laguna son una misma persona y teniendo en cuenta que éste, en una carta a Francisco Vargas, embajador del emperador en Venecia, se lamentaba de que el futuro Felipe II no mostrara más interés en conocer sus dominios y limitara sus desplazamientos a Aranjuez (18), habría que entender, irónicamente, o al menos como pura exhortación, el elogio dirigido a este mismo rey en la dedicatoria: «Conociendo, pues,

---

(15) *Ibidem*, pág. 420.

(16) Según Marcel Bataillon se trataría del médico Andrés Laguna. Cf. *Le docteur Andres Laguna auteur du Voyage en Turquie*, Paris, Librairie des Éditions espagnoles, 1958.

(17) Cristóbal DE VILLALÓN (?), *Viaje de Turquía*, Madrid, Aguilar, 1946, pág. 25.

yo, cristianísimo príncipe, el ardentísimo ánimo que Vuestra Majestad tiene de ver y entender las cosas raras del mundo con sólo celo de defender y aumentar la sancta fe católica» (19).

La rigidez e inflexibilidad, que comienzan a afirmarse en España a partir de aquellos años, están en clara oposición con las implicaciones ideológicas que lleva consigo la recomendación de viajar, como método contrapuesto al libresco y dogmático, para acercarse a la realidad. El viajero, al intentar explicarse las costumbres ajenas relativiza lo propio, se desarraiga tal vez pero adquiere una visión nueva de la verdad. Llega al convencimiento de que las costumbres buenas o razonables no son patrimonio exclusivo de una sociedad, sino que se hallan un poco repartidas por todos los grupos humanos sin que obsten las diferencias de religión.

El narrador del *Viaje de Turquía*, aun sufriendo como cautivo las consecuencias de la guerra entre turcos y cristianos, se detiene a describir la diferente política de los estados europeos en este conflicto, para demostrar que la cristiandad se halla desunida y que cada nación persigue intereses egoístas. Pronto, sin embargo, abandona el tono combativo y traza un cuadro de las costumbres de la época en la sociedad turca, en la iglesia ortodoxa griega y en los católicos mediterráneos. Lo admitido entre los cristianos no es considerado necesariamente como lo mejor y como lo que hay que defender a ultranza. Unos pueblos demuestran mayor racionalidad en las normas higiénicas, otros en la organización social, mientras que otros son más hábiles en algunas técnicas específicas. La razón se manifiesta esencialmente ecuménica, es decir, múltiple en sus formas, irreducible a una sola perspectiva y repartida por toda la humanidad. El *Viaje*, más que la historia patética de un cautiverio o de unas aventuras, es una exhortación a tomar conciencia de la pluralidad que existe en las sociedades humanas y a considerar ésta como un hecho positivo. El contacto con los más diversos individuos resulta imprescindible: «... y lo que más le hace al caso haber visto tantas diversidades de regiones, reinos, lenguajes, complexiones; conversando con cuantos letrados grandes hay de aquí a Jerusalén, que uno le daría este aviso, el otro el otro» (20). El tema lascasiano de la diversidad humana adquiere así en el *Viaje de Turquía* un contexto menos misionero y más cosmopolita.

---

(18) Cf. M. BATAILLON, [16], págs. 149-152.

(19) Cristóbal DE VALLALÓN, [17], pág. 26.

(20) *Ibidem*, págs. 396 ss.

Fernán Pérez de Oliva (1494-1531) en el *Diálogo de la dignidad del hombre* achaca la diversidad de opiniones a la debilidad del entendimiento humano: «... padece mil defectos, en los engaños que le hazen los sentidos: y también porque él de suyo no es muy cierto en el razonar y en el entender: unas vezes siente uno, y otras el mesmo siente lo contrario: siempre con duda y con temor de afirmarse en ninguna cosa. De do nace, como manifiesto vemos, tanta diversidad de opiniones de los hombres, que entre sí son diversos. Por lo qual yo muchas vezes me duelo de nuestra suerte...» (21). Sin embargo, lo que a primera vista parece causa de la 'misericordia' conduce a la perfección humana en la vida de sociedad en la que todos se apoyan mutuamente y en la que la diversidad de voluntades y gustos refleja la libertad del alma (22).

Para un escéptico como Francisco Sánchez (1552-1623), las nuevas dimensiones del mundo hacen imposible una experiencia personal de él y se está supeditado a noticias muy distintas, lo cual significa que no se puede tener ciencia en sentido tradicional. «Huc etiam spectat de pluralitate mundi quaestio, de eo quod extra coelum est, et similes. Nec hoc solum, sed et in diversis terrae partibus (quas unus et idem omnes perlustrare non potest, necessarium tamen est) propter nuper dictam rerum varietatem variae sunt hominum opiniones, nullaque scientia» (23). Ciencia y saber de la variedad se oponen. Pero la filosofía de Francisco Sánchez implica una aceptación de ese saber no científico que parte del presupuesto de una variedad infinita de hombres, de costumbres y hasta de la razón misma. Por lo cual hay que renunciar a la unidad de la ciencia: 'vera scientia libera est, et a libera mente' (24).

La ciencia se libera de las autoridades, ya que se puede demostrar que los antiguos tuvieron una visión del mundo que no concuerda con la experiencia de los hombres presentes. Un cotejo de los nuevos datos al alcance de cualquier viajero con las tesis de Platón, Aristóteles y San Agustín lo aporta ya la obra del jesuita José de Acosta (25).

Una reflexión filosófica sobre el cosmos en la que se resalta lo diverso se da simultáneamente. Primeramente, el espíritu investigador renacentista (Paracelso) se interesa por describir minuciosa-

(21) Edición preparada por M. Luisa Cerrón Puga, Madrid, Editora Nacional, 1982, pág. 85.

(22) Cf. *ibidem*, págs. 102 ss.

(23) *De multum nobili et prima universali scientia. Quod nihil scitur*, Lugduni, 1581, pág. 41.

(24) Cf. *ibidem*, pág. 13.

(25) *Historia Natural y Moral de las Indias*, Sevilla, 1590; nueva edición, Biblioteca de Autores Españoles 73, Madrid, 1954.

mente las virtudes y las formas de las cosas. Tanto en mineralogía, como en botánica, geografía y medicina domina la observación y descripción particular sobre las teorías y paradigmas científicos. Andrés Laguna (1511-1560) escribe un bello libro sobre plantas, el *Pedacio Dioscórides Anazarbeo* (26), y Miguel Servet (1511-1553) diserta sobre jarabes, edita libros de geografía y expone nuevos conocimientos anatómicos en un tratado eminentemente teológico *Christianismi restitutio* (27). Esto quiere decir que la actitud cognoscitiva que se preocupa primordialmente por lo concreto y observable, no renuncia a integrar esos datos en un sistema o en una visión cosmológica total. Servet, por ejemplo, pretende traducir al lenguaje teológico el concepto positivo de la diversidad que se desarrolla en el Renacimiento. Contra lo que se ha venido repitiendo desde antaño Servet no es un representante tardío del mono-teísmo judío o mahometano y, mucho menos, un platónico en sentido estricto. Cuando él rechaza el dogma trinitario no es para repetir la tesis de la unidad absoluta, sino para afirmar una pluralidad en Dios mismo que no tiene nada que ver con un número concreto. El «uno», que está más allá de los seres, es impensable e incognoscible para los humanos porque éstos no se lo pueden imaginar o representar de ninguna manera; y sin imagen no se concibe nada como real. De ahí que aun siendo Dios inmaterial haya que pensar en él como la presencia de una multiplicidad ilimitada. Lo cognoscible de Dios es a través de la unidad de lo múltiple, tal como se manifiesta en el microcosmos (hombre), en el macrocosmos (universo) y, más concretamente, en el entendimiento humano: Dios se concibe como una «mente omniforme», donde la totalidad de las formas existen simultáneamente como en su origen y sustento. Las formas aquí no son las notas comunes y universales, sino lo particular y concreto, la imagen visual en la que se materializa el individuo.

La manifestación de Dios se da en la riqueza de formas que encontramos en la naturaleza y por eso no tiene sentido una ascética consistente en la negación de los sentidos y en el alejamiento del mundo. Todo lo contrario, la curiosidad del observador científico por las causas mínimas, la ampliación de conocimientos por el descubridor o la actividad creadora del artista hallan en este planteamiento una justificación teológica, puesto que lo mismo que para la naturaleza vale que su belleza está en la diversidad,

---

(26) Anvers, 1555.

(27) Vienne, 1553; reproducción fotomecánica de la edición de 1790, Frankfurt a. M., Minerva GmbH, 1966.

también la definición de Dios consiste en su omniformidad. Mientras más se amplía y profundiza en la diversidad, mayor es la proximidad a la 'mente omniforme'.

Servet pagó con su vida el adentrarse en los vericuetos de esta peligrosa teología. Pero la cuestión de la época, el dar razón de la diversidad en general y de los hombres entre sí en particular, siguió preocupando a otros médicos-filósofos. Juan Huarte de San Juan opina que la filosofía natural anterior a él no se ha ocupado convenientemente del tema. En los añadidos a la edición de Baeza (1594) de su *Examen de ingenios* encontramos en el proemio al lector las siguientes reflexiones: «Una duda me ha traído fatigado el ingenio muchos días ha (...). Y es de dónde puede nacer que, siendo todos los hombres de una especie indivisible, y las potencias del ánima racional —memoria, entendimiento y voluntad— de igual perfección en todos, y lo que más aumenta la dificultad, que siendo el entendimiento potencia espiritual y apartada de los órganos del cuerpo, con todo eso vemos por experiencia que, si mil hombres se juntan para juzgar y dar su parecer sobre una misma dificultad, cada uno hace un juicio diferente y particular (...) (...) Ningún filósofo antiguo ni moderno, que yo haya visto, ha tocado esta dificultad, asombrados, a mi ver, de su gran oscuridad (...). Por donde me fue forzado echar el discurso a volar y aprovecharme de la invención, como en otras dificultades mayores que no han tenido primer movedor (...). Y discurrendo, hallé por mi cuenta que en la compostura particular de los hombres hay una causa natural que involuntariamente los inclina a diversos pareceres...» (28).

Por muy evidente y primordial que pueda parecer el plantearse la diversidad de pareceres, lo cierto es que, exceptuando el nominalismo político medieval, el aristotelismo escolástico se inclinaba por el sistema de los conceptos y definiciones universales, y se mostraba incapaz de dar razón de la individualidad. Comprendiendo además el proceso cognoscitivo como un proceso desde lo material-sensible a lo espiritual de las ideas universales, se había visto obligado a admitir un solo entendimiento agente para toda la humanidad e incluso un solo entendimiento posible, tesis ya sostenidas por Alejandro de Afrodisias y Averroes, pero que la universidad de Padua las vuelve a actualizar en la Europa del Renacimiento. Y, puesto que única y común es la luz y la capa-

---

(28) Juan HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, edición preparada por Esteban Torre, Madrid, Editora Nacional, 1976, páginas 418 ss.

cidad sensitiva que permite a los hombres alzarse al conocimiento de las cosas universales, queda sin explicar el hecho experimental de que los hombres llegan a diversas conclusiones en las ciencias y alcanzan diversos grados de conocimiento de acuerdo con las distintas aptitudes que demuestran para ellas. En suma, que no se puede hablar de «una» ciencia abstracta común para todos —las matemáticas no se tienen todavía por el fundamento último de la naturaleza—, sino que, desde una perspectiva individual, el conocimiento siempre es diferente.

Mientras que Las Casas remitía la variedad de los hombres y sus costumbres a la constitución corporal influida a su vez por el medio físico, Huarte habla ya de una diversidad en los 'ingenios' dentro de cualquier grupo humano. A él no le interesa describir el conocimiento como una actividad supraindividual, que objetivamente tiene que ser igual para todos los hombres, sino en cuanto que es producto de una actividad similar a la creación artística. Se fija en lo que el conocimiento tiene de producción y no de reproducción, y por eso tiene siempre una marca individual, determinada por el predominio de la memoria, de la imaginativa o de otra facultad.

Una ciencia que se pone como objetivo explicar las diferencias, en lugar de repetir las propiedades comunes a la especie humana, abre perspectivas nuevas. Huarte, concretamente, resalta las consecuencias que se deben sacar para la pedagogía. Su psicología descriptiva tiene una finalidad eminentemente práctica: la de encaminar a los jóvenes a una elección de oficios en consonancia con el carácter de su ingenio, pero este planteamiento utilitario sólo tiene sentido a partir de un cambio del interés cognoscitivo que posibilite una concepción espiritual y racional bajo el signo de la individualidad.

Una explicación metafísica de la prioridad de lo concreto sobre lo universal, y sobre todo de cómo comprender la diferencia entre dos individuos de la especie humana, es el problema al que Francisco Suárez (1548-1617) dedica la «Quinta disputation metafísica» (29). Con su tesis del principio de individuación no nos hallamos ante una resurrección del nominalismo medieval. La problemática de Suárez es esencialmente «antropológica», de acuerdo con las preocupaciones del Renacimiento, y no óptica. El intenta más bien superar la aporía en que habían desembocado las escuelas

---

(29) Cf. *Über die Individualität und das Individuationsprinzip*, ed. y trad. por Rainer Specht, Philosophische Bibliothek, t. 294 a, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976.

medievales a la hora de comprender la individualidad de las almas humanas.

Sin embargo, la solución que nos ofrece adolece de simplicismo y es una renuncia a toda explicación: el individuo es producto de un acto creador de la divinidad. Cada alma es una creación singular e independiente de la de sus progenitores, por lo que la respuesta resulta insuficiente para aclarar los hechos de experiencia, como es la generación dentro de la especie. La preocupación por la variedad es el contexto histórico en el que nace la tesis suarezaiana acerca de la existencia de un principio de individuación diferente de las esencias y sustancias universales, y explica que para salvar la individualidad de los hombres se renuncie incluso a hipótesis más de acuerdo con una visión positiva del mundo físico. Pero su vista está puesta en el mundo de las relaciones humanas, el mundo de las leyes. Gracias a su idea de una humanidad diversa puede abandonar la perspectiva de las leyes eternas y adoptar una perspectiva más individualista. La «ley natural» es para él un impulso subjetivo y un juicio actual en los hombres, y no tiene nada que ver con las leyes físicas del universo. El individuo puede oponer resistencia al tirano y el Estado es una creación de los particulares, así como el derecho internacional parte de un convenio histórico entre las naciones.

El mundo de los hombres no está ordenado previamente, sino que éstos tienen que darse así mismos unas normas jurídicas que son esencialmente históricas y resultan distintas en los diversos pueblos. Presupuesto necesario de esta construcción es comprender al hombre como un ente autónomo, cosa que los dominicos en torno a Domingo Báñez (1538-1604) apenas podían explicar al acentuar la acción del «primer motor» hasta para los movimientos voluntarios del hombre. Cualquier acción humana necesita una premoción física de Dios y esto inclina a admitir una predeterminación antes que un comportamiento libre y original en cada hombre. Suárez sigue a su compañero de orden, el jesuita Luis de Molina (1536-1600), que diseña una imagen de la voluntad humana más espontánea al afirmar que Dios sólo concurre simultáneamente a los actos humanos de los que posee conocimiento a través de una «ciencia media», la cual no implica predeterminación de las cosas futuras.

La historia de la escolástica española no lleva una evolución totalmente independiente de la historia social y de los problemas que tuvieron una resonancia especial en la conciencia de la época. Por eso, cuando Suárez quiere comprender la realidad individual



que son los hombres, detrás de esa cuestión no está inmediatamente la polémica de los nominalistas medievales, sino ese cúmulo de preocupaciones que caracteriza la coyuntura española del siglo XVI. La formulación «metafísica» del problema sí depende de la propia tradición conceptual, pero el problema reconocido en cuanto tal, vivencialmente, resulta ineludible bajo la presión de la circunstancia. Esto se demuestra por el hecho de que todas las ciencias buscan en este momento histórico dar soluciones nuevas a un mismo problema. Del mismo modo que en *Metafísica* se subraya que el principio de la individualidad no es posible explicarlo a través de la materia informe o meramente cuantificada, sino que exige una forma propia distinta de las esencias universales, también en *Moral* la conciencia del individuo adquiere una cierta autonomía frente a la norma abstracta, puesto que en el caso concreto la complejidad de la situación deja abierta una serie de posibilidades para la acción. A la hora de decidirse, el individuo puede escoger una de ellas sin necesidad de atenerse a la que en teoría se piense como más probable de ser lícita. Para el teólogo de la universidad de Salamanca, Bartolomé Medina (1527-1580), basta con que tenga alguna probabilidad de estar de acuerdo con la moral.

Admitiendo el «probabilismo» se inicia una vía para legitimar la diversificación de las conductas. La ética se hace más flexible y adecuada a la situación concreta. Esto presta una legitimación a las decisiones que se tienen que tomar en política para el bien del Imperio, y descarga la conciencia de los hombres que se benefician de la explotación nueva de las colonias. En el caso concreto, se puede encontrar una lógica adecuada que cuide de los intereses particulares. Esta casuística se desarrolla para la práctica del confesionario y, en cierto modo, la decisión acerca de la moralidad está en manos del confesor, por lo que la diversidad de conducta no corresponde totalmente a una mayor autonomía de la conciencia individual.

En un terreno aparentemente lejano de la moral, en la estética, tiene lugar durante el siglo XVI una evolución de similares características. El racionalismo del mundo clásico y medieval tendía a admitir que la belleza consistía en la proporción de las formas, de manera que podía definirse por un conjunto de reglas universalmente válidas. Para cada arte particular existían un canon y unos modelos concretos. La belleza ideal permanecía inmutable y era también única para todos los hombres y todos los tiempos.

La evolución de los géneros literarios en España a partir del

Renacimiento sigue la tendencia a complicar y mezclar las formas, en lugar de aislarlas. En la novela pastoril, verso y prosa se alternan; en los otros géneros narrativos, como el del *Quijote*, se intenta la integración de los diversos motivos en una estructura esencialmente abierta. La «comedia» es quizá el ejemplo más estudiado de dar a la obra artística un carácter en que se mezclen los niveles y las perspectivas de los personajes en escenarios cuya disparidad no obsta para que permita asumir la unidad del nuevo horizonte humano.

El hecho de que, de pronto, la belleza se convierta en sinónimo de variedad sólo es comprensible gracias a la mediación de una nueva imagen del cosmos y la naturaleza, cuya característica esencial consiste en dar razón de la infinidad de formas en continuo proceso de generación y combinación. El arte debe imitar la naturaleza y ésta es sinónimo de la riqueza de formas que componen el universo. Es lógico, pues, que el sujeto que las contempla se deleite en ellas.

Pero más interesante aún es que el Renacimiento español termina por aceptar la validez del juicio subjetivo sobre lo bello expresada mediante la idea del «gusto». Es decir, el problema en esa época no consiste en determinar las normas objetivas de lo bello en el sentido de la estética clásica, sino averiguar qué es lo que agrada al sujeto, y en esta línea forzosamente se llega a la conclusión de que los gustos son muy diferentes. Los públicos se comportan de forma diversa según tiempos, lugares o clases sociales, y son irreducibles a un denominador común. El artista de finales del siglo XVI, como por ejemplo Lope de Vega, tiene fe en el principio en que el arte debe imitar a la naturaleza incluso en lo que ésta tiene de variedad. También sabe que 'la variedad deleita'. Pero, por encima de todo pretende crear un producto adecuado al hecho manifiesto de la variedad de gustos (30).

El paso de la Edad Media a la Edad Moderna conlleva para los españoles la experiencia histórica del descubrimiento de un mundo nuevo y de un Estado supranacional. La reflexión que asimila la situación de la modernidad resalta sobre todo el hecho de la variedad dentro de la especie humana, y se preocupa de encontrar unos instrumentos intelectuales que permitan la convivencia sin reducir ésta a la uniformidad. En lugar de imaginarse una infinidad de mundos entre los que la Tierra no ocupa una

---

(30) Cf. FRANCISCO SANCHEZ-BLANCO, "Die Anfänge der Ästhetik des Geschmacks in der spanischen Renaissance", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 22 (Bonn, 1978), 202-214.

posición fija y definible —como era el caso dentro del sistema copernicano— el pensamiento español del siglo XVI prefiere concebir un universo formado por individuos diferentes en el que ninguno se halla en lugar privilegiado sobre los demás. Tanto en religión, como en política, ética o estética hay que partir de la variedad natural de opiniones, costumbres e inclinaciones.

Al nivel de la conciencia que lleva a la producción de textos literarios se descubre un mundo espiritual diferente que convive con el que se puso por meta el oro americano, o la unidad dogmática al precio que fuese; un mundo cuya preocupación fundamental fue la comprensión y el respeto de la pluralidad y que contrastó claramente con la visión inquisitorial de la sociedad que acabaría imponiéndose como forma de cultura oficial y siendo aceptada como única realidad por la historiografía tradicionalista.