



## Bartolomé de las Casas, entre fe y culpabilidad\*

### Bartolomé de las Casas, Between Faith and Guilt

Luis Fernando Abello Rayo<sup>‡</sup>

Universidad del Tolima – Colombia

DOI: <https://doi.org/10.33975/disuq.vol13n2.1416>

Φ

#### Resumen

El siguiente escrito pretende demostrar que, dentro de las descripciones en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, se concibe una culpabilidad por parte del fraile, por lo que en su escrito pretende realizar una omisión de la misma. Para ello, se intenta demostrar que en el pensamiento en de las Casas, conlleva una determinación ética para no evadir su responsabilidad en los hechos de barbarie. Esto implica conferirle un carácter importante a la relación como testigo y “cómplice” de las particularidades que se relatan en sus escritos. De esta manera, el presente texto se divide en tres partes. La primera, vinculará la relación de la ética y la fe como móvil para rechazar los actos violentos. En la segunda, la oposición de las Casas a la existencia de cultos opuesto al bien, junto con relación del cuerpo como manera de exclusión hacia el otro a través de la deshumanización y el tercero, el dilema de *culpa metafísica*, en la cual de las Casas tiene una responsabilidad por el hecho de no evitar tales situaciones de barbarie.

**Palabras clave:** barbarie, culpa metafísica, ética, fe.

---

\* **Recibido:** enero 7 de 2024. **Aceptado:** abril 2 de 2024.

‡ **Contacto:** [abellorayoluisfernando@gmail.com](mailto:abellorayoluisfernando@gmail.com)

### Abstract

The following writing aims to demonstrate that, within the descriptions in Very Brief Report of the destruction of the Indies, guilt is conceived on the part of the fragile, which is why in his writing he intends to make an omission of the same. To do this, we try to demonstrate that De las Casas' thinking entails an ethical determination not to evade his responsibility for barbaric acts. This implies giving an important character to the relationship as a witness and “accomplice” of the particularities that are related in their writings. In this way, the present text is divided into three parts. The first will link the relationship between ethics and faith as a motive to reject violent acts. In the second, the opposition De las Casas to the existence of cults opposed to moral good, together with the relationship of the body as a way of exclusion towards the other through dehumanization and the third, the dilemma of metaphysical guilt, in which De las Casas has a responsibility for not avoiding barbaric situations.

**Keywords:** Barbarism, Metaphysic Guilt, Ethics, Faith.

**Cómo citar este artículo:** Abello Rayo, L. F. (2024). Bartolomé de las Casas, entre fe y culpabilidad. *Revista Disertaciones*, 13(2), 111–131. <https://doi.org/10.33975/disuq.vol13n2.1416>



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

## Introducción

Para Paul S. Vickery, de las Casas es considerado un profeta de su tiempo a modo bíblico, debido a que referenció la tortura en un nuevo reino español. En ello, el fraile buscaba redimir las almas y los cuerpos de los nativos (2000 90). Este concepto de profeta va a desempeñar un papel fundamental para determinar las intenciones del fraile, pues especifica las verdaderas intenciones de Dios junto con la relación con un nuevo mundo. De hecho, todo acto de violencia es desagradable con Dios y su creación, por lo tanto, el debate es doble: salvar las almas de los indígenas, y por otro, condenar a los victimarios.

En este sentido, de las Casas no solo denuncia lo acontecido en el nuevo Mundo, sino que envía un mensaje a su monarca para evitar tales eventos en futuras expediciones. En otras palabras, los hechos ocurridos en las Indias pueden volver a ocurrir si no se atiende a la palabra de Dios (de las Casas 2006 97). Bajo esta perspectiva, de las Casas es un profeta del Nuevo Mundo debido a su constante estudio de esta parte continental, lo que hace que el fraile manifieste no solo una repulsión por tales eventos, sino que considere que los sujetos son imputables por sus barbaries.

## La razón indígena

El pensamiento en De las Casas, no puede delimitarse por orden cronológico. La interacción entre sus obras son el resultado de reflexiones continuas y que no debe corresponder un cambio de perspectiva moral frente a las naciones indígenas. Por ejemplo, casi una década después escribe *Apologética Historia Sumaria*, donde elabora detalladamente, de manera antropológica, geográfica y cultural los diferentes pueblos americanos. En este texto, va ligado a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, por el hecho que en el primero, va a confirmar que, a través de lo cultural, dichas poblaciones deben considerarse como racionales, pues se ha conocido que hayan

invadido otros pueblo o atentado como lo ha realizado occidente (1967 665). De las Casas parte su razón a través de comparaciones con otras culturas, para aclarar y demostrar las injusticias que se han cometido contra dichas poblaciones. A decir, de las Casas menciona:

Luego estas indianas gentes mostraron en la elección de los dioses ser más que los griegos y romanos racionales, y de más honestidad. Y puédese formar para la prueba el ello a questa razón: aquella nación parece mostrar ser o haber sido de más buen juicio de razón y más prudente y honesta, que mejor concepto y estimación tiene de aquello que tienen por Dios (de las Casas 1967 666).

Esta analogía con otras culturas de las Casas no solo la usa para determinar una diferencia entre los saberes culturales y de culto a los dioses, sino para demostrar que los habitantes de las Indias tienen una responsabilidad con la razón en cuanto al reconocimiento del otro ubicando sus límites racionales. Para ello, el fraile los exime en cuando la adoración de dioses pagamos, pues entiende que no han conocido el lenguaje de la verdadera religión. Por lo tanto, como determina dichas afirmaciones en el libro *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1975) el único modo de enseñarles la verdadera religión debe hacerse por medio de una persuasión razonable (65).

Esta persuasión es un acto de entendimiento, pues la verdadera razón sobre los motivos divinos se encuentra dotada en Dios puro y creador de todas las cosas. Para que los indios conozcan la verdad debe persuadirse por medio de razones de autoridad divina, pues es ella el verdadero camino para conocerla (de las Casas 1975 75).

Lo anterior nos da a entender que el pensamiento de las Casas es hegemónico a través de la reflexión filosófica; es por ello que sus textos se estructuran como una unidad de justificación frente al reconocimiento del otro como sujeto racional y por lo tanto cultural. Los criterios que el fraile pone a disposición de la Corona española se convierten en sí en una denuncia para detener las barbaridades, pues quiere evitar, por un lado, la inexistencia del indio, y por otro, la condenación del ser humano en general, pues comete acciones no convenientes para lo religioso. De las Casas percibe que las leyes en las cuales están regidas las justificaciones de invasión y tortura deben eliminarse, pues el reconocimiento del otro como sujeto racional, significa que es una criatura divina hecha por dios, por lo tanto, es un adorador “descuidado” de lo religioso. En este conjunto de

premisas, Lewis Hanke (1951) menciona que las denuncias en de las Casas demuestra una insatisfacción “porque sus obras estaban llenas de acusaciones de que el persistente maltrato y expolio de los indios por los conquistadores ponía en peligro la marea de España porque anulaba la intención del Papa” (38). Para que de las Casas criticara a los establecimientos de poder, leyó los documentos que sustentaban dicha teoría papal con la monárquica (Hanke 63); lo anterior comprueba la caracterización que tenía el fraile frente a las posiciones políticas de su contexto histórico, algo que Dussel llamo el *ego conquiro* [la naciente subjetividad violenta, conquistadora y dominadora] (Dussel en: Sotelo 2010 13). Lo anterior entra a sostenerse por lo que escribe Mario Ruiz Sotelo en su libro *Crítica de la razón imperial*. La filosofía política de Bartolomé de las Casas (2010), cuando menciona que “El propósito de la misión se convertiría en el objetivo de la vida de Las Casas. Entre la disputa de los intereses privados y los del estado español, elegiría los de los indios, víctimas en medio de ambos” (29).

## Fe política

La instrumentalización del otro es a lo que se opone de las Casas, y en ello, no puede aceptar una teoría donde naturalice la esclavitud. Bajo esta perspectiva, el enfrentamiento con Aristóteles es notable, dado que para el filósofo griego la esclavitud está dada por la naturaleza misma del don, es decir, unos nacen para ser esclavos ( $\Delta\text{ΟΥΛ}\text{ΟΣ}$ ).<sup>1</sup> Es así que, al ser un extranjero en su propia naturaleza por medio de la conceptualización del otro, naturaliza su esclavitud. En esta instrumentalización, el esclavo es una posesión animada (*1253 b 2*). A esta posición Aristóteles la conceptualiza como una posesión instrumentada de acciones, es decir, al amo le pertenece la obra labor del esclavo, no su totalidad como sujeto (*1254a 6*). Esta teoría la va a tomar (*¿mal interpretar?*) los imperios en la

---

<sup>1</sup> Dāsā- no tiene paralelos más allá del indoiranio, cf. pers. mod. dāh “sirviente”, por lo que la reconstrucción de una raíz indoeuropea no se impone. Por su parte, Mayrhofer considera que el significado “esclavo” de dāsā- es una evolución semántica secundaria a partir del significado básico de “extranjero”. En este sentido, se pueden comparar los etnónimos de la zona  $\Delta\acute{\alpha}\alpha\iota$ , Dahae y la palabra vogulia (lengua ugro-finesa) tas “extranjero”. Dentro del indo-iranio, la palabra podría estar relacionada con la raíz de dāmyati “domar, dominar” y remontar a \*dm̥sós (Jiménez Delgado 2009 218).

justificación de la esclavitud, pues son esclavos, instrumentos hasta el desvanecimiento mismo del ser. en este punto de vista, Hanke argumenta:

Las Casas peleó amargamente sobre la cuestión de si la teoría aristotélica de que algunos hombres son esclavos por naturaleza era aplicable a los indios. Como indicativo del conflicto amargo y abierto que asoló el tema, un conflicto que todavía divide a los historiadores e influye en su historia (12).

De la misma manera, Sotelo hace énfasis en la crítica que realiza de las Casas a dicha teoría aristotélica, pues para Sotelo, la interpretación del fraile es acertada pues hay una naturaleza real que es impuesta por la corona y otra tiránica que es abordada frente a la esclavitud como naturaleza (32).

Presentando lo anterior, debemos decir que la filosofía del siglo XIII constituyó una reinterpretación cristiana de las obras aristotélicas, lo cual las apreciaciones que se dan sobre el filósofo griego tienen un fundamento sobre una razón pragmática (Gilson 1976 388). Esta concepción, en la cual Francisco de Asís va a habitar y que el fraile Bartolomé de las Casas va a beber de dicha filosofía, demuestran que las bases de una verdadera fe deben involucrar el asunto religioso con una razón perceptiva. En otras palabras, la razón planteada en dicha filosofía, no es demostrar la existencia de Dios, pues por sí misma está dada por el concepto y la relación de la fe, sino que la cultivación de los buenos hábitos, como establece Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (1094). Hacen parte de una buena virtud consigo mismo.

En esta medida, perseguir una elección virtuosa es defender un estilo de vida que implica una postura crítica con su tiempo. Ello corresponde a una toma de decisiones racionales que en definitiva debe dar ejemplo. Bajo esta perspectiva, la moral desde el punto de vista franciscano tiene unas determinaciones. La primera se refiere a el acto moral en sí mismo que depende de la bondad del agente.

Dado este punto fundamental, este acto exige unas condiciones objetivas para ser catalogado como un acto propio de bondad; a decir de ello, “Una acción es éticamente buena cuando la intención del sujeto es buena y se orienta hacia un bien verdadero que tenga razón de fin. En esta medida, no basta, pues, una actitud puramente subjetiva para

que una acción sea buena” (Merino 1993 98). Estas virtudes desempeñan un papel fundamental dado que están hiladas al acto en sí, pues debe ser coherentes o consuetudinarias, porque consiguen la costumbre con la reiteración de los actos (Merino 1993 97).

Bajo estas determinaciones, Ángela Uribe Botero, analizando el papel ético y moral en relación con la escritura en de las Casas, analiza el concepto aristotélico *akrasia*, el cual está relacionado con el bien moral de cada individuo y en su relación con el Estado. Para la filósofa, *akrasia* (incontinencia), expresa una condición de agentes que están dominados por pasiones estrechamente fuertes (2009 66).

De esta manera, los conquistadores que llegaron a las tierras del continente americano estaban influenciados por sus apetitos bajos que para de las Casas pertenecen a una falta de virtud y su alejamiento de lo racional. De hecho, para de las Casas, los españoles eran hombres racionales y por gracia de dichas pasiones han desviado su racionalidad por crueldad (de las Casas 16). De lo anterior, el desvío educativo que impresiona al fraile español es el alejamiento ético y educativo de sus actuaciones (Aristóteles *1179b30*). Pero también, como un asunto de ignorancia (Aristóteles *1110b30*). Dichas características de los conquistadores y que son visibles en el texto en de las Casas, sostienen un argumento filosófico que el fraile no puede evadir, por ello no puede aceptar las actuaciones que percibe en los españoles en contra de los habitantes de las Indias.

En conjunto, la filosofía aristotélica que bebe de las Casas, como también Asís, no puede excluirse de los designios bíblicos, en el cual la vida simple es fundamental para el buen vivir (Romanos 12:1), sin embargo, con la idea propia de la moral franciscana, se separa de unos planteamientos de un absolutismo racional que se comporta con una exclusión del acto en sí. Se puede decir que la fuente filosófica proviene de Aristóteles, pero Francisco de Asís busca un modelo de fe propio en las buenas costumbres en su totalidad: el acto ejemplarizante frente a barbaridades no puede concebirse.

Dentro de las páginas de este texto *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (2006), no bastan los adjetivos que son dado a los españoles, lo cual demuestra un discurso, por momentos, subjetivo; ello hace que de las Casas tome posiciones no solo de

vía religiosa y política, sino en convencimiento de una moral que implica dilemas confusos para dicho agente. Uno de los primeros términos que se pueden ver y que advierte al lector, es el adjetivo de *inocente* (7). Con este concepto podemos adherirnos a que los indígenas eran libres de culpa, por lo que en todo el texto va a hacer relación con ello y, por consiguiente, se opone a la lógica de dicha barbaridad, o como menciona Joan-Carles Mèlich en *Lógica de la crueldad*.

## La crueldad y el otro

*La condición de posibilidad de la moral  
pasa por trazar esta distinción, esta clasificación,  
entre los seres que sufren, entre los que merecen  
sufrir y los que no, y enseña a los jóvenes que tutela a ser inmunes  
al sufrimiento de otros, los que para ella son extraños, aquellos que  
tienen merecido su sufrimiento*  
Joan-Carles Mèlich

El planteamiento en de las Casas en su *Apologética*, es establecer un cuadro comparativo de la relación del hombre con sus divinidades. Para ello, hace un recorrido histórico de las culturas occidentales. En ello, menciona los dioses paganos tanto de Roma como de Egipto. En esta mención, comenta que dichos dioses han actuado bajo mandamientos equívocos en cuanto a la relación, del otro, es decir, que dictan grandes sacrificios para complacerlos (63). Esa idolatría que de las Casas observa a través de su conocimiento, es direccionada por una fundamentación de barbarie que no puede aceptarse, por lo que esas determinaciones sociales del Antiguo continente, deben considerarse contrarias a designios del verdadero Dios. A ello, de las Casas menciona que dichos rituales son producto de “Reverencia y sacrificio al que no es Dios, que llamamos idolatría, procede de la obtenebración, oscuridad, ignorancia y corrupción natural” (17). Es por ello que se opone a la crueldad española dado que mancha el nombre del único creador. Esta relación estudiada por el fraile, va a desempeñar un papel fundamental en su pensamiento, pues reconoce que ha existido la negación del otro a través de la crueldad española. Dichos



aspectos son importantes dado que no desconoce la historia misma y es por ello que su crítica en *Brevísima*, toma un aire panfletario, dado que se aparta de la justicia natural y divina.

En este mismo sentido, es innegable el holocausto que causó la Corona española en tierras americanas. La ejecución del otro para mantener el control generó varias prácticas que todavía siguen causando asombro y repudio. Bajo esta perspectiva, dicho genocidio, como lo sostiene David E. Stannard en su libro *American Holocaust* (1992), las prácticas de los Conquistadores españoles tienen una lógica de referencia en los encuentros con los nativos. Dichas ejecuciones como la horca, incineración, decapitación, entre otras, hacen parte de una condena completa hasta la muerte (62). De la misma manera, de las Casas menciona las diversas formas de tortura y asesinatos ejercidos con dicha población. En esta medida, caracterizar dichas ejecuciones y torturas a lo nativos americanos fundamentan la propuesta de barbarie que de las Casas va a denunciar desde su propia mirada y encuentro.

Para el fraile español, la vileza de tales actos se realizaba por codicia del mineral dorado, pues el incentivo económico para la Corona española era mayor que las ejecuciones. La identificación de los actos bárbaros en su *Brevísima relación*, hace que el fraile incluya una separación de lo que son humanamente (racional) y de la deshumanización de las víctimas, pues en la mirada en de las Casas, los nativos son menos que bestias (17); están condenados por el hecho mismo de existir.

Para cumplir este cometido, el silencio presionado por parte de los españoles es fundamental, pues a palabra es vehículo netamente humano, sin este, se pierde la función humana característica. Bajo esta perspectiva, la tortura crea un desencuentro comunicativo, pues el entendimiento por medio del dolor es la única vía para establecer conexión. En esta medida, Elaine Scarry menciona:

Incluso cuando los torturadores no eliminan permanentemente la voz mediante la mutilación o el asesinato, mimetizan el trabajo del dolor cortando temporalmente la voz, haciéndola suya, haciéndola pronunciar sus palabras, haciéndola gritar cuando quieren

que llore, guardar silencio cuando quieran su silencio, encendiéndolo y apagándolo, usando su sonido para abusar de aquel cuya voz es así como de otros prisioneros (1985 54).

Así mismo, de las Casas menciona dicho comportamiento desde su experiencia. Una de las torturas que se relaciona con nuestro cometido hace referencia el uso de fuego en la planta de los pies para que diera señalamiento del mineral ambicionado. Bajo este condicionamiento, el Rey señor de la isla (de las Casas 2006 19) no podía conciliar el sueño debido a lo gritos de las ejecuciones con fuego, por lo que accede “que los ahogasen” (de las Casas 2006 20).

Ahora bien, estas *figuras de los monstruosos* no solo evidencian las formas de los actos de tortura, sino que se trabajan bajo tres significados usados por Joan-Carles Mèlich en su libro *Lógica de la crueldad* (2014). En este, el autor establece tres conceptos fundamentales para identificar el procedes de los perpetuadores. *el extraño, el intruso y el perverso*, son categorías morales que se activan cuando existe una confrontación frente a posturas morales. Estos conceptos delimitan el avance dialéctico entre los agentes, pues constituyen la otra cara de categorías moralmente válidas de acuerdo con las perspectivas del perpetuador. Cada una de estas categorías hace su aparición cuando lo monstruoso surge. Es desde allí que son sujetas a resultados negativos para una de las partes, en este caso del habitante de las Indias.

La monstruosidad humana aparece como una condición humana-inhumana, pues rompe las leyes morales de la sociedad y las de la naturaleza (Mèlich 205). En este sentido, los Conquistadores actúan según una normatividad en la cual sus acciones son blindadas por categorías religiosas, pues la llegada a nuevas tierras se consideran adalides de una moral necesaria para *civilizar* al otro. Como contribución a lo anterior, de las Casas comprende que la expedición hacia nuevas tierras se realiza bajo una jurisdicción de rectitud y de recta razón (de las Casas 2005 8). Esta razón está ligada a la palabra bíblica que no se puede omitir, y por ello, hay un lineamiento específico en su pensamiento.

Ahora bien, esta normatividad de naturalizar la barbarie se realiza frente a lo que no se conoce, a lo extraño. Lo extraño siempre están en el margen que inquieta. Ser el otro desconocido es sinónimo de uno no igual. Lo extraño se convierte en amenaza, dada mi

normatividad prescriptiva, al ser diferente, extranjero, debe dominarse. En este sentido hay un revés del concepto con los Conquistadores y sus tropas, pues la llegada del otro se considera extraño, no obstante, los habitantes de las Indias son extranjeros en su propia tierra y en su propia piel. Se puede considerar que ello es inversamente inaceptable, “se contrapone a lo familiar” (Mèlich 208).

Es así que, o extraño no puede ser ordenado dentro de mis parámetros morales, no puede ser urbanizado ni familiarizado. Esto parece dar una respuesta frente a la incapacidad dialéctica que se puede tener frente a otro. La condición de responsabilidad que se pone en juego es aceptar sus costumbres, sus cánones religiosos y su filosofía de vida. Al no comprenderse, se interviene de manera violenta dado que no es correcto aceptar la diferencia. Esto conlleva a una dificultad: la incomodidad simbólica que es puesta en escena se considera negativa (Mèlich 209).

Ahora bien, como el revés conceptual, no se puede ejercer una dominación sin un *reconocimiento*. Este reconocimiento implica no igualar condiciones morales, sin que sirvan al favor del agente para unos propósitos específicos. Este reconocimiento se realiza dado que la lógica de la crueldad no puede ser amenazada, por ello el reconocimiento no como par, sino como un ente (Mèlich 209). Si mi estabilidad se ve amenazada por lo tanto no puede equilibrarse a condiciones morales, de ello, que uno de los aspectos relevantes de la Conquista sea reconocer, temporalmente sus condiciones para luego desecharlas. A lo anterior, de las Casas menciona

El cuarto reino es el que se llamó Jaraguá. Éste era como el meollo o medula o como la corte de toda aquella isla. Excedía en la lengua y habla ser más polida, en la policía y crianza más ordenada y compuesta [...] El rey y señor dél se llamaba Behechio. Tenía una hermana que se llamaba Anacaona. Estos dos hermanos hicieron grandes servicios a los reyes de Castilla e inmensos beneficios a los cristianos, librándolos de muchos peligros de muerte, y después de muerto el rey quedó en el reino por señora Anacaona [...] de los cuales los hizo meter en una casa de paja [...] y metidos les mandó a poner fuego y los quemaron vivos (de las Casas 28).

Los reinos a los cuales hace referencia de las Casas son las islas de Haití y República Dominicana. Dentro de estas observaciones y crónicas del fraile, se elabora lo mencionado por Mèlich sobre el *reconocimiento*, pues se reconoce un mandato externo geográfico mientras avanza una dominación y eliminación del otro; de esta manera, “Al ser administrado, lo extraño pierde su diferencia, su radical alteridad, y también, claro está, su poder amenazante” (Mèlich 210).

Dentro de estas categorías, Mèlich va a formular que lo extraño es un sinónimo de indecente, amoral, anormal, por lo tanto, como consecuencia, hay una justificación de la barbarie. El valor moral para situarse en un campo determinado debe responder por la pregunta hacia el otro, el que sufre, por lo tanto, si el otro no contiene unas cualidades específicas de reconocimiento y conducta, su imagen se aparecerá extraña. En esta idea de valoración moral, la pregunta abre la posibilidad de ser justificado desde lo extraño, así,

Para la lógica moral no toda existencia ni todo sufrimiento valen lo mismo, por eso, su pregunta no es si alguien sufre sino “¿quién sufre?”. Y es en función de la respuesta a esta pregunta que la moral pone en marcha su arsenal prescriptivo. Hay sufrimientos que no se pueden soportar, pero el sufrimiento de lo extraño estará justificado, porque es extraño, porque es indecente, porque es inmoral: *lo tiene merecido* (Mèlich 213).

Para Bartolomé de las Casas, no existe ninguna justificación para dichas matanzas, al contrario, hay una deshonra en la virtud de la fe y su filosofía, pues cada huella hecha por ellos ha dejado crueldades (de las Casas 34). Sin embargo, para los genocidas, el mandato de Dios y prestar servicio al rey es amparo de justificación. Esta justificación está en una cita que escribe de las Casas cuando en la isla de Cuba el cacique Hutuey menciona que las ejecuciones que hacen lo justifican porque “tienen un dios a quienes ellos adoran y quieren mucho y por abello de nosotros para lo adorar nos trabajan de sojuzgar y nos matan” (de las Casas 2005 36).

De lo anterior, se puede concluir que siguen una norma tanto divina como terrenal, pues las expediciones se ejecutan bajo tutela divina del Rey, como también, cada Conquistador se exime de su responsabilidad como agente de la historia, dado que la

voluntad del Rey es irrefutable. Como resultado de una normatividad civilizatoria, no hay, según el escrito en de las Casas, un problema moral sino en vista del fraile. En este sentido, la crueldad debe accionarse antes de que ponga en riesgo la moralidad, dado que ubicarla (poderla definir) o cuestionarla significa dejar en evidencia el error (Mèlich 215). En consecuencia con lo anterior, el error se asume con algo que debe estar en revisión constantemente, y que por lo tanto, las críticas frente a esta vía moral pueden caer en falacia. A este punto, Mèlich menciona:

Por ser *lógica*, tiene que blindarse a sus flaquezas, a sus puntos débiles. De ahí que la moral, aunque se presente como el reino de lo humano, como su radical plenitud, sea, en el fondo, todo lo contrario, la presencia real de lo inhumano dentro cada uno, la presencia real de lo inhumano en nuestras vidas cotidianas, en nuestras relaciones día a día, momento a momento (217).

Cuando se menta lo lógico dentro del argumento, es porque hay una vía contraargumentativa. Es por ello que todo lo concerniente a la moral y a su agente que la aplica en se deber diario debe delimitar lo correcto y su contrario. Partiendo de esta propuesta del filósofo español, podemos determinar que lo contrario a las acciones bárbaras de los españoles es un bienestar, una acción ética. El significado de estas experiencias se fortalece por su contrario, lo que hace que la cuestión moral se respalda debido a sus circunstancias. Es por ello que, el intruso debe ser aniquilado, porque es contrario a al simbolismo moral, es decir, a las representaciones desde la experiencia y el devenir de lo correcto y su contrario.

Como contribución a lo anterior, la *confesión* dice Mèlich, puede conjurar el peligro del intruso (218). Es decir, que a más y mejor confesión, y asumiendo la moralidad y la palabra como salvadora, puede evidenciar su humanidad, en pocas palabras, entre más confiese es más humano. De ello que, de las Casas en todo su texto, haga mención de la confesión no desde un punto de vista simbólico, aunque sí implícito, sino concreto debido al deseo por el mineral dorado. No se debe olvidar que la confesión se hacía por medio de tortura, lo que formula una nueva evidencia de la barbarie en los pueblos en las Indias. Dadas estas premisas, de las Casas sostiene que “La causa porque han muerto y destruido

tantas y tales y tan infinito de ánimas los cristianos han sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas” (17). De lo anterior, y de manera irónica, podemos decir con el filósofo español, que “Una vez te hayas confesado podrás dormir tranquilo” (*ibid.*).

## De la culpabilidad

*No os venguéis vosotros mismos, amados míos,  
sino dejad lugar a la ira de Dios; porque escrito está:  
Mía es la venganza, yo pagaré, dice el Señor.  
Romanos 12:19.*

La aproximación de Kant con de las Casas se puede establecer en el texto del filósofo alemán *Lecciones de ética* (1988). En este texto, la relación de la conciencia moral está establecida por el factor de juicio hacia uno mismo. Lo anterior causa ciertas consecuencias que a juicio de Kant, son perjudiciales para el ser. En ello, el filósofo alemán relaciona el pensar jesuita junto con la conciencia moral; argumenta que la conciencia natural se opone a la conciencia instruida, pues la primera no ha hecho uso de su plena razón (173). De esta manera, hacer uso de su propia conciencia para el bien, evita la mala conciencia, que en palabras de Kant es *Concientia concomitas* (174). Esta conciencia es viciada por otros factores inviables para hacer el bien, es por ello que Kant argumenta que tener una buena conciencia es revelarse contra el deber (99), es en toda medida la conciencia, un fiscal dentro de nosotros (171). A esto es lo que llega Bartolomé, pues su deber como fraile es direccionar sus buenas acciones sobre la razón, que en el caso en de las Casas, se sobreentiende como evidencia de crónica.

Ahora bien, el problema de la culpabilidad, intrínsecamente, está relacionado con el dilema sobre lo justo. En esta premisa, el otro y el reconocimiento juega un papel fundamental, debido a que quien sufre una injusticia sustituye el carácter moral del victimario. Quien sufre, puede tomar distancia frente al acto de conciencia libre y legitimar el maltrato. De ello, es bien conocida las sentencias en el diálogo *Gorgias y República*,

donde Sócrates, una vez más, se interesa en reflexionar y dilucidar sobre lo justo y lo injusto. En *Gorgias*, se afirma lo siguiente:

Cometer injusticia es más feo que sufrirla y, por tanto, más perjudicial. Puesto que la injusticia afecta al alma, es el mayor de los males y, en consecuencia, será un bien librarse de ella por medio del castigo, mientras que no sufrir éste es permanecer en la mayor desgracia (479a).

Bajo esta perspectiva, la justicia, en primera medida, no puede ejercerse debido a una consecuencia netamente individual. La afectación del alma como un gran mal, el mayor, pone, inmediatamente, una condición sobre la totalidad de su vida, dado que el alma representa, en suma medida, la totalidad del agente. El agente, en esta medida, por medio del sufrimiento cobra sentido la justicia, pues en el diálogo se puede observar que hay una preocupación por el cuidado de la conciencia y de un posible juicio frente a sus actos.

Por otro lado, *República* va a determinar que la injusticia es una mal para la sociedad, en cual que da expuesto el agente a un señalamiento por parte de la justicia y del otro; de ahí que, la justicia no se deba cometer por evitar la injusticia, sino por ser en sí misma buena (359b-360b). lo anterior es complementado por Platón con el mito de *Er*, pues este mito fundamenta una relación frente a lo que deseo y las injusticias que puedo cometer para conseguirlo (614b).

Dado lo anterior, y como lo hemos mencionado, la filosofía Medieval ha tomado y reflexionado sobre principios griegos y aristotélicos para establecer una comunicación ética consigo mismo y con el otro. A lo anterior, Aristóteles complementa las ideas socráticas y platónicas cuando menciona que “el recibir y el cometer injusticia son males ambos [...] pero es todavía peor cometerla, porque el hacer injusticia va acompañado de la maldad más completa y absoluta o casi [...] en cambio, el recibir injusticia ocurre sin maldad ni injusticia” (Aristóteles *V 1138*). Lo que agrega el filósofo de Estagira, en su *Ética a Nicómaco*, es el concepto de maldad, pues está ligado a la justicia. La maldad, entonces, viene a ser parte también del agente que recibe el castigo injusto, por lo que el

efecto frente al victimarios cambia, pues ya no solo es injusto, sino que teniendo todo un conocimiento sobre el bien decido cometer su contrario.

Dadas estas bases filosóficas, el problema de Bartolomé de las Casas frente al maltrato del otro debe tomarse como un mal nunca necesario, sino injusto. En esta medida, de las Casas comprende que existe una lucha de fuerzas injustas, pues los nativos de las tierras de las Indias “nunca [...] hicieron mal alguno” (de las Casas 2006 18). Desde esta mirada, se comprende que hay una predisposición de los Conquistadores a hacer el mal, por lo cual cometer las injusticias como en el mito de *Er* no implica un dilema moral debido a voluntades individuales.

Las descripciones del fraile en todo el texto, junto con adjetivaciones negativas hacia los Conquistadores están en todo apartado. En ello, de las Casas menciona que él no ha cometido injusticia y por ello tiene una conciencia libre de *pecado*:

solo quiero en lo de las guerras susodichas concluir con decir y afirmar que en Dios y en mi conciencia que tengo por cierto que para hacer todas las injusticias y maldades dichas y las otras que dejo y podría decir, no dieron más causa los indios ni tuvieron más culpa que podrían dar o tener (31).

El desarrollo del texto *Brevísima relación...* cumple no solo con el objetivo de denunciar las situaciones de los españoles con los nativos de las Indias, sino que hace referencia hacia unas responsabilidades implícitas dentro de la escritura del texto que de las Casas las apropia. En pocas palabras, el no poder evitar tales ejecuciones y masacres, de las Casas incurre adjetivar a los españoles como seres malignos que faltan a la fe, por lo tanto, la culpa del fraile por no poner en prácticas las enseñanzas de las Sagradas Escrituras lo definen. La idea de la culpabilidad, está anclada con la perspectiva de negligencia que Zimmerman menciona. La negligencia, argumenta, está relacionada con la culpa porque es injustificable la no acción, por ello, el comportamiento del sujeto, es una carga moral, visualiza varias acciones que debió cometer para evitar la injusticia (200-201). En esta medida, la negligencia, ajustada al derecho como de las Casas se opone a los designios de la corona, se ajusta a lo de Zimmerman, pues la cuestión de las leyes hace que la negligencia profundice dicha sensación (203), por lo tanto, el fraile se ve



interrumpida su conciencia entre la ley argumentada por Zimmerman, y oponerse a dicha ley como lo dicta Kant.

Ahora bien, para definir qué clase de culpa se encuentra en el fraile español, debemos recurrir a Karl Jaspers, quien en su texto *El problema de la culpa*, hace mención a diferentes aspectos de la culpa y sus determinaciones. En el texto encontramos tanto culpa moral como política, culpa criminal (1998 53). Dentro de estos conceptos, la culpa moral implica la propia responsabilidad de mis acciones frente a lo que he hecho. Esta culpa viene a significar dadas razones que impliquen mis nociones de justicia e injusticia, por lo que el agente cuando realiza una acción, su conciencia es la que limita no solo la acción, sino su libertad. Es de mencionar que la conciencia se refuerza con el conocimiento y las creencias, por lo que el fraile viene a ser responsable no como un accionar dentro de lo que describe, sino por una culpa generalizada.

La culpa generalizada, la cual menciona Jaspers es la *culpa metafísica*, este la define y condiciona de la siguiente manera:

hay una solidaridad entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlos, soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable de un modo que no es adecuadamente comprensible por la vía política y moral. Que yo siga viviendo una vez que han sucedido tales cosas es algo que me grava con una culpa imborrable (54).

Lo moral y lo metafísico no se contraponen, sino que constituyen bases para la otra. La actuación involuntaria del agente o voluntaria del agente tiene implicaciones para que haya una responsabilidad. Mientras en la moral, las acciones en de las Casas lo harían cómplice de tales eventos, en lo metafísico llega a un resultado más lamentable para la conciencia misma del agente, pues el debate moral se encuentra en culparse por no evitar tales sucesos y en pensar qué estrategias hubiera podido realizar para evitarlos, dado que para el fraile, los habitantes de las Indias “son tan libres como yo” (2006 53).

Para delimitar lo anterior, de las Casas entiende que el deseo de venganza está solo auspiciado para la única divinidad, como se mencionó en el epígrafe, lo cual la responsabilidad moral no hubiera sido posible, dadas dichas circunstancias. A ello, el fraile escribe: “Y los que son solamente reservados a Dios, como son los deseos de venganza, odio y rencor que podían tener aquellas gentes” (31). A lo que dice de las Casas, podemos decir que solo hay unas justificaciones de violencia que están dentro del Antiguo Testamento, por lo que cualquier otra crueldad contra el género humano no está permitida.

En de las Casas, el agente se ve arrastrado a blasfemar por medio de las acciones, pues no tener temor de Dios (54). Implica que no concibe la bienaventuranza como premio para las buenas acciones. El sometimiento de los nativos de las Indias a varias barbaridades, de las Casas los ve con reprobación desde todo punto de vista teológico, lo cual causa en sí el problema de culpa metafísica. A decir de ello, Jaspers menciona las consecuencias de dicha culpa:

La culpa metafísica tiene como consecuencia una transformación de la conciencia de sí humana ante Dios. El orgullo se quiebra. Esa autotransformación por medio de la acción interna puede conducir a un nuevo origen de vida activa, pero que comporta una imborrable conciencia de culpa en la humildad que se pone a disposición de Dios y que sumerge todo hacer en una atmósfera en la que la arrogancia se torna imposible (57).

De las Casas ve los horrores cometidos con rigor religioso, por lo que pide a que sus almas les sean salvada y conozcan a su Creador (2006 110-155). Lo anterior implica que comprende las situaciones de los nativos, por lo que el no evitar tales acciones trae las consecuencias que Jaspers ha descrito. La relación frente a Dios es de intervenir por las almas de los torturados y asesinados, el requerimiento entes las autoridades divinas son referencia de una culpabilidad metafísica, que es descrita por el fraile como un “quebrantamiento de corazón de ver aquella costa de tierra felicísima toda desierta y despoblada” (2006 112).

La decepción que sumerge a de las Casas es evidente en cuando hay súplicas en el texto por las almas de los indígenas y en hacer respetar la palabra de Dios. El fraile menciona a los españoles como insensibles y pecadores de acciones abominables (2005

35 88). Bajo estos adjetivos, se encuentra la culpa metafísica, dado que encuentra en las acciones de los Conquistadores como obras del mal, lo cual se culpa por no tener una posibilidad de salvación para tales tormentos físicos. De ahí que Bartolomé se separe de la definición nietzscheana de una fe de rebaño, pues separarse de dicha fe es invertir los valores para generar una acción que no cause una mala conciencia (Calvo Guinda 2003 190). En pocas palabras, de las Casas quiere librarse su culpabilidad metafísica, por lo tanto finaliza su texto con la necesidad de ajustar política y moralmente hacia el bien todas estas acciones para que el mandato del Rey y de Dios no puedan ser deshonrados y la comunidad española pueda seguir lo caminos justos, dado que el Rey no ha podido demostrar su juicio de castigo con los perpetradores (2006 159). Para cumplir el cometido de evadir la culpa, de las Casas traslada la responsabilidad a las leyes del reino español, pues habían hecho un voto religioso de respeto frente al otro, en la cual son “las reglas de la ley de Jesucristo, como verdaderos cristianos, y también libres de la corrupción y ensuciamiento de los tesoros robados de las Indias” (2006 157).

Con las anteriores premisas, el fraile solicita no solo un castigo ejemplar para los victimarios, sino evitar marchar el nombre de Jesucristo. Desde este punto de vista, la *cupa metafísica* no puede librarse tan fácilmente, pues la omisión dentro de las barbaridades está realizada. De las Casas como agente efectivo de dicha problemática moral, no ve otra salida hacia su dilema, solo una petición movida por la efectividad de la culpa.

## Conclusiones

La confrontación de los dos continentes ya estaba predisuelta. De las Casas asume una postura no solo teológica sino política, debido a que “el descubrimiento destas Indias fue obra maravillosa de Dios” (de las Casas 2005 26). Ello implica que la evangelización por la cual el encuentro se concedió también hay un estudio geopolítico riguroso por el fraile. En pocas palabras, de las Casas, como servidor de la Corona española, no puede evadir la

responsabilidad, pues en sus escritos existe una complicidad de una *moral metafísica* que se ha mencionado.

El problema de la culpa y de la responsabilidad frente a lo hecho ocurridos en el siglo XVI, manifiestan un efecto pasivo para de las Casas, dado que sus escritos son el resultado, también, de la historia de la barbarie. En este sentido, solo se puede atribuir la culpa metafísica a de las Casas, pues la culpa política lo debe tener la Corona española, de las Casas servía políticamente al Reino de España, eso hace que su doctrina fuera sustituida. El fraile se enfrenta así, a una paradoja en la cual sus intenciones religiosas promueven una ética aristotélica y franciscana, sin embargo, el choque con la omisión de los hechos descritos por él mismo, genera la incomprensión de una insensata evangelización. En sí, el contenido del texto del fraile, no solo demuestra su facilidad comunicativa, sino su intención de limpieza moral.

De las Casas comprende que su negligencia responde a una necesidad filosófica, pero que también se opone a esta misma conceptualización del bien. El no poder evitar las barbaries observadas hace que en sus escritos sea imperioso continuar debatiendo no solo las malas interpretaciones divinas, sino su propia conciencia moral, pues sabe que existe un vínculo entre la coerción y el deber ser.

## Referencias

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos, 2000.
- Biblia. B&H Español, 1960.
- Botero, Ángela Uribe. *Perfiles del mal en la historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Casas, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006.
- Casas, Bartolome de las. *Historia de las Indias*. Ciudad de México: Fundación Carlos Slim, S.A. 2005

- Casas, Fray Bartolomé de las Casas. *Apologética Historia Sumaria (tomo I)*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- Casas, Fray Bartolomé de las. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México D.F: Fondo de cultura económica, 1975.
- Delgado, José Miguel Jiménez. «A propósito de la etimología de ΔΟΥΛΟΣ "esclavo".» *Philologia Hispalensis* 23 (2009): 217-224.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1976.
- Guinda, Javier Calvo. «Consideraciones sobre el sentimiento de culpa.» *Scripta Fulgentina* (XIII No 25-26): 189-199.
- Hanke, Lewis. *Bartolomé de las Casas an interpretation of his life and writing*. Washington: Springer-Science+Business Media, B.V., 1951.
- Jaspers, Karl. *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Kant, Immanuel. *Lecciones de ética (tra. Roberto Aramayo, Concha Panadero)*. Barcelona: Crítica, 1988.
- Mèlich, Joan-Carles. *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder, 2014.
- Merino, José Antonio. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: Bioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Platón. *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987.
- . *República*. Madrid: Gredos, 1998.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain. The making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Sotelo, Mario Ruiz. *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. México D.F: Siglo XXI, 2010.
- Stannard, David E. *American holocaust: Columbus and the conquest of the New World*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Vickery, Paul S. «De Las Casas: Prophet of the New World». *Mediterranean Studies*, Vol. 9 (2000): 89-102. 22 de 12 de 2023.
- Zimmerman, Michael J. «Negligence and Moral Responsibility». *Noûs*, Vol. 20, No. 2 (1986): 199-218.