

LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
Y AMERICA EN LA CORRESPONDENCIA
ENTRE SEPULVEDA Y MELCHOR CANO

JAIME GONZALEZ RODRIGUEZ
Universidad Complutense de Madrid

Hay vivencias históricas que pesan sobre la conciencia de los españoles en sus relaciones con Hispanoamérica, como las crueldades que trajo consigo aparejadas la ocupación militar del territorio, los abusos de los encomenderos o la rápida aniquilación de la población indígena. En cambio, ha pasado desapercibido en España otro fenómeno más profundo, el rechazo de la cultura española, que se produjo en cuanto, por diversas razones, se soltaron en casi toda Hispanoamérica los lazos con los que España mantenía sujeto el subcontinente. Nada más desatarse en Méjico la rebeldía contra las autoridades peninsulares, los liberales mejicanos hacen de la libertad de imprenta su bandera de combate'. Octavio Paz explicó este último fenómeno diciendo que el liberalismo significaba la antítesis de la herencia cultural española².

Por otra parte, hay hechos que demuestran que los lazos culturales con la metrópoli eran fruto más de la coerción que de una adhesión libre. Nada más producirse, por ejemplo, la expulsión de los jesuitas en 1767, se despliega en Italia una proliferación de obras impresas, ejemplarmente estudiada por Miguel Batllori³, en las que se expresa un pensamiento criollo, discrepante en no pocos aspectos de la cultura transmitida por España y que hizo estallar a Campomanes en vituperios contra la propia Inquisición, a quien creía aliada de los expulsos⁴.

¹ REYES HEROLES, Jesús, *El liberalismo mexicano*, 3 vols., México-Fondo de Cultura Económica, 1974.

² PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México-Fondo de Cultura Económica, 1980.

³ BATLLORI, Miguel, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid-Gredos, 1966.

⁴ A.H.N., Consejos, Leg. 5.530-13. Queja del Inquisidor General por la acusación de Campomanes de que «en el día los tribunales de Inquisición componen el cuerpo más parcial del reino. Que tienen total conexión con los expulsos en sus máximas y doctrinas y que necesitan reformación».

Ese rechazo de la cultura española, a la que muchos hispanoamericanos identifican con el medievalismo y la negación de la modernidad, es visto, además, por el chileno José Victoriano Lastarria como característica distintiva de la presencia española en América, pues mientras los norteamericanos, por ejemplo, no rechazan la cultura inglesa, la Independencia de Hispanoamérica vino acompañada de un rechazo tan violento de la cultura española, y, en particular, de la universitaria, que hizo caer a los criollos en la trampa del extranjerismo, de la que luego tanto renegarían y de la que tanto les costaría salir.

Ahora bien, la cultura universitaria española, objeto principal del rechazo hispanoamericano, es identificada generalmente por ellos con la Escolástica, lo que constituye, sin duda, una simplificación, porque ha habido varias Escolásticas y no todas pueden considerarse, ni mucho menos, como manifestación de una cultura estancada, esclerotizada y ausente.

Pero no pretendemos aquí poner en tela de juicio el valor de ciertas afirmaciones sino sólo hacernos eco de las mismas. Con razón o sin ella, es un hecho innegable, y probablemente aún vigente en la mentalidad de muchos hispanoamericanos, que su cultura actual se ha nutrido de un rechazo histórico de la nuestra. Y para entendernos y dialogar con ellos nos conviene partir del conocimiento de esa realidad.

De esa Escolástica, con la que los hispanoamericanos siguen identificando todo lo peor de la cultura virreinal, nos queda todavía mucho por saber. Para los sociólogos del conocimiento, como Mannheim en su ya clásica obra *Ideología y utopía*, la Escolástica fue, por un lado, una ontología y una epistemología normativizadas, fruto de una sociedad cerrada en la que la libre expresión de las ideas resultaba imposible por la alianza estrecha entre la Iglesia y el Estado; y, por otro, una inhibición respecto de los problemas diarios y reales de la vida.

Si de la Sociología del Conocimiento descendemos al plano de la Historia de América, nuestro conocimiento de la Escolástica virreinal apenas va más allá de nombres de autores y listas de obras cuya significación histórica casi siempre desconocemos, oculta como está bajo voluminosos folios escritos en un, cada día más impenetrable, latín. En la historia de la historiografía acerca de esa Escolástica son contados los esfuerzos como los llevados a cabo por Juan David García Bacca⁵ por hacer un análisis filosófico de las obras de aquellos profesos-

⁵ GARCIA BACCA, Juan David, *Antología del pensamiento filosófico venezolano (siglos XVII-XVIII)*, Caracas, 1954; *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (de 1647 a 1761)*, Bogotá, 1955.

res universitarios e intentar comprender su significación histórica. Es necesario que cunda el ejemplo del profesor español y cuando tengamos un número suficiente de análisis pormenorizados de las principales obras algún día estaremos en condiciones de hablar con propiedad acerca de la Escolástica hispanoamericana. Pero tal y como van evolucionando los estudios de lenguas clásicas no será fácil encontrar a partir de ahora personas dispuestas a enfrentarse a esos infolios escritos en un lenguaje arcano y, «a priori», ajeno a la problemática de nuestros días.

Ante tan precaria situación, todo lo que nos pueda arrojar alguna luz acerca de la Escolástica que no sean las sólitas retahilas de nombres de autores y de obras debe ser acogido como útil y necesario para ir avanzando en el conocimiento de tema tan arduo.

Por otra parte, existe una corriente historiográfica que, movida acaso por afares apologéticos, ha mitificado el influjo de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica⁶. Hoy esta historiografía está siendo contestada por otra que intenta tener en cuenta el hecho diferencial para no caer en la trampa simplista de atribuir sin más a Hispanoamérica la evolución universitaria que se estaba dando en España⁷. Aquella historiografía ditirámica tiene el inconveniente, además, de no servirnos como explicación de un proceso histórico lleno de sombras y que terminó, como hemos dicho, en un sonado fracaso. Hemos de buscar, pues, hipótesis de trabajo y tentativas de explicación que nos den razón del carácter fundamental de la cultura universitaria hispanoamericana durante la dominación española.

En este contexto historiográfico adquieren una significación americana las cartas cruzadas entre el dominico Melchor Cano y el cronista del emperador Juan Ginés de Sepúlveda en 1548-49. Cuatro son las cartas en cuestión: una de Sepúlveda desde Pozoblanco del 23 de diciembre de 1548; una muy breve de Cano desde Salamanca del 25 de enero del 49 para excusarse de no poder por el momento contestar a la del humanista; la contestación prometida por Cano, del 8 de junio, también desde San Esteban; y la respuesta de Sepúlveda, del 15 de julio siguiente. En ellas late vivamente el conflicto entre un humanista de formación italiana que había vivido veintidós años en el foco de la cultura más avanzada de la época, y un representante típico de los métodos y el espíritu de la Escolástica, aunque vivificada ésta por la huella aún reciente del genial Francisco de Vitoria, quien, no obstante, no había hecho

⁶ RODRIGUEZ CRUZ, Agueda María, *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, t. I, Salamanca, 1977.

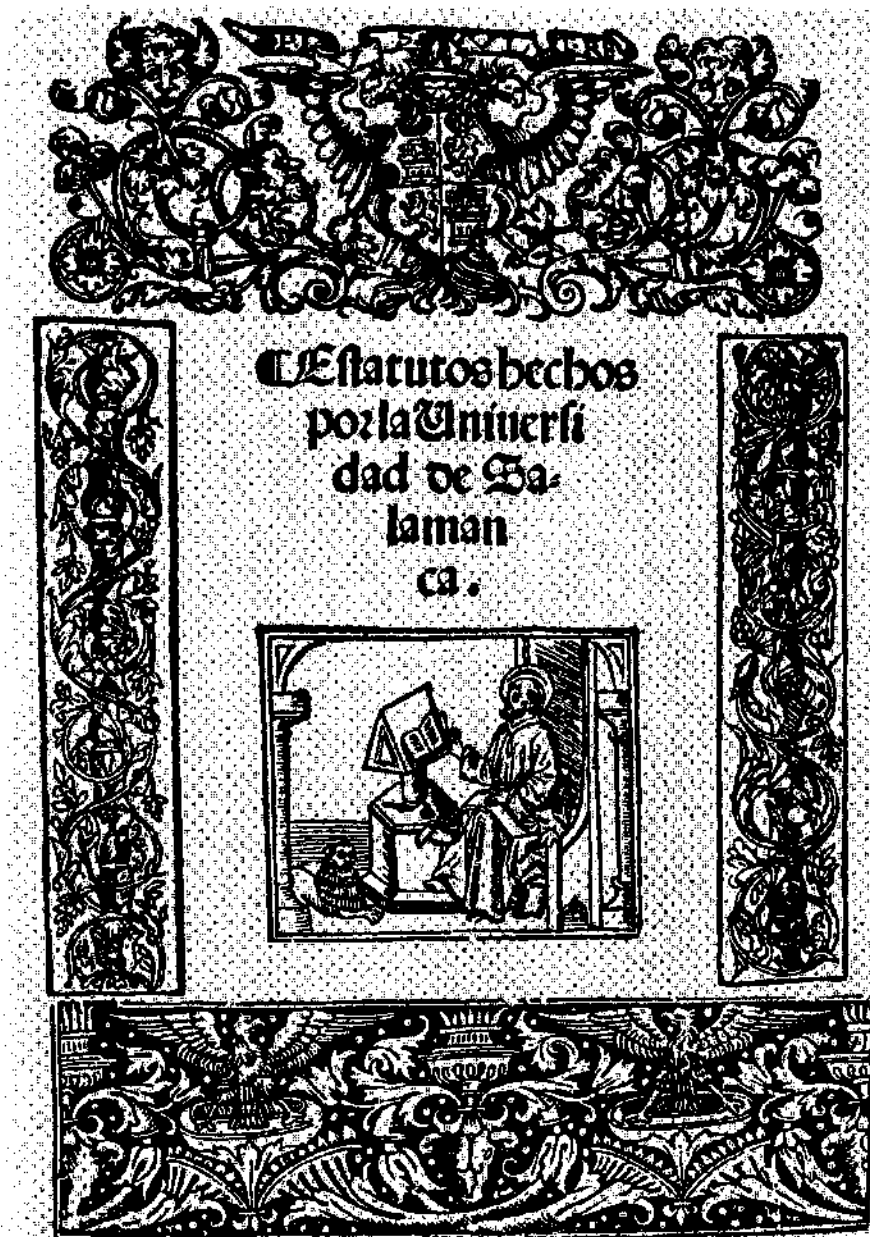
⁷ GONZALEZ GONZALEZ, Enrique, «Los primitivos estatutos y ordenanzas de la Real Universidad de México», en *Universidades españolas y americanas*, Valencia, 1987, 221.

sino desarrollar las ideas expuestas en 1518 por el italiano Tomás de Vío («el Cayetano» o gaetano)⁸. Con este cardenal colaboró Sepúlveda en Gaeta después del Saco de Roma (1528), de modo que se puede decir que el humanista conocía en su fuente y en su más alta manifestación el grupo intelectual de Salamanca. Quizá nada resuma mejor su opinión acerca del lenguaje y los métodos de la Escolástica que unas palabras suyas a su amigo, el inquisidor Martín Pérez de Oliva, referidas a una palestra literaria, como se decía en la jerga de las escuelas, celebrada en el convento de S. Pablo de Sevilla, en la que salió a relucir la polémica despertada por el Democrates alter⁹.

El testimonio de Sepúlveda tiene, además, el aliciente añadido de ser testimonio de la alteridad, de alguien que, por conocer a fondo la cultura de otro país que, por añadidura, era el de más elevada cultura de la época, disponía de un punto de referencia para enjuiciar la cultura española. Un castizo tradicional que nunca hubiese salido de su país o que lo hubiera hecho sólo de pasada difícilmente nos podía ofrecer un juicio contrastado acerca de la cultura de su país; pero Sepúlveda, el «primer nacionalista grande», como dijo Rafael Altamira, además de un ferviente nacionalismo, exacerbado por su larga ausencia de España

8 Si se quiere calibrar hasta qué punto esta afirmación es fundada lo mejor es recurrir a la célebre glosa de Gregorio López a la ley I del título XXII de la Partida II, en que el gran jurista hace un sorprendentemente lúcido resumen de la doctrina del gaetano. Dicha lucidez evidencia, sin duda, lo presentes que estaban entre los intelectuales que, como Gregorio López, estaban vinculados a la Universidad de Salamanca, las enseñanzas del célebre teólogo dominico y, en particular, sus comentarios a la IIa. IIae.: «Como dice Thomas de Vio Cardenal Cayetano en sus Comentarios a la 2a.2ae de Santo Tomás q.66, a.8, en la respuesta al primer argumento, contra los paganos que nunca fueron súbditos del Imperio Romano, habitantes de tierras en las que nunca fue predicado el Evangelio, ningún rey, ningún emperador ni la Iglesia Romana pueden declarar la guerra para ocupar sus tierras o someterlos temporalmente, pues, según él, no hay motivo de guerra justa, ya que Cristo, rey de reyes, a quien se dio toda potestad en el cielo y en la tierra, no quiso tomar posesión del mundo mediante hombres armados, sino mediante santos predicadores, a quienes envió como corderos entre lobos. Por ello ni en el Antiguo Testamento, donde había que tomar posesión mediante las armas de las tierras de los infieles, dice encontrar que fuese lícita la guerra por el hecho de tratarse de infieles, sino porque impedían el paso por sus tierras a los judíos o porque los hostigaban, como en el caso de los madianitas, o para recuperar sus bienes, concedidos por la generosidad divina. De donde concluye que pecaríamos muy gravemente si quisiéramos extender la fe cristiana por la violencia y no seríamos dueños legítimos de esos bárbaros, sino que cometeríamos un gravísimo latrocinio y quedaríamos obligados a restituir como quien desencadena una guerra injusta u ocupa injustamente la tierra de otro. Según Cayetano, hay que enviar a dichos bárbaros hombres buenos como predicadores para que, con su palabra y su ejemplo, los conviertan y no gente para oprimirlos, despojarlos, escandalizarlos, maltratarlos y, al estilo de los fariseos, hacerlos doblemente condenados» (LOPEZ, Gregorio, *Las siete Partidas del sabio rey Alfonso el nono*, Salamanca, Ed. del Bol. Ofic. del Estado, Madrid, 1974, vol. I, fol. 79, cols. 1 y 2).

⁹ «...En cuanto a lo que dices que os divertisteis bastante con los dominicos reunidos, como lo suelen hacer con frecuencia, en su convento de Córdoba, para celebrar una palestra literaria, me alegro por vosotros, que pudisteis ser espectadores de un simulacro de combate a resguardo de los disparos de una verdadera contienda» (SEPULVEDA, Juan Ginés de, Epistolario, *Opera* III, Madrid, 1780, V, IV).



Portada de los *Estatutos de la Universidad de Salamanca*, 1538.

en un país extranjero en el que se menospreciaba la cultura española, poseía una visión panorámica de la cultura europea. Las más importantes corrientes culturales del Renacimiento (el maquiavelismo, el erasmismo, el luteranismo, el averroísmo) él las había vivido de manera activa, porque desde su temprana juventud había sido siempre un intelectual comprometido, no un simple sibarita de gabinete. Cuando Lutero puso en solfa la libertad humana y la capacidad del hombre para colaborar con Dios en la brega diaria de la salvación y fue tibiamente contestado por Erasmo, Sepúlveda escribió su *De fato et libero arbitrio*, en el que, de paso, refutaba los errores de su admirado maestro Pomponazzi. Cuando Maquiavelo puso en *El príncipe* a Fernando V como modelo de monarca sin escrúpulos y planteó el problema de la compatibilidad de la moral cristiana con el ejercicio de la política y en el Colegio de S. Clemente se dudó de la compatibilidad de la milicia con la fe cristiana, escribió su obra capital, el *Democrates*; en ella, con una clara orientación tomista, expresaba su fe firme en que el mundo de la naturaleza tenía que ser compatible con el de la gracia. Toda esta labor de publicista comprometido («engagé», como decían los franceses en los años sesenta) estaba sustentada por un concienzudo trabajo de traducción y comentario de Aristóteles, que era lo que daba solidez a sus escritos polémicos. Había vivido, además, en la corte romana los problemas de la Iglesia americana. Era, pues, el intelectual pintiparado para observar con una perspectiva amplia los problemas planteados por la realidad americana.

En cuanto a Melchor Cano, no hay que olvidar que fue siempre considerado, especialmente por los ilustrados del XVIII, como un teólogo abierto y crítico y su *De locis theologicis* obra, aunque comenzada a elaborar en 1540¹⁰, muy posterior a la correspondencia que nos ocupa (fue publicada póstuma en Salamanca en 1563), libro de texto en casi todos los planes renovados de estudios en las Universidades españolas e hispanoamericanas del citado siglo¹¹. Pero el propio Cano reconoció en

10 GONZALEZ, Gabriel, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, 1987, 13. Para la biografía de Cano, v. CABALLERO, Fermín, *Conquenses ilustres, II. Vida del Ilmo. Melchor Cano*, Madrid, 1871.

11 En una censura de Fr. Bernardo Gayoso en 1775 sobre una vida de Santo Tomás de Aquino escrita por Fr. Domingo Freyre, se decía: «En fin, los censores tienen presente la notable advertencia que el insigne dominicano Melchor Cano hace a todos los theólogos en el libro undécimo *De locis* al cap. sexto sobre el cuidado con que deben leer las obras por más grandes y excelentes que sean sus autores, porque por más insignes que sean siempre son hombres y, por lo mismo, capaces de incurrir en descuidos, en halucinaciones y en errores y están sujetos a las pasiones humanas». A.H.N., Consejos, leg. 5.537-8. Recientemente Joseph Pérez ha vuelto a identificar a Cano con el Humanismo, desconociendo, sin duda, las cartas que vamos a analizar en este trabajo («Humanismo y Escolástica», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 334, Madrid, 1978, 28-29).



Juan Ginés de Sepúlveda. Oleo de la Biblioteca Colombina, Sevilla.

dicha obra las dificultades que planteaba el método escolástico, el menguado interés que despertaba en los alumnos y, precisamente por todo ello, intentó en su renovador libro buscar nuevos métodos de enseñanza¹². Hay, además, párrafos en *De locis* que son suficientemente claros acerca de los recelos del dominico respecto del Humanismo italiano y de la filosofía aristotélica¹³. En cualquier caso, el que las discrepancias de Sepúlveda con la Escolástica tuvieran por destinatario a un intelectual inquieto y preocupado por enmendar los defectos de la Escuela lo único que nos indica es que las discrepancias del humanista habrían sido mucho mayores con un escolástico rutinario y cómodamente instalado en sus métodos.

La correspondencia entre Sepúlveda y Melchor Cano que nos va a ocupar en este trabajo no fue publicada hasta que, por iniciativa del entonces director de la Real Academia de la Historia, Pedro Rodríguez Campomanes, que incluyó la traducción y comentarios a la *Política* aristotélica del humanista cordobés en el plan de estudios de la Universidad de Oviedo, no se editaron en la Imprenta Real (1780) los cuatro magníficos tomos de las *Opera* de Sepúlveda. No fueron incluidas en la edición del *Epistolario* (Salamanca, 1557) porque aún vivían los protagonistas de la polémica epistolar. Como copias de estas cartas circularon abundantemente, no es extraño que los editores académicos diesen con algunas en la Biblioteca Nacional y en la Real Academia de la Historia¹⁴.

Es indudable que Sepúlveda escribió sus dos cartas al dominico conchense por despecho hacia el principal responsable en el claustro

Por una censura de la Inquisición de 1771 confiada al dominico Fr. Manuel de San Vicente sabemos que se atribuía a Cano una obra contra los jesuitas titulada *Judicium de secta Jesuitarum* (AHN, Inquisición 4509-2), obra incluida en el libro *Crisis de la Compañía de Jesús* (Barcelona, 1902), pp. 126-168, Biblioteca Nacional de Madrid 5/8604. El censor, naturalmente, niega la justeza de la atribución de la obra, pero ésta no deja de ser una posible causa del favor de Cano entre los ilustrados. Fr. Manuel hace referencia a unas Vindictas del maestro Serri a favor de Cano, que no debe ser otro que Jacinto Serry, editor en Padua (1714) de las *Opera* de Cano.

¹² «Mientras la Escolástica estaba dirigida por quienes acostumbran a incitar a los jóvenes a una Teología de escuela, polémica, yo me esforzaba en liberarme por todos los medios de las disputas partidarias» (CANO, Melchor, *De locis theologiacis*, X, I).

¹³ «Hemos sabido que algunos italianos que dedican tanto tiempo a Aristóteles y a Averroes como el que dedican a la Biblia los que hallan en la doctrina sagrada el placer supremo; y que, en cambio, se ocupan tan poco de la fe como de los Apóstoles y Evangelistas, campeones de la Cristiandad. Así se explica que hayan surgido en Italia herejías tan pestíferas sobre la inmortalidad del alma y sobre la Providencia. Si es verdad lo que cuentan, no me extraña nada que hombres inflados de Aristóteles se aferren a sus opiniones y caigan en graves errores» (CANO, Melchor, *De locis theologiacis*, X, V, 1714, 265-266 A).

¹⁴ El expediente de la Imprenta Real con todos los detalles referentes a la publicación de las *Opera* de Sepúlveda se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, Consejos, 11276-2. El leg. 11-8046 de la Real Academia de la Historia contiene el expediente académico de la publicación de las *Opera*.

salmantino de la negación de la licencia para publicar su *Democrates alter*. Esto resta, evidentemente, cierto valor a las afirmaciones contenidas en sus cartas. Pero una de las más positivas consecuencias del lamentable incidente de la irrupción de Sepúlveda en la problemática indiana quizá sea el que se atreviese, impulsado por el resentimiento y la necesidad de poner a salvo su reputación, a enfrentarse, contra el consejo de sus mejores amigos, a una Orden tan poderosa como la dominica y al que era su más importante emporio intelectual en España. Hasta ahora sin embargo, no se había estudiado y valorado más que la vertiente política del enfrentamiento de Sepúlveda con Las Casas y los dominicos de Salamanca, descuidando la vertiente cultural de su confrontación con la Escolástica española. Por otra parte, otros pasajes de las obras del humanista demuestran que las afirmaciones contenidas en estas cartas no son exabruptos debidos al despecho, pues en sus escritos de juventud pueden encontrarse en ellas párrafos en contra de la actitud moral de quienes él llamaba «torvos maestros» («tetrici magistri») que no sabían apreciar en su justa medida el valor de lo natural y condenaban su libre disfrute¹⁵

El tema de arranque de la controversia epistolar entre el dominico y el humanista es una frase del *Democrates alter* que había descontentado particularmente a Cano hasta el punto de comentar a sus alumnos que podía por ella crear a Sepúlveda serios problemas ante el Santo Oficio: en ella se hablaba de que al recibir San Pablo una bofetada de un sayón del Sumo Sacerdote no presentó la otra mejilla sino que reprendió a su amo llamándole «pared blanqueada»¹⁶. Pero no vamos a entrar en el meollo de esta discusión teológica, porque lo que aquí nos interesa es estudiar el enfrentamiento dialéctico entre Humanismo y Escolástica.

Del Humanismo hay una bibliografía tan abultada que sería muy difícil extraer de ella, para el intento que nos ocupa ahora, una descripción de sus caracteres con la que estuviese de acuerdo al menos una buena parte de los especialistas. Hemos de contentarnos, pues, con

¹⁵ SEPULVEDA, Juan Ginés de, *Gonsalus seu de appetenda gloria* (1523), Colonia, 1602, p. 336: «Isti officiorum tetrici magistri, pietatis ac virtutum severi doctores, qui tam ieiunos, et aridos fines appetitioni nostrae prascibunt, quid cupiant ignoro».

¹⁶ «San Pablo cuando le golpearon en el rostro por orden del Príncipe de los sacerdotes, lejos de presentar la otra mejilla, llevó muy mal aquella injuria y reprendió a su autor con graves palabras. "Dios te abofeteará (le dijo), pared blanqueada (esto es, como San Agustín expone, hipócrita) tú estás sentado en el tribunal para pegarme según la ley, y contra la ley mandas abofetearme"» (SEPULVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio de Manuel García Pelayo, México (1941), 1979, p. 60.

extraer dos caracteres que todos los especialistas estarían dispuestos a admitir. Y nos parece que podrían ser éstos:

a) El Humanismo fue un paso más hacia la afirmación de los valores mundanos y seculares. Un gran escritor mejicano, Samuel Ramos, lo expresó con claridad y brillantez en su famoso *El perfil del hombre y la cultura en México*: «El Renacimiento descubrió que la obsesión de una existencia ultraterrena robaba a los hombres el cuidado y la atención por su vida real, por su existencia mundana. El Humanismo fue un movimiento espiritual para atraer al hombre del cielo a la tierra, para circunscribir su pensamiento y su acción dentro de límites reales, ajustados al alcance de sus posibilidades»¹⁷. Seguramente que esta afirmación de lo mundano, inscrita dentro de un proceso de larga duración que tiene como hitos bien conocidos el Renacimiento carolingio, la recepción del Derecho Romano en el siglo XI y el Renacimiento de los siglos XII y XIII no sería puesto en duda, con una u otra formulación, por ningún especialista.

b) En segundo lugar, como añade el propio Samuel Ramos, el Humanismo, teniendo en cuenta que casi todos los humanistas fueron profesionalmente preceptores o profesores, significó una nueva «paideia», basada en el ideal del «uomo universale», del conocimiento y afirmación del hombre en su totalidad como ser moral e histórico¹⁸. Quizá nadie sintetizó de manera tan genial estos dos caracteres del Humanismo como nuestro Juan Luis Vives al decir que el fin de la educación era preparar al educando para desenvolverse en su mundo¹⁹.

Pues bien, si entresacamos y sistematizamos los puntos de desacuerdo entre Sepúlveda y Cano tal como aparecen reseñados en las cartas que nos ocupan, advertiremos que todos ellos pueden reducirse a un conflicto relacionado con una valoración distinta de lo mundano y

¹⁷ RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), quinta edición en México-Austral, 1972, 17.

¹⁸ «Así, el Humanismo se convirtió en un sistema de educación que se impuso en todas las escuelas de Europa y perdura en nuestros días como estudio de lenguas muertas, para hacer accesible la vida que late en los escritos de la Antigüedad. Era el mundo grecolatino que se descubría en su autenticidad espiritual a través de su legado de cultura, y que se hacía inteligible directamente gracias al aprendizaje de los idiomas clásicos. No era, sin embargo, un gusto arqueológico lo que traía a las obras de Grecia y Roma, sino la presencia en ellas de su espíritu viviente de perenne actualidad, que entonces se hacía manifiesto por primera vez. En tales obras existía ya definido un sentido de la vida semejante al que en ese momento empezaba a despertar en la nueva conciencia histórica. Era ese concepto de la vida que siglos más tarde Nietzsche definía como "el sentido de la tierra"» (*op. cit.*, p. 18).

¹⁹ «FLEXIBULO.—¿Para cuál fin te envié a mí tu padre?
GRINFERANTES.—Dijo de ti que eras hombre bien criado y educado en la sabiduría, por lo cual eras bienquisto de los ciudadanos, y desea que yo, siguiendo tu ejemplo, llegue también a ser acepto del pueblo.» (VIVES, Juan Luis, *Diálogos*, «La educación», Madrid, 1959, 181).

secular; y un conflicto relacionado con dos concepciones distintas de la educación, de la «paideia». Veámoslo.

1. DISCREPANCIAS RELACIONADAS CON LA CONCEPCION MORAL

1.1. El humanista Sepúlveda defiende la pasión como valor humano positivo y compatible con la virtud frente a la moral estoica del dominico, en la que la pasión no tenía cabida.

En el transfondo de la discusión teológica entre Sepúlveda y Cano late un desacuerdo en la concepción moral. Cano no admite que se atribuya a San Pablo la pasión de la ira²⁰; Sepúlveda, antiestoico militante, considera que lo malo no es la pasión, sino la pasión incontrolada e irracional y, por tanto, nada tiene de malo atribuir al Apóstol de los Gentiles una pasión religiosa que le llevó a reprender la hipocresía del Sumo Sacerdote judío²¹. De este modo la pasión, como una manifestación más de la energía de la naturaleza, se convierte en la moral del humanista en un valor positivo y en ingrediente necesario de la virtud.

1.2. El placer y la ambición como valores positivos.

De igual modo que la pasión, el placer y la ambición, cuando son honestos, son para el humanista valores perfectamente compatibles con la virtud²². Desde muy joven persigue a Sepúlveda la convicción metafí-

²⁰ No hay en la argumentación de Cano ningún razonamiento de carácter filosófico y racional. Se limita a apelar al criterio tradicional y, en último término, a la conciencia de su oponente: «Si alguien dijese que Pablo sobrellevó la injuria con ánimo sereno y paciente no te costaría admitirlo, porque eso es lo que coincide con lo que te dicta tu conciencia» (IX, *Opera* III, Madrid, 1780, 28).

²¹ A diferencia de Cano, Sepúlveda argumenta racionalmente por qué la pasión no tiene nada que ver con la injusticia, es decir, con el mal: «Así como el mar en bonanza y tranquilidad se llama "aequum", así el ánimo, cuando está tranquilo y sedado de llama "aequus" y, por el contrario, "iniquus" cuando está alterado por la ira y el dolor, como el mar por vientos y olas que, cuando son más vehementes de lo debido, como en el mar, también en el alma desencadenan horribles tempestades. Pero si son templadas, como en el mar son buenas para navegar cómodamente, en el alma son buenas para practicar la virtud y emprender empresas con fuerza, según dicen los peripatéticos» (respuesta de Sepúlveda, VII, *op. cit.*, 45).

²² «Lo mismo sucede con el placer: el significado de esta palabra, tanto en griego como en latín, está suficientemente claro y se refiere a los placeres honestos del alma; pero cuando se aplica a ciertos cosquilleos corporales, algunos prefieren llamar a aquellos honestos placeres "alegrías del alma" en lugar de placeres, "para que, como Cicerón dice, la lengua no se mancille con palabras ambiguas". Pero los que hablan con ingenua libertad dicen en latín "voluptates" y en griego "edonás", como Aristóteles en la *Ética* por doquier. Lo que sucede, según este mismo autor, es que, por falta de término adecuado, a veces las virtudes reciben nombres de vicios, como en el caso de la ambición» (respuesta de Sepúlveda, XVI, *op. cit.*, 54).

sica de que el cristianismo no puede ser incompatible con la afirmación de los valores terrenales, y como esto lo había aprendido de la mano de Tomás de Aquino, la actitud moral de los dominicos salmanticenses se le hacía más incomprensible. En realidad, siendo tomistas tanto el escolástico como el humanista, cada uno era discípulo de un Tomás distinto. El de Sepúlveda era el que había dicho que el orden de la gracia no suprime el de la naturaleza: en esta compatibilidad entre la naturaleza y la gracia se cifraba todo el contenido de su Humanismo cristiano; para el humanista esa compatibilidad («cohaerere») era una necesidad metafísica: no puede haber contradicción entre la razón y la fe: este principio metafísicamente asumido es como el núcleo de su pensamiento y lo que le confiere una novedad y una frescura que contrasta tan ostensiblemente con el Humanismo estoico y supernaturalista común en la España del XVI. El francés Mèchoulan definió agudamente el pensamiento de Sepúlveda como una ontología de la presencia, heterodoxamente antitética de la ontología de la ausencia esencial al cristianismo, aunque acusando, al propio tiempo, de ortodoxo conservador al pensador cordobés y, por tanto, sin comprender, quizá por no ser español, la novedad y el interés de su pensamiento en el contexto hispano».

El tema moral que nos ocupa lo planteó Maquiavelo cuando escribió *El príncipe* (1513). El precepto evangélico de presentar la otra mejilla, justo el mismo problema planteado ahora en el *Democrates alter* a propósito de la ira de Pablo, convierte a la moral cristiana en norma inservible para la vida civil y, según Maquiavelo, mucho menos para el desempeño de las tareas de gobierno, para las que, según el secretario florentino, hay que recurrir a una ética cuya única norma sea el éxito y el engrandecimiento de la república. Naturalmente, el pensamiento de Sepúlveda retoma el problema planteado por el florentino pero solucionando el problema por el camino de la distinción neta entre consejos y preceptos, que algo tiene de similar con la estrategia de la doble verdad, aprendida de su maestro boloñés, Pomponazzi y con la doble moral de Maquiavelo. Desde esta perspectiva la opción de la renuncia al mundo que hacen los monjes deja de ser la meta única de la moral evangélica, para convertirse en sólo una forma, también válida, frente a Lutero, de realizar el ideal evangélico.

23 «Sepúlveda, dans son projet politique et polémique, trahit à la fois a le Stagirite et l'enseignement du Christ, mais cette trahison ne lui est pas propre. Elle signe bien plutôt les difficultés que trouve le christianisme, ontologie de l'absence, dans sa rencontre avec le monde, lorsqu'il veut lui imposer par la force un ordre politique» (MECHOULAN, Henri, *L'antihumanisme de Juan Ginés de Sepúlveda*, París, 1974, 130). «Sepúlveda, avant d'être aristotélicien, est fondamentalement un catholique orthodoxe, qui met au service de la mission impériale espagnole toutes les ressources de la théologie et de la philosophie» (*op. cit.*, 77).

Vista desde esta perspectiva, que es el núcleo de la aportación sepulvedana, adquiere su verdadera dimensión la polémica suscitada en América entre unos monjes partidarios de poner en práctica a rajatabla el ideal de la no-violencia entendido como inseparable de la moral cristiana y un clero humanista empeñado en hacer compatible el ideal cristiano con la milicia, valor secular por excelencia en una sociedad dominada por la nobleza.

2. DISCREPANCIAS RELACIONADAS CON EL IDEAL EDUCATIVO

2.1. Defensa por parte del humanista del sentido crítico y el derecho a la discrepancia mientras no se ponga en peligro la ortodoxia. Sentido crítico, pues, frente al espíritu de escuela o de facción doctrinal²⁴. En cambio Cano, que, como antes hemos visto, tenía fama de escolástico crítico, desmiente una vez más en estas cartas su fama, pues afirma taxativamente que la causa principal de la censura desfavorable a la publicación del libro de Sepúlveda fue precisamente el espíritu de escuela, es decir, la fidelidad a las enseñanzas del maestro Vitoria²⁵. Dicho espíritu conduce insensiblemente al subterfugio doctrinal y al empecinamiento acrítico, que son la muerte del diálogo, forma sincera y placentera de acceder a la verdad.

2.2. Demanda de libertad de expresión mientras la ortodoxia lo consienta.

Según Pagden, los problemas que encontró el *Democrates alter* en Salamanca y Alcalá fueron esencialmente de índole formal: Sepúlveda, en lugar de haber adoptado la forma escolástica de la «quaestio» para la expresión de su tesis, había preferido el género más literario del diálogo, que tenía para los escolásticos el inconveniente de no dejar claro cuáles eran las opiniones defendidas por el autor. Además, Sepúlveda

²⁴ «No porque uno proponga una opinión menos probable debe ser culpado de infamia. ¿Cuántas veces disiente Aristóteles de su maestro Platón? ¿Cuántas Scoto de Tomás? Incluso disiente a veces Agustín de Jerónimo y no por ello hay que decir que se equivoca ni se sintieron obligados por ello a retractarse públicamente. Pues bien, como consta que yo no he escrito nada que se aleje impiamente de la verdad católica, este asunto puede darse por resuelto y no puede presentar problemas a los doctos» (respuesta de Sepúlveda, *XIV, Opera III*, Madrid, 1780, 51).

²⁵ «Es verdad que tiempo ha escribí no sé qué sobre el referido tema, pero de ello hace tiempo que me he olvidado. Lo que en realidad ha hecho que todos considerasen tu opinión no tan cierta e indudable que no pudiese con legítimo derecho y buenas razones ser puesta en duda ha sido que poco ha Fr. Francisco de Vitoria, doctor ni desconocido ni desdeñable, disertó ampliamente sobre el mismo tema» (carta de Cano, *XIX, Opera III*, Madrid, 1780, 34).

había incurrido en excesos verbales al aplicar a los indios americanos apelativos ofensivos, como el de «homunculi», o al compararlos a los simios²⁶.

Evidentemente, si pensásemos, como Pagden, que todo fue cuestión de forma, no podríamos haber planteado siquiera el tema que ahora nos ocupa, es decir, el de las discrepancias de fondo entre escolásticos salmantenses y el humanista Sepúlveda; pero tan verdad fue que el estar redactado el *Democrates alter* en forma de diálogo le creó problemas al humanista, que éste tuvo que reordenar sus ideas para redactar una *Summa quaestionis ad bellum barbaricum* al estilo escolástico en la que ya no aparecen expresiones ofensivas para los indios²⁷. Es indudable, además, que los dominicos de Salamanca y Alcalá, para descalificar a Sepúlveda como teólogo, nunca le escatimaron malintencionadas alabanzas como literato²⁸ y hasta Las Casas, a quien Soto había reprochado el estilo literario²⁹, no tuvo empacho en llamarle escritor pulido y elegante.

Pero no hay que olvidar, frente a Pagden, las discrepancias de fondo existentes entre Cano y Sepúlveda, como hemos estado viendo; entre ellas, una más, la diferente manera de entender la función del Santo Oficio como salvaguardia de la ortodoxia. Sepúlveda, que contaba entre sus amigos a más de un inquisidor, entre ellos al inquisidor general Fernando de Valdés, manifestaba siempre un alto aprecio a la Inquisición, pero, acostumbrado a la libertad que había respirado en Italia, no dejaba de mostrar sus discrepancias acerca del modo de proceder el Santo Tribunal en España. Para él debía desterrarse el clima de miedo que rodeaba al tribunal y que tan ampliamente esgrimía Cano. Frente a ese clima de intimidación, utilizado constantemente en el ambiente intelectual español en cuanto surgían discrepancias doctrinales, proponía el humanista la defensa de una actitud sincera y abierta del escritor para estar dispuesto a corregir los errores en que pudiese

²⁶ PAGDEN, Anthony, *The fall of natural man*, Cambridge, 1982, «The rhetorician and the theologians: Juan Ginés de Sepúlveda and his dialogue *Democrates secundus*», 109-118. «I would suggest that the very allusiveness of Cano's criticism, and of Sepúlveda's own attempts to 'refute' the objections of the Salamanca doctors, makes it plain the problem lay not in what Sepúlveda 'said', but in how he chose to say it» (p. 111).

²⁷ Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 5.785, ff. 309-318.

²⁸ «Mientras tanto puedo ponderar la elocuencia y erudición de tu libro, no tu doctrina. Por lo cual, Ginés, me gustaría mucho que demostrases tu talento en otro tema más adecuado para que pudieses hacer un servicio a la piedad evangélica, porque en éste, para decirlo suavemente, nada has hecho menos que eso» (carta de Cano, XXI, *Opera*, III, Madrid, 1780, 36).

²⁹ «Y el maestro y padre fray Domingo de Soto, que haya gloria, todo lo que acaecía ver o oír de mis escriptos lo aprobaba y decía que él no sabría en las cosas de las Indias decir más que yo, sino que lo ponía por otro estilo» (*Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, V, Opúsculos, cartas y memoriales, BAE, CX, Madrid, 1958, p. 471).

haber incurrido³⁰. Para el dominico, en cambio, el escritor Sepúlveda resultaba demasiado libre y descomedido por el mero hecho de utilizar un lenguaje desacostumbrado que podía escandalizar a sus jóvenes discípulos, como cuando atribuyó a San Pablo la pasión de la ira, confundiendo así, a los ojos de Sepúlveda, la ortodoxia con la gazmoñería.

2.3. Demanda de una mayor atención a una forma literaria considerada perfectamente compatible con la solidez de la doctrina, mientras que para los escolásticos de Salamanca y Alcalá una forma demasiado literaria desdecía de la desnudez de un lenguaje que hoy llamaríamos científico.

Un aspecto de ese cuidado por la forma literaria era para Sepúlveda, como para los humanistas en general, la preferencia por el sentido usual, popular, de las palabras, para evitar el hermetismo³¹ y para no marginarse de la problemática y de la clientela secular. Sepúlveda se esfuerza, inútilmente, en hacer comprender a Cano que ha sido una constante de su carrera intelectual dedicarse a los estudios doctrinales sin abandonar por ello los estudios literarios, y no limitarse a hacer trabajos de carácter técnico (traducciones y comentarios de Aristóteles, edición crítica de fuentes bíblicas), sino comprometerse, además, en los grandes debates contemporáneos: en definitiva, ser un intelectual comprometido capaz de producir obras accesibles a una nueva clientela de personas ansiosas de hallar en los libros el deleite literario junto a la solidez doctrinal.

El Humanismo significó, sin duda, uno de los primeros pasos hacia la secularización de la cultura; gracias a él surge un grupo de hombres, no necesariamente clérigos, que comienzan a poseer un discurso que llegue al habitante de la ciudad. Suelen ser profesionalmente profesores o pedagogos, como los intelectuales del mundo clásico, y su

³⁰ «Así que, no sólo no tengo nada que temer siendo inocente, sino que, si alguna palabra o expresión ambiguas se me han escapado, espero que los jueces, sobre todo los que persiguen la herejía, pues me parece que su severidad es lo que buscas, sabrán interpretarlas adecuadamente; yo les respeto y venero singularmente, pues velan por el católico rebaño no mediante el miedo sino mediante la benevolencia y no están para causar temor a los que obran bien, como dice Pablo, sino a los que obran mal... no veo ahora qué tengo que temer ateniéndome a la doctrina de los Santos Padres y a la autoridad de la Iglesia. Por eso cada vez que lo pienso me extraña más que puedas de manera tan torpe amenazar con castigos y acusaciones a un hombre honrado y moderado como yo, que no tengo nada de pertinaz y deseo que me enmenden si hay algo equivocado en mi libro, como lo he dicho abierta y repetidamente» (primera carta de Sepúlveda, *XXII, Opera, III*, Madrid, 1780, 19).

³¹ «Si lo has leído, también te habrá chocado lo que dice Agustín: "Dios te castigará —dice Pablo— muro blanqueado. A los menos instruidos les parecerá improprio; a los entendidos, profecía del sacerdocio concedido por Dios. No es que Pablo quiera ocultar el improprio, que el sentido literal pone de manifiesto incluso a los ignorantes, sino que ese improprio encierra una profecía» (*Opera, III*, 1780, primera carta de Sepúlveda, XI, 11).

especialidad científica es la moral como actitud global del hombre ante la vida, aprendida en el estudio de las historias del mundo clásico. En la vuelta al mundo antiguo, no sólo pagano sino también cristiano (Santos Padres) encuentran un venero de ideas renovadoras, renacentistas. Pero como su clientela son señores o burgueses, necesitan un lenguaje accesible a esa clientela, un lenguaje que no los margine en el «gheto» clerical: de aquí su esfuerzo por la calidad literaria y su preferencia por el sentido usual, popular de las palabras frente al sentido etimológico, reservado a los clérigos. Este es el debate lingüístico que late en estas cartas y, una vez más, se nos muestra en ellas un Cano contradictorio, vapuleado por el humanista cuando unos años después, en el *De locis theologicis* (1563), se manifestará defensor de la renovación del lenguaje escolástico³².

2.4. Rechazo, junto del hermetismo literario, del hermetismo doctrinal, de perderse en cuestiones inútiles e inútilmente complicadas y oscuras que a nadie interesan, desenlace natural de un uso indebido de la Retórica y la Dialéctica en aquellos actos literarios «non iniucundos», de los que hablaba Sepúlveda, en los que se fraguaban los «curriculum» de los intelectuales escolásticos.

2.5. Esta artificialidad en la temática y en el lenguaje abocaba, según el humanista, a una pedagogía basada en el cumplimiento estoico del deber y, consiguientemente, a la pereza por falta de interés en el aprendizaje y, en último término, a la barbarie, es decir, a la ignorancia y zafiedad intelectual: el mismo apelativo con que Erasmo había zaherido a los monjes (no es el único caso en que el antierasmiano Sepúlveda no sabe sustraerse al influjo de Erasmo).

Se comprende el enfado de Cano, sobre todo porque sentía íntimamente que era verdad lo que, resentido y todo, decía Sepúlveda, como antes hemos apuntado³³.

2.6. Como remedio a estos males, el humanista propone una pedagogía natural basada en el placer, el placer de volver a leer en griego o en latín clásico las palabras textuales escritas por Platón o San Agustín: el placer, para nosotros hoy ya vedado, pero que se vislumbra a través del lenguaje de los humanistas, de volver a beber en sus fuentes

³² «Atque, ut invidiam eorum deprecer, qui nos aut miseros et barbaros, bonarumque litterarum expertes, aut etiam laborum alienorum invidios reprehensores calumniari possunt. Ego in linguarum cognitione plura etiam commoda ad sacras litteras intelligendas esse fateor, et id quidem peringenuè, tamtum abest ut linguarum peritiam insecter» (CANO, M., *De locis theologicis II, XIV*). Y en el artículo dedicado a Cano en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* se le identifica con el «rétour a l'érudition patristique et l'emploi d'une langue littéraire dans les sciences théologiques».

³³ En [12].

las aguas de la gran cultura después de siglos de mediación a través de los comentarios árabes o judíos traducidos a un latín macarrónico.

Corolario natural del placer, y frente al fatal encadenamiento aburrimiento y artificialidad --> deber estoico pereza --* barbarie, promete el humanista un nuevo y feliz encadenamiento: naturalidad y placer —> asiduidad hábito (virtud)³⁴.

2.7. Valoración de la filosofía pagana y, sobre todo, de Aristóteles, especialmente en materia moral, frente a las reticencias de los teólogos salmantinos hacia el Estagirita. Cano, que da la sensación más de una vez de querer nadar y guardar la ropa, proclama a veces la gran estima que deben tener los teólogos de la opinión de los grandes pensadores³⁵ y recoge la opinión de Santo Tomás de que existe una fuerte coincidencia entre el cristianismo y la filosofía aristotélica³⁶, pero en otro feroz pasaje del *De locis*, en el que parece estar acordándose del humanista cordobés, echa la culpa al exceso de aristotelismo de que surgieran en Italia desviaciones doctrinales, como las del maestro de Sepúlveda, Pomponazzi, contra la inmortalidad del alma y la Providencia³⁷. Desarrolla también en dicho libro todo un tratamiento, no exento de interés especulativo, acerca de diversos aspectos del pensamiento aristotélico imposibles de conciliar con el cristianismo, en abierta discrepancia con Tomás de Aquino, y que despeja cualquier posible duda acerca de la fama de Aristóteles en el círculo intelectual de las orillas del Tormes³⁸. En Sepúlveda, en cambio, la honda veneración por el gran filósofo refuerza la tendencia secular, mundana, de su pensamiento.

2.8. Valoración de la Historia como prueba demostrativa frente a

³⁴ «No como muchos de hoy en día que, sin haber leído siquiera el Evangelio, se las dan de teólogos porque conocen algunas cuestiones del libro de las Sentencias, mejor dicho, comentarios sobre ellas que poco o nada tienen que ver con la piedad y la vida real y se las dan también de filósofos por no sé qué sofisticas niñerías, y se tienen por expertos en Aristóteles, a quien no han visto ni por el forro. Si yo estoy por encima de ellos no sólo es porque tengo más edad sino porque he estudiado más que ellos. Vergüenza me daría decir esto si mis escritos, y especialmente el que nos ocupa, no lo pusieran de manifiesto y si no supiesen cuantos me conocen a fondo que casi no disfruto ni descanso más que estudiando» (primera carta de Sepúlveda, XVII, *Opera*, 1780, 14).

³⁵ «Está claro, si no queremos pecar de temerarios, que debemos tener en gran estima la opinión de los filósofos que destacaron por su talento sobresaliente y su pensamiento» (CANO, M., *De locis theologis*, X, IV).

³⁶ «Según Santo Tomás, existe una amplia coincidencia entre la filosofía aristotélica y el cristianismo» (*op. cit.*, X, V, 1714, 265 A).

³⁷ En [13].

³⁸ He aquí la interesante lista de teorías aristotélicas incompatibles con el cristianismo: que Dios no puede infundir sueños; que existen hechos fortuitos, ajenos a la Divina Providencia; que todo lo que nace es corruptible; que dios es un animal óptimo y perpetuo; que los astros son sustancias intelectuales dotadas de poder infinito; que los premios y castigos eternos no son más que fábulas (*op. cit.*, X, V).

la ignorancia histórica demostrada por Cano en el transcurso de las discusiones tenidas en Salamanca acerca del *Democrates alter*.

Efectivamente, Sepúlveda concede siempre un valor demostrativo especial a los hechos como manifestación de la naturaleza de las cosas y, en el caso concreto de la discusión acerca de la licitud o no del uso de la violencia en la evangelización, a la praxis constante de la Iglesia. De acuerdo con esta mentalidad, como se sabe, el humanista cordobés adujo en sus discusiones salmantinas con Cano el caso de Gennadio, exarca de Africa, que fue alabado por el papa San Gregorio por haber empleado las armas para domeñar a los bárbaros del Norte de Africa con el único objetivo de, una vez sometidos, poder evangelizarlos más fácilmente. Pues bien, refiere Sepúlveda que Cano, al oírle usar este argumento replicó diciendo que las guerras de Gennadio habían sido alabadas por el papa Gregorio porque eran contra los mahometanos³⁹. gazapo que no dice mucho de la formación histórica de quien en su obra póstuma, *De locis theologicis*, colocaría el argumento histórico entre los lugares teológicos. Una vez más, pues, esta correspondencia que analizamos nos descubre un Cano contradictorio y oscilante entre su formación tradicional y sus aspiraciones renovadoras.

Hasta aquí hemos intentado sintetizar los aspectos principales de la vertiente cultural, hasta hoy descuidada, de la polémica desatada entre los escolásticos salmantinos y Sepúlveda a propósito del *Democrates alter*. Naturalmente, la validez de estos datos para el conocimiento de la confrontación entre humanistas y escolásticos en Hispanoamérica descansa, en parte al menos, en el grado de relación de la Escolástica salmanticense con la ultramarina. Pero este argumento no nos valdría de mucho si, como hemos dicho al comienzo de este trabajo, está hoy en entredicho la tesis del trasplante sin cambios a las Américas del modelo universitario salmantino.

De poco nos serviría, pues, el análisis que hemos hecho del conflicto entre escolásticos y humanistas en España si no contásemos con textos paralelos procedentes de la realidad americana.

Ahora bien, inteligencias críticas como Carlos de Sigüenza y Góngora o Juana Inés de la Cruz expresan, un siglo después de Sepúlveda, parecido disenso con los métodos y la mentalidad de una Escolástica cada vez más esclerotizada y rígida en torno a los postulados del, por

³⁹ «Después, como yo dijese que Gennadio, exarca de Africa, había sido alabado por Gregorio, sapientísimo varón y sacerdote religiosísimo, por haber declarado muchas veces la guerra a los bárbaros impíos con la única finalidad de que, una vez sometidos, pudieran ser evangelizados, tú dijiste que Gennadio había luchado contra los mahometanos, enemigos de Cristo» (segunda carta de Sepúlveda, XXIV, *Opera III*, Madrid, 1780, 60).

otro lado, genial Tomás de Aquino. En su *Respuesta a Sor Filotea* (1691) la célebre monja novohispana celebra que su madre no le permitiese estudiar en la Universidad de México porque aprovechó más de sus lecturas personales⁴⁰ y contrapone, en la más pura tradición humanista, a los expositores del texto sagrado, que lo explican y aclaran, a los escolásticos, que lo retuercen y oscurecen⁴¹

No cabe duda, pues, que había ya antes de la Independencia una viva protesta humanista contra la Escolástica decadente, protesta que estallará en el siglo XVIII cuando en Europa, por obra del racionalismo y la Ilustración, se cree el clima adecuado para ella. Y entonces no sólo las cuestiones de fondo, como la Física trasnochada y el modo deductivo de razonar, sino hasta el estilo artificialmente alambicado y huero, serán desechados. Pero para entonces, el sentimiento criollo ya había identificado la cultura española con la Escolástica trasnochada, con el fideísmo y el oscurantismo. Y este fenómeno innegable de rechazo no por olvidado deja de estar presente hoy, querámoslo o no, en todo intento de diálogo con Hispanoamérica.

⁴⁰ «Teniendo yo después como seis o siete años, y sabiendo ya leer y escribir, con todas las otras habilidades de labores y costuras que deprenden las mujeres, oí decir que había Universidad y Escuelas en que se estudiaban las ciencias en México; y apenas lo oí cuando empecé a matar a mi madre con instantes e importunos ruegos sobre que, mudándome el traje, me enviase a México, en casa de unos deudos que tenía, para estudiar y cursar la Universidad; ella no lo quiso hacer, e hizo muy bien, pero despiqué el deseo en leer muchos libros varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni reprensiones a estorbarlo» (Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras escogidas*, Barcelona, 1979, 495).

⁴¹ «Los expositores son como la mano abierta y los escolásticos como el puño cerrado» (*op. cit.*, 500).