

# Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta y Bartolomé de Las Casas sobre la *fides implicita* de los indígenas de América

## Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta and Bartolomé de Las Casas on the *fides implicita* of the indigenous people of America

Michael Schulz  
Universidad Bonn (Alemania)  
michael.schulz@uni-bonn.de

Fecha de recepción: 28-06-22

Fecha de aceptación: 23-11-22

### Resumen

El llamado ‘descubrimiento’ del ‘Nuevo Mundo’ obligó a la teología cristiana a discutir con nueva y gran urgencia la posibilidad de salvación para personas que nunca habían oído hablar del Evangelio de Cristo<sup>1</sup>. Este artículo presenta las respuestas de dos teóricos y dos prácticos, Francisco de Vitoria y su discípulo Domingo de Soto, ambos representantes de la Escuela de Salamanca, y dos misioneros, José de Acosta y Bartolomé de Las Casas. Este escrito presenta a los cuatro autores, en este orden, para mostrar cómo la tesis tan discutida sobre el significado salvífico de la fe implícita (*fides*

---

1 Agradezco la colaboración de mi esposa Gloria Patricia Rojas-Schulz, colombiana y filósofa de formación, quien me ayudó a clarificar y exponer mejor mis ideas en español.

*implicita*) de los indígenas americanos<sup>2</sup> recibe una justificación cada vez más consistente, pero también un rechazo —aparente— decisivo en Acosta y Las Casas. Pretendo, sin embargo, desarrollar la tesis de que mientras Acosta y Las Casas tradicionalmente argumentan a favor o presuponen la necesidad salvífica de la fe explícita (*fides explicita*), ahondan en posiciones a favor de la relevancia salvífica de la fe implícita, y lo hacen —en contraste con Vitoria y Soto— de una manera muy original e innovadora basada en sus experiencias concretas en el Nuevo Mundo, de las que los teóricos Vitoria y Soto carecían. Además, se perfilan los primeros inicios de una hermenéutica intercultural, cada vez más necesaria en un mundo globalizado.

**Palabras clave:** fe implícita, fe explícita, conocimiento natural de Dios, religión, salvación de los no cristianos, indígenas de las Américas

### Abstract

The so-called ‘discovery’ of the ‘New World’ forced Christian theology to discuss with new and great urgency the possibility of salvation for people who had never heard of the Gospel of Christ. This article presents the responses of two ‘theoreticians’ and two ‘practitioners’, Francisco de Vitoria and his disciple Domingo de Soto, both representatives of the School of Salamanca, and two missionaries, José de Acosta and Bartolomé de Las Casas. This paper presents the four authors in this order to show how the much discussed thesis on the salvific significance of the implicit faith (*fides implicita*) of the American Indians receives an increasingly consistent justification, but also an —apparent— decisive rejection in Acosta and Las Casas. I intend, however, to develop the thesis that while Acosta and Las Casas traditionally argue for or presuppose the salvific necessity of explicit faith (*fides explicita*), they delve into positions in favor of the salvific relevance of implicit faith, and do so —in contrast to Vitoria and Soto— in a very original and innovative way based on their concrete experiences in the New World, which the theorists Vitoria and Soto lacked. Moreover, they outline the first beginnings of an intercultural hermeneutics, increasingly necessary in a globalized world.

**Keywords:** implicit faith, explicit faith, natural knowledge of God, religion, salvation of non-Christians, indigenous peoples of the Americas

---

2 En el presente artículo utilizaré indistintamente el término ‘indio’ e ‘indígena’, reconociendo, no obstante, que en los escritos fuente siempre se hace referencia a los ‘indios’.

## 1. Introducción

«[A]n homini pervenienti ad usum rationis pateat aditus ad salutem et vitam eternam»<sup>3</sup> (¿Está abierta la puerta de la salvación y de la vida eterna a todo hombre que alcance el uso de razón?). Esta es la *quaestio principalis* (cuestión principal) con la que uno de los padres fundadores de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria (1483-1546), comienza su *relectio* de 1535<sup>4</sup>. Esta *relectio*<sup>5</sup>, que es una, se titula *De eo, ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis* (*Sobre lo que el hombre está obligado a hacer una vez que ha alcanzado el uso de la razón*). Según el editor de las *relectiones* de Vitoria, el medievalista Ulrich Horst, el título nos recuerda una herencia intelectual de la escolástica –una cuestión clásica de la discusión académica–<sup>6</sup>. No obstante, la cuestión del título se hizo más urgente en ese momento en vista de los pueblos recién descubiertos de América. Se exigieron respuestas innovadoras a la pregunta: ¿está abierto el acceso a la salvación y a la vida eterna a los pueblos del Nuevo Mundo tan pronto como hayan logrado el uso de su razón y actúen de acuerdo con ella?

En este artículo me gustaría empezar explicando la presentación del dominico Francisco de Vitoria, seguida de la de su alumno el dominico Domingo de Soto (1494-1560), dos autores ejemplares de la Escuela de Salamanca<sup>7</sup>, quienes no viajaron al Nuevo Mundo y, no obstante, abordaron los diversos problemas y cuestiones que se plantearon de manera innovadora y siempre más precisa. Igualmente pretendo mostrar cómo, en el Nuevo Mundo, el jesuita José de Acosta (1540-1600) examina críticamente las tesis de los dos dominicos e insiste en la necesidad salvadora de la fe explícita. Empero, no intenta limitar la posibilidad de la salvación escatológica de los indígenas. Por eso, el concepto

---

3 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, p. 98.

4 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, pp. 92-187.

5 Según los estatutos de la Universidad de Salamanca de 1422, los profesores debían dar conferencias a un público no solo académico sobre temas de actualidad de la vida social y eclesiástica. En estas *re-lectiones*, las *lectiones*, que primero se daban solo a los estudiantes, debían ahora resumirse y repetirse (*re-lectiones*) para el público general. Estos actos públicos no eran muy populares y no estaban exentos de riesgos. Vitoria celebró muchas *relectiones* y a través de él se generó un nuevo reconocimiento y popularidad para este evento universitario.

6 U. Horst, 1995, p. 73.

7 Otros importantes representantes de la Escuela de Salamanca y otros teólogos que (con respecto a los pueblos recién ‘descubiertos’) se ocuparon de la posibilidad de salvación de los no evangelizados no pueden ser tratados en este ensayo, en virtud de la extensión del mismo. Ver F. Stegmüller, 1934; T. Urdániz, 1940; Th. O’Meara, 1994; F. J. Delgado Martín, 2019.

de la providencia divina gana mucha importancia en sus escritos y, según mi interpretación, este concepto conecta su tesis con las de Vitoria y Soto. Muy original es su tesis del robo demoníaco de las verdades evangélicas para explicar las similitudes entre la religión indígena y el cristianismo. Bajo la apariencia de lo demoníaco, desarrolla una hermenéutica intercultural. Por último, discuto las ideas del dominico Bartolomé de Las Casas (1484-1566), quien, con toda naturalidad y sin justificación, presupone la necesidad de una fe explícita de los indígenas para su salvación; los indios no bautizados van todos al infierno, por así decirlo. Pero en realidad, desde el punto de vista cristiano, Las Casas desarrolla de manera innovadora y extraordinaria una concepción muy positiva de la religión indígena, que a mi juicio equivale a la tesis de la importancia salvífica de una fe implícita. Más que los otros tres autores, señalo cómo Las Casas desarrolla una hermenéutica intercultural e interreligiosa. La posibilidad de salvación de los indios no bautizados también me parece fundamentada en la idea de Las Casas de que el indio sufriente es un icono del Cristo sufriente que se solidariza con los indios. Esta solidaridad de Cristo no puede terminar en la muerte que sufren los indígenas por la violencia y la explotación. Hasta ahora, este último enfoque innovador de Las Casas no se ha desarrollado en detalle. En mi opinión, el discurso lascasiano de los indígenas en el infierno tiene, sobre todo, una función parenética y no «informativa».

Una cuestión del arte sobre el tema de la presente investigación muestra que la problemática de la salvación de los indígenas no bautizados del Nuevo Mundo, tal como surgió en el periodo colonial del siglo XVI, no ha recibido aún demasiada atención. Este artículo intenta contribuir a que se le otorgue la atención que merece.

En vista de la numerosa literatura que apareció en el quinto centenario del descubrimiento de América en 1992, el fraile dominico de la universidad estadounidense Notre Dame, Thomas F. O'Meara, afirmaba que la cuestión de la posibilidad de salvación de los indígenas americanos, que es fundamental para los teólogos, no había recibido una atención especial<sup>8</sup>. Al menos, el propio O'Meara da una muy buena visión general del debate en un artículo de 50 páginas que apareció en 1994. En una serie de artículos publicados en la revista *Ciencia Tomista* en el año 1940, el dominico español Teófilo Urdániz ya ofrecía una visión general similar, pero O'Meara no la retoma. Los artículos de O'Meara y Urdániz me dieron una importante orientación al

---

8 Th. O'Meara, 1994, pp. 321-322.

tratar el tema. Es de resaltar también la disertación del jesuita alemán Karl Josef Becker, publicada en 1967, sobre la doctrina de la justificación de Domingo de Soto. El primer trabajo de los últimos años realmente relevante sobre el tema fue publicado en 1993 por el teólogo español Benito Méndez Fernández: *El problema de la salvación de los «infielos» en Francisco de Vitoria*. Esta monografía proporciona excelentes conocimientos sobre la antropología y doctrina de la gracia en Vitoria. Por último, en 2019, Francisco José Delgado Martín publicó su estudio *La necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación en el P. José de Acosta, S.I.*; en él, el autor busca defender la tesis de Acosta que afirma que la salvación eterna depende de la fe explícita<sup>9</sup>.

Dado que Vitoria, Soto, Acosta y Las Casas apoyan sus tesis con referencias a la teología de Tomás de Aquino, debo traer a colación en primer lugar las reflexiones del Aquinate sobre la salvación de los no cristianos. Para la interpretación de Tomás de Aquino, me guían Max Seckler y Otto Hermann Pesch. Mi artículo tiene especialmente en cuenta la investigación sobre la Escuela de Salamanca, Tomás de Aquino y Las Casas en lengua alemana, que puede no ser especialmente conocida en el mundo hispanohablante. Precisamente por ello la menciono a continuación con la esperanza de que se produzca un amplio debate<sup>10</sup>.

## 2. El punto de referencia: Tomás de Aquino (1215-1274)

Ya cinco años antes de la mencionada *relectio* de 1535, Francisco de Vitoria se ocupó del destino de los nativos de las Indias en su famosa *relectio De indis* (Sobre los indios) de 1530, defendiendo a los indígenas contra cualquier intento de misión forzada y del robo de sus propiedades. Es cierto que en este contexto rechaza la tesis de que de una ignorancia insuperable del bautismo y de la fe se sigue directamente que alguien puede salvarse también sin ellas<sup>11</sup>.

---

9 F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 160-161.

10 Un equipo dirigido por el prof. Dr. Thomas Duve en el *Max-Planck-Institute for Legal History and Legal Theory*, Department 'Historical Regimes of Normativity' en Fráncfort del Meno presenta actualmente en Alemania las investigaciones, análisis y traducciones más sofisticadas de los autores de la Escuela de Salamanca. Para más información consultar la página web <https://www.lhlt.mpg.de/duve/en>. Por razones de espacio, la información sobre bibliografía secundaria es limitada. Quisiera señalar que este artículo es deudor de muchas publicaciones del historiador Mariano Delgado, que enseña en Friburgo, Suiza, y que también ha hecho accesibles en alemán partes sustanciales de los escritos de Las Casas en una excelente *Werkauswahl* (selección de obras) (4 volúmenes, Paderborn 1994-97).

11 F. de Vitoria, *De indis*, p. 440.

Pero recurre a las observaciones de Tomás de Aquino sobre la iluminación que Dios concede a quien lleva una buena vida según la norma de la ley natural. Esta iluminación<sup>12</sup> tiene la intención de transmitir el nombre de Cristo, para que la fe salvadora en Jesús, el Hijo de Dios, sea posible.

En 1534, Vitoria comenta las preguntas de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, en las que se discute la relevancia salvífica de la fe. Vitoria pregunta: «Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem» (¿Es necesario para la salvación creer algo más allá de la razón natural?)<sup>13</sup>. El tema sigue la conocida idea de un *puer nutritus in silvis* (niño que se crió en el bosque). El ejemplo del hombre del bosque motivó ya en la escolástica del siglo XII una respuesta: al hombre crecido en la selva sin contacto con los cristianos podría ofrecérsele tres posibilidades, se le envía un misionero, un ángel que se haga cargo de la tarea de la catequesis, o bien el no evangelizado experimenta una iluminación interior<sup>14</sup>. Estudiamos primero el argumento en la obra de santo Tomás<sup>15</sup>.

Mientras que –según el juicio de Seckler y Pesch<sup>16</sup>– en sus primeros escritos Tomás era bastante optimista sobre la posibilidad de salvación de los no evangelizados, en la *Summa theologiae* se refiere a la idea agustiniana de la predestinación: quien no tiene la fe sin culpa personal está castigado (*poena*) por el pecado de Adán y sus propias transgresiones<sup>17</sup>. Pero la última palabra parece no haber sido dicha todavía. Tomás reconoce que ciertos paganos desarrollaron una *fides implicita* en el Redentor porque creían en Dios y en la Divina Providencia<sup>18</sup>. El argumento es: la fe en la Providencia incluye todos los medios que Dios provee para salvar al hombre; esto, a su vez, incluye la encarnación del Logos divino. La fe en la Providencia es, por lo tanto, una confesión implícita de Cristo. El criterio bíblico para esta consideración es la declaración de la *Carta a los Hebreos* (11, 6) sobre el mínimo de fe sin el cual no se puede llegar a Dios: «Ahora bien, sin fe es imposible agradecerle, pues

12 F. de Vitoria, *De indis*, p. 440: «*Dominus [...] illuminaret illos circa nomen Christi*» (El Señor les iluminaría sobre el nombre de Cristo).

13 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 2, a. 3; F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 2, a. 3, p. 64; Urdániz, 1940, p. 403.

14 O. H. Pesch, 1988, pp. 52-53.

15 F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 39-87.

16 M. Seckler, 1961, p. 240; O. H. Pesch, 1988, p. 53.

17 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 10, a. 1.

18 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 2, a. 7.

el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan»<sup>19</sup>.

Por lo tanto, el doble conocimiento de la existencia del *Deus remunerator* (Dios que venga/recompensa) es decisivo. Sin embargo, Tomás concede esta *fides implicita* solo en el tiempo *ante Christum natum* (antes del nacimiento de Cristo). *Post Christum natum* (después el nacimiento de Cristo) es la *fides explicita* en el *mysterium Christi et Trinitatis* (misterio de Cristo y de la Trinidad) condición necesaria para la salvación<sup>20</sup>. Por extraño que parezca, Tomás omite referir la *fides implicita* a los que aún no han oído hablar del Evangelio. El *iluminismo*<sup>21</sup> resuelve el problema: *per internam inspirationem* (por inspiración interna) Dios revela la materia necesaria de la fe salvadora<sup>22</sup>. Esta iluminación requería una especie de milagro permanente en el Nuevo Mundo, lo que, sin embargo, según la apreciación de Acosta, no debería plantear un problema insuperable para Dios.

Interesante es el caso del capitán romano Cornelio, sobre el cual los *Hechos de los Apóstoles* (capítulo 10) relatan –un caso que Seckler menciona para relativizar el concepto del iluminismo–<sup>23</sup>. Sobre Cornelio, Tomás dice: «*Infidelis non erat*» (no era incrédulo)<sup>24</sup>, porque se trataba de un hombre muy religioso y temeroso de Dios (*religiosus, ac timens Deum*, Hechos 10, 2). Por esta fe, el capitán romano podía complacer a Dios, como dice la *Epístola a los Hebreos*: y esta fe era una *fides implicita* («*Habebat [...] idem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate*»<sup>25</sup>–Tenía la fe implícita, ya que la verdad del Evangelio aún no le había llegado–). Así que, aunque Cornelio todavía no se había dado cuenta de la verdad del Evangelio, ya tenía esta fe implícita, por la cual le agradaba a Dios *post Christum natum* (después el nacimiento de Cristo), pero *ante manifestationem Evangelii* (antes de la revelación del Evangelio). Esta observación provoca la pregunta: ¿lo que se aplica a Cornelio, romano, debe aplicarse a los no evangelizados que son religiosos y hacen el bien –como los pueblos indígenas de las Américas?–. Max Seckler cita S.th. I-II q. 89, a. 6 en que Tomás habla de una persona

19 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 2, a. 5.

20 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 2, a. 7.

21 M. Seckler, 1961, p. 239.

22 Tomás de Aquino, ver. q. 14, a. 11 ad 1.

23 M. Seckler, 1961, p. 242.

24 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 10, a. 4 ad 3.

25 Tomás de Aquino, S.th. II-II q. 10, a. 4 ad 3.

no evangelizada que llega a la edad en que puede usar su razón y es capaz de *deliberare de seipso* (reflexionar sobre sí mismo). Es el caso en que el no evangelizado llega a la decisión de orientar su vida hacia lo verdadero y lo bueno, lo cual, en última consecuencia, coincide con Dios, y obtiene el perdón del pecado original por la gracia divina. Está claro que Tomás no quiere confirmar una posición semipelagiana según la cual la persona humana pone el primer paso para ganar fe y gracia<sup>26</sup>. Es siempre Dios quien mueve al hombre a acercarse a Él, Dios: por un *instinctus interior* (instinto interior) que pone en el hombre, como explica Seckler<sup>27</sup>, es decir, por una gracia que siempre es ya efectiva desde la Creación por la obra redentora de Cristo<sup>28</sup>. En consecuencia, Tomás de Aquino no formula una doctrina de la gracia diferente a la del Concilio de Trento (1545-1563), que a su vez tuvo que defenderse de la acusación de pelagianismo; los reformadores sospechaban, de la teología de la gracia de su tiempo, un pelagianismo que, según ellos, se manifestaría en la sentencia conocida como *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (Dios no niega la gracia al que hace lo que está en él), sobre todo en la interpretación de Gabriel Biel (1410-1495): en cuanto una persona, por medio de sus propias fuerzas, al menos por un momento, se propone un acto de amor a Dios por encima de todo, Dios sale a su encuentro y le ayuda a continuar este acto de amor a Él, a Dios<sup>29</sup>. Pesch concluye que, según Tomás de Aquino, el *facere quod in se est*, que realiza la actividad de la voluntad humana, es, primero, totalmente la obra de Dios<sup>30</sup>.

¿Cuál es la posición que desarrolla Vitoria interpretando a Tomás?

### 3. Los comentarios a la *Secunda Secundae* de Francisco de Vitoria (1534)

En sus comentarios sobre Tomás, Francisco de Vitoria formula la siguiente tesis: que el que ha llegado a usar la razón está obligado a hacer el bien y a evitar el mal. En los comentarios a la *Prima Secundae* ya dijo: si un púber decide, «servare legem Dei, mundatur ab [peccato] originali» (guardar la ley de Dios, quedará limpio del pecado original)<sup>31</sup>.

26 O. H. Pesch, 1988, pp. 146-147.

27 M. Seckler, 1961, p. 14. Según M. Seckler, 1961, pp. 90-98, Tomás desarrolló la doctrina del *instinctus interior* tras descubrir la herejía del semipelagianismo y su rechazo por la Iglesia, en el Concilio de Orange (529).

28 O. H. Pesch, 2004, pp. 1107-1112.

29 O. H. Pesch, 2004, pp. 1107-1108.

30 O. H. Pesch, 1985, 1988, p. 668.

31 F. de Vitoria, *Comentarios a la I-II*, q. 89 a. 6, citado por Urdánoz, 1940, p. 406, nota 14.



Ello parece ser una repetición de la tesis de Tomás de Aquino. La posición de Vitoria parecía culminar en la conclusión que había rechazado en su lección *De indis*: que incluso sin una fe explícita en Dios o en Cristo se puede alcanzar la salvación<sup>32</sup>. Así, los cielos estarían abiertos a los pueblos indígenas de América. Pero obviamente Vitoria precisa su posición unas oraciones más tarde. La respuesta que da con respecto al niño que creció solo en el mundo salvaje es clara: «*sine fide potest iste venire ad gratiam, sed non potest salvari*» (este [joven] puede llegar a la gracia sin fe, pero no puede salvarse)<sup>33</sup>. Parece una concepción extraña. La gracia y la salvación escatológica están separadas entre sí. Es evidente que se reduce la gracia a un *auxilium Dei* (ayuda de Dios) que no lleva al cielo, pero lleva al hombre a seguir con éxito la ley moral de la naturaleza y a hacer el bien<sup>34</sup>. Según Vitoria, esta gracia es efectiva sin la fe; puede ser recibida por los pueblos indígenas de las Indias. Sin embargo, para que tal gracia salve, hay que añadir la fe.

Con referencia a la teología de Tomás de Aquino, Vitoria determina el mínimo del contenido de tal forma de fe. Al igual que Tomás, cita la *Carta a los Hebreos* (11, 6): la fe que da acceso a Dios, como ya se ha explicado, se refiere a la existencia de Dios y a Dios como «remunerador». Implícitamente, una creencia así incluye la Providencia, la Encarnación y la Trinidad. Esta fe, explica Vitoria, puede empezar *ex naturalibus* (desde las capacidades naturales del ser humano) y porque en virtud del *lumen naturale* (de la luz natural/razón) la persona humana puede reconocer la existencia de Dios y a Dios en su función de remunerador. Es decir, interpretando a Tomás, Vitoria afirma no solo que la gracia sigue a la decisión humana de hacer el bien, sino que incluso la fe, que salva escatológicamente, se basa en el conocimiento de Dios que el hombre alcanza no por la iluminación sino *ex naturalibus*. En consecuencia, es ya la fe, que se basa en el conocimiento racional de Dios, la que decide sobre la salvación y la condena, y no solo la fe que se debe a la revelación y a la gracia de Dios. Por tanto, los pueblos indígenas de América también se moverían en el horizonte escatológico de la salvación o de la condena, en cuanto han llegado al uso de la razón. Pero en este caso, ¿no representa Vitoria una postura semipelagiana donde el principio de la fe es fijado por el hombre? Es evidente que Vitoria se opone explícitamente a la idea pelagiana<sup>35</sup>. Como el tema abordado es muy

32 F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 2, a. 3, n. 5, p. 66.

33 F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 2, a. 3 n. 5, p. 66. F. J. Delgado Martín, 2019, p. 95.

34 B. Méndez Fernández, 1993, p. 122.

35 F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 4, a. 1 n. 3, p. 123.

complejo, Vitoria promete retomarlo en otra de sus lecciones<sup>36</sup>. Con un retraso de seis meses, mantiene esta *relectio* en junio de 1535.

#### 4. La *relectio* de Francisco de Vitoria sobre la salvación de los no evangelizados (1535)

Su *relectio* *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (*Sobre lo que el hombre está obligado a hacer en cuanto alcanza el uso de razón*) la divide Vitoria en tres partes y anuncia una cuarta parte que no redactó<sup>37</sup>. La pregunta que guía la discusión es: «Quid homo possit, cum primum pervenerit ad usum rationis»<sup>38</sup> (¿Qué puede hacer el hombre tan pronto como haya alcanzado el uso de la razón?). En la *relectio*, Vitoria discute la habilidad para el conocimiento natural de Dios y la conexión entre el conocimiento de Dios y la acción moral. El dominico aplica el axioma escolástico según el cual quien se decide por el bien pone de manifiesto la relevancia salvífica de la opción básica por el bien: «Nam facienti totum, quod in se est, Deus non deficit in necessariis ad salutem» (porque al que hace todo lo que está en él, Dios no le falta lo necesario para la salvación)<sup>39</sup>. ¿Como podemos entender este controvertido axioma en el contexto de la teología vitoriana?

Vitoria centra la decisión por el bien en un marco de la teología de la Creación. Dios deja al hombre a su propia decisión, pero esta posibilidad de decisión se sitúa ya en una dinámica específica que se fundamenta en la referencia de Dios en sí mismo, es decir, Dios crea todo con relación a Sí mismo<sup>40</sup>. La naturaleza humana está en esta dinámica divina que la mueve desde adentro y la dispone a recibir la gracia mediante una inclinación hacia el bien. De este modo, Vitoria se apodera del pensamiento de Tomás a partir de un instinto interior. A pesar de una *inclinatio naturalis* (inclinación natural)<sup>41</sup> hacia el bien y la gracia, Vitoria insiste en que el hombre también es capaz de

36 F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 10, a. 1. n. 10, p. 162: en la Navidad de 1534 ya debía continuar; en junio de 1535 solo llegó a su nueva *relectio*.

37 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 1, n. 2, p. 100.

38 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, introd., p. 134.

39 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, n. 10, p. 166.

40 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, n. 7, p. 148: «Ita cum homo operatur bonum ex genere, licet non referat in Deum, tamen illi actus relati sunt in Deum ipsum ad ipso Deo, qui omnia propter se ipsum operatus est» (Así, cuando un hombre realiza el bien en sentido general, sus acciones, aunque no las relacione con Dios, han sido, sin embargo, relacionadas por Dios mismo con Dios mismo, que lo realizó todo por Él mismo).

41 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, n. 10, p. 164.

tomar inmediatamente una decisión negativa en virtud del uso de la razón que ha alcanzado<sup>42</sup>. De lo contrario, Dios no habría entregado al hombre a su propia libertad. Por eso, Vitoria vuelve a subrayar la primacía de la acción humana, que precede fáctica y temporalmente a una posible iluminación del hombre del bosque. Se refiere al *De veritate* de Tomás<sup>43</sup>, quien desarrolla así esta secuencia: 1) el ser humano en sí mismo (que es el hombre *in silvis*), que ha alcanzado el uso de la razón, se esfuerza por hacer el bien; 2) luego recibe la gracia de Dios; y 3) finalmente se le concede una iluminación por la que Dios le da la fe, que conduce definitivamente a la salvación. De lo que se debe entender exactamente por esta iluminación, Vitoria promete hablar prontamente (*statim*)<sup>44</sup>, pero no lo hace. Falta la anunciada cuarta parte de su clase, en la que finalmente debería haber tratado en detalle la relación entre naturaleza y gracia, iluminación y fe.

La investigación es desconcertante, pero ¿por qué? ¿Le faltó tiempo a Vitoria o se limitó conscientemente a las condiciones antropológicas previas de gracia y salvación? ¿O el tema fue un problema que lo desbordó? Esto último es lo que Ulrich Horst sospecha<sup>45</sup>.

Después de todo, la palabra clave de la iluminación explica el significado de la frase de los comentarios de Vitoria a Tomás: *sine fide potest iste venire ad gratiam, sed non potest salvari* (este [joven] puede llegar a la gracia sin fe, pero no puede salvarse). La iluminación debe añadirse al hacer el bien y a la gracia ya dada, para que el ser humano no bautizado encuentre también la fe, que solo salva escatológicamente. Mi cuestión es, por supuesto, ¿en qué consiste esta fe? En términos de contenido, no puede significar más que el conocimiento natural de Dios, que solo se redefine formalmente a través de la ilustración y, por tanto, en el contexto del dominico, se denomina fe implícita. Esta creencia implícita puede atribuirse a los indígenas no bautizados del Nuevo Mundo. En mi opinión, ahí radica el mérito de Vitoria, a pesar de lo incompleto de sus reflexiones. Con la tesis de la fe implícita también abre la posibilidad de ver algo positivo en las religiones indígenas, a saber, un medio indirectamente conectado con el Dios del cristianismo; así, desde el punto de vista del cristianismo, se crean las condiciones previas para una hermenéutica intercultural e interreligiosa.

---

42 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 2, n. 10, p. 164.

43 Ver q. 14, a. 11 ad 1; F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 3, n. 14, p. 182.

44 F. de Vitoria, *De eo, quod tenetur homo*, 3, n. 14, p. 182.

45 U. Horst, 1995, p. 76.

## 5. La *fides implicita* en Domingo de Soto (1494-1560)

Domingo de Soto, discípulo de Vitoria, también ve las reflexiones complejas e incompletas de su maestro sobre la salvación de los no evangelizados. Sabe que lo que la tradición ha dicho sobre el *homo in nemoribus nutritus* (hombre crecido en la selva) debe aplicarse ahora al *insulanus* (insular de las Indias)<sup>46</sup>. En 1534 –antes de la *relectio* vitoriana *De eo, ad quod tenetur veniens ad usum rationis*–, formula la tesis «cognitio naturalis sufficit ad hoc, quod homo convertatur in deum et obtineat gratiam» (El conocimiento natural [de Dios] es suficiente para que una persona se vuelva a Dios y obtenga la gracia)<sup>47</sup>. Esta vuelta a Dios por medio del conocimiento natural de Él la entiende, al igual que Vitoria, como una decisión para hacer el bien. Por eso, no le parece necesario un conocimiento explícito del *Deus remunerator*. No obstante, hay que reconocer que le da a esta tesis un «tal vez» (*forsan*): «Forsan sine expressa cognitione dei id est, sine hoc quod quis cognoscat deum esse, et remunerationem, potest obtinere gratiam» (tal vez sin conocimiento explícito de Dios, es decir, sin que alguien reconozca el ser de Dios y su retribución, pueda obtener la gracia)<sup>48</sup>.

En sus conferencias de 1538-1539, el alumno de Vitoria expresa sus dudas sobre si alguien que recibió la gracia de Dios, pero permaneció sin fe en Dios y en la revelación, podría también entrar en la gloria divina, siendo de anotar que pospuso la respuesta a esta pregunta hasta otra lección.

Durante el Concilio de Trento, Soto escribió su tratado *Natura et gratia* (1547, 1549). Karl Josef Becker explica que Soto no pretendía suspender la importancia de los poderes naturales del hombre con la intención de corresponder más a la doctrina conciliar sobre la gracia, no obstante, el concepto de la gracia gana relevancia en sus consideraciones. Becker nota que, en la edición de 1547, Soto considera más probable que la persona humana conozca la existencia de Dios remunerador en virtud de la luz natural de la razón afirmando, además, que el conocimiento del Remunerador implica un conocimiento confuso de Cristo<sup>49</sup>. En la edición de 1549, el discípulo de Vitoria habla de la iluminación y de la fe a través de la cual se tiene acceso

46 K. J. Becker, 1967, p. 51.

47 La cita, así como otras, proceden de fuentes no impresas. Están tomadas de la disertación de K. J. Becker sobre la doctrina de la justificación según Domingo de Soto (1967, p. 42).

48 Citado por K. J. Becker, 1967, p. 43.

49 D. de Soto, *Natura et gratia*, lib. 1 cap. 11, p. 143.

a Dios<sup>50</sup>. No obstante, Soto cambia en este contexto la tesis anterior de una *cognitio naturalis Dei* (conocimiento natural de Dios), que media la gracia, por una *fides Dei* (fe de Dios), que contiene implícitamente el misterio de la Trinidad y la Encarnación. ¿Qué significa este cambio?, ¿el intento de evitar un pelagianismo? Como hemos visto, no hay necesidad de ver ninguna contradicción en este desarrollo si entendemos el conocimiento natural de Dios como base de un acto de la fe formada por la gracia: Soto habla de un *auxilium supernaturale Dei* (apoyo sobrenatural de Dios)<sup>51</sup>. Por eso no es pelagianismo entender el conocimiento natural de Dios como *fides Dei* y *fides confusa Christi* que salva.

Después de 1557, Becker nota que Soto desarrolló más su teoría, especialmente en lo que respecta a los *insulani*<sup>52</sup>. Se ocupó de discutir las tesis según las cuales en la época posterior a Cristo ya no era posible prescindir de una fe explícita en los habitantes del Nuevo Mundo porque, como no habrían observado la ley natural, no se les habría enviado ningún predicador para conducirlos a la fe explícita. En consecuencia, los nativos americanos serían culpables de su propia incredulidad<sup>53</sup>. Soto no se posiciona con tal radicalidad. Afirma que la fe explícita era necesaria en el tiempo después de Cristo, pero argumenta que la obligación de profesar explícitamente la fe es solo para aquellos a quienes también se les ha anunciado el Evangelio. En este sentido Soto interpreta la afirmación del Concilio de Trento de que «*post Evangelium promulgatum*» (después la promulgación del Evangelio) (D 1524) solo se puede salvar mediante el bautismo<sup>54</sup>.

Para una evaluación positiva de la oportunidad de salvación de los indígenas americanos y para una hermenéutica interreligiosa, Soto, en todo caso, hizo una importante contribución que trasciende las consideraciones complejas, pero incompletas de Vitoria: los indígenas de las Indias pueden llegar a la *fides confusa Christi* que salva escatológicamente por el conocimiento natural del bien y virtualmente del Dios remunerador –es un conocimiento que se realiza en virtud de un apoyo sobrenatural de Dios, de su gracia y que se adquiere en las religiones concretas<sup>55</sup>–. Al igual que Vitoria, Soto abre una puerta al

50 K. J. Becker, 1967, p. 294.

51 K. J. Becker, 1967, p. 293.

52 K. J. Becker, 1967, pp. 296-298.

53 D. de Soto, *Natura et gratia*, lib. 1 cap. 13, p. 149.

54 D. de Soto, *Commentarii in Quartum Sententiarum*, d. 5, q. 1 a. 2, p. 279.

55 K. J. Becker, 1967, pp. 294-296.

diálogo interreligioso. El jesuita José de Acosta se ocupa de la tesis de Soto y también de la de Vitoria en su obra teológica misionera *De procuranda Indorum salute*.

## 6. Providencia y *fides explicita* en José de Acosta (1540-1600)

El jesuita José de Acosta permaneció en Perú de 1571 a 1587, conoció la situación local por medio de extensos viajes, trabajó como consultor de la Inquisición e influyó en el III Concilio de Lima (1582-1583). En su tratado misionero-teológico *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda Indorum salute* (*Sobre la promulgación del Evangelio a los bárbaros o la gestión de la salvación de los indios*), que el 24 de enero de 1588 presentó al rey Felipe II, se opone en un capítulo a la opinión «de los que pretenden que sin conocimiento de Cristo se puede salvar alguien» («eorum qui sine Christi notitia posse aliquem salvum esse volunt»)⁵⁶. Sin citar nombres, Acosta critica a Vitoria, Soto y otros, recogiendo los argumentos de tales autores, para confirmar la necesidad de la fe explícita en la Trinidad y en Cristo. Cita a Tomás de Aquino en su ejemplo del niño que llega a la adultez y recibe la gracia por su decisión de hacer el bien, y se opone a la interpretación salmantina donde esta decisión ya es suficiente para la salvación, rechazando así una comprensión del axioma *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* que suspende la necesidad de la fe explícita para la salvación⁵⁷. Acosta reinterpreta el ejemplo de Cornelio: no es el pagano que por su fe implícita agradaba a Dios, más bien lo presenta como la persona que recibió no solo una gracia universal para tener la fe implícita, sino la gracia evangélica y con ella la plenitud de la fe en la redención⁵⁸. El jesuita condena la reducción de la fe al mínimo material, a la creencia respecto a la existencia de Dios y del Dios remunerador; enumera los artículos de la fe: la creación de Adán, el arca de Noé y todo lo que contienen las Sacras Escrituras, en particular el misterio de Cristo⁵⁹. En resumen, considera «absurda»⁶⁰ la opinión de que los indígenas se salvan por una fe implícita.

Absurda le parece también la tesis de que a los indios bárbaros se les debería enseñar solo algunas cosas esenciales de la fe cristiana. La defensa de

56 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, pp. 186-187. Un buen resumen de la posición de Acosta lo ofrece F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 121-158.

57 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, n. 5, p. 193.

58 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, n. 16, p. 205.

59 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, n. 19, p. 208.

60 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, n. 1, p. 189.

la mera instrucción rudimentaria de los indios y sus ideas apocalípticas sobre Lima como la nueva Roma llevó al dominico y rector de la Universidad de San Marcos de Lima, Francisco de la Cruz, a la hoguera en 1578<sup>61</sup>. Francisco de la Cruz abogó por que a los indios solo se les enseñaran las creencias que también se consideraban materia de fe implícita, es decir, el *Deus remunerator*. Una catequesis de los misterios de Cristo y la Trinidad debía ser evitada. Desde 1575 Acosta estuvo involucrado en este proceso como consultor de la Inquisición.

Después de que Acosta estableció firmemente el dogma del significado salvífico de la fe explícita en Cristo, tiene que enfrentarse aún más a la cuestión de la posibilidad de salvación de los indios que nunca han oído hablar del Evangelio<sup>62</sup>. A los que señalan el gran número de los que no han oído nada del Evangelio y, sin embargo, pueden perderse solo por ello, responde refiriéndose a la Providencia de Dios. Subraya que no quiere llamar milagros a las actividades de la Providencia para la salvación de los no bautizados<sup>63</sup>, porque, para Dios, la acción salvadora no representa una obra pesada, difícil, ni desusada. Por lo tanto, es un error limitar y restringir la acción de Dios<sup>64</sup>. Así es que Acosta toma la ofensiva. Finalmente, explica Delgado Martín, hay que suponer también para la *fides implicita* una acción de gracia de Dios, es decir, una intervención especial de Dios. En consecuencia, esta intervención también podría promover una *fides explicita* en lugar de solo una *fides implicita*<sup>65</sup>.

En mi opinión, sin embargo, esto significaría que la gracia de la fe no es meramente una determinación formal del conocimiento natural de Dios, como suponen Vitoria y Soto, sino que requiere también una determinación material. Pero ¿cómo es posible la determinación material sin la proclamación del Evangelio? Dios tendría que empezar a hablar dentro del ser humano, y eso en un número muy grande. Una revelación privada que se produjera en masa sustituiría a la revelación en la historia; no parece una idea muy coherente.

Pero quizá se pueda al menos hacer una aproximación a una solución a partir de su *Historia natural y moral de las Indias* (1590). En esta obra, Acosta trata en detalle la religión indígena como manifestación de la influencia

---

61 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 4, pp. 210-222; F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 124-125.

62 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, nn. 2, 3, 17, pp. 188, 204.

63 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, 17, pp. 204-205.

64 J. de Acosta, *De procuranda*, V, 3, 17, pp. 206-208.

65 F. J. Delgado Martín, 2019, pp. 145, 161.

demoníaca sobre su población<sup>66</sup>. Así, aunque antepone el signo del diablo a la religión de los incas, puede reconocer en la religión indígena numerosas similitudes, casi asombrosas, con el cristianismo y la práctica eclesial (Eucaristía, confesión, Trinidad), explicando estas similitudes con un robo de la verdad por parte de los demonios que la Providencia divina permitió:

lo que tiene dificultad en nuestra ley, que es creer misterios tan altos y soberanos, facilitóse mucho entre estos con haberles platicado el diablo otras cosas mucho más difíciles, y las mismas cosas que hurtó de nuestra ley evangélica, como su modo de comunión y confesión, y adoración de tres en uno, y otras tales, a pesar del enemigo, sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido. En todo es Dios sabio y maravilloso<sup>67</sup>.

¿Qué significa esto aparte de que Acosta declara que los demonios son los primeros «catequistas» de la población indígena? ¡Los demonios roban del Evangelio el contenido de su retorcida proclamación! En consecuencia, organizan una primera forma de fe explícita, que es al mismo tiempo una fe implícita en los contenidos centrales del catolicismo. Acosta ofrece aquí una explicación de cómo el milagro de la providencia adquiere una forma muy cotidiana. Son las religiones indígenas las que preparan la fe explícita con sus contenidos (*praeparatio evangelii*). Para el asesor de la Inquisición, se trata de una afirmación atrevida, que probablemente no causó ofensa porque antepuso el signo negativo de los demonios a esta valoración positiva de la religión andina. Disfrazado de la interpretación demonológica de la religión indígena, Acosta ofrece una hermenéutica intercultural impresionante.

Mientras Vitoria y Soto conciben en España complejas teorías para explicar la posibilidad de salvación de los indios no bautizados, el jesuita Acosta, más conservador en sí mismo, desarrolla una concepción de la astucia milagrosa de la Divina Providencia que se adapta a la vida cotidiana y conduce directamente al umbral de la fe explícita y salvadora.

De hecho, según mi tesis, Acosta explica a partir de sus experiencias concretas en Perú lo que Vitoria y Soto quieren hacer teóricamente plausible, a saber, una fe implícita posible por la gracia de la Providencia, vivida en las religiones concretas. La fe implícita se hace ya inicialmente explícita y, por tanto, relevante para la salvación en la medida en que estas religiones contienen ya las verdades del Evangelio. Acosta ofrece así, en efecto, una idea

---

66 M. Schulz, 2023.

67 J. de Acosta, *Historia natural y moral*, p. 271; Marzal, 1991, p. 10.



comprensible de cómo procede la Providencia para determinar la iluminación sobrenatural también en cuanto al contenido. Este aspecto aún no se ha tenido debidamente en cuenta en la investigación. ¿Cuál es la contribución innovadora de Bartolomé de Las Casas?

## 7. La religión indígena como virtud y solidaridad de Cristo en Bartolomé de Las Casas (1484-1566)

El entusiasmo misionero determinó el pensamiento y la acción del dominico y obispo de Chiapas Bartolomé de Las Casas, cuya defensa de los indios fue particularmente apreciada por Soto, quien editó los argumentos durante el memorable debate entre de Las Casas y el traductor e historiador de Aristóteles Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid en 1550-1551. Como Acosta, el misionero parece asumir con toda naturalidad que la *fides explicita* es necesaria para la salvación. Las Casas, que pasó a la historia como el «defensor de los indios», no parece capaz de salvarlos del fuego del infierno, por así decirlo. Por eso, el historiador de la iglesia Mariano Delgado ve en la teología lascasiana una «tragedia teológica»<sup>68</sup>.

En la línea de pensamiento de Soto<sup>69</sup>, Las Casas podría haber llegado, a partir de la base de su teoría de que los indios tienen el conocimiento natural de un *ordinator naturae*, a la afirmación de que los indios reconocen el Dios de la Providencia<sup>70</sup>, que es la fe implícita en Cristo Redentor. Incluso su oponente Sepúlveda da el paso que Las Casas no da<sup>71</sup>, pero no para salvar a los indígenas del fuego del infierno, sino a los filósofos antiguos, especialmente a Aristóteles, cuyas obras traduce. Las Casas sigue siendo tradicional afirmando que la espada de los conquistadores, desenvainada con rapidez, priva a los indios de la posibilidad de captar la verdad de la fe y de recibir el bautismo; por consiguiente, los españoles no solo cortarían las cabezas de los indios, sino que enviarían sus almas al fuego del infierno<sup>72</sup>.

68 M. Delgado, 1994, p. 55.

69 D. de Soto, *Natura et gratia*, lib. 2, cap. 21, p. 183.

70 B. de Las Casas, *Apologetica Historia Sumaria*, OC 7, p. 634.

71 J. G. Sepúlveda, *Democrates secundus*, lib. 1, n. 14, p. 92.

72 B. de Las Casas, *De unico vocationis modo*, OC 2, pp. 412-413: «les dan muerte despedazando los cuerpos humanos [...], asaeteándolos con espadas y lanzas, cortándoles la cabeza con la amputación por el cuello de un solo golpe, y con ello, ¡oh dolor! envían al momento las almas de estos miserables, que así perecen, a las llamas eternas (*animas miserorum sic occisorum, proh dolor!, statim mittentes ad extremas flammis*)».

Sin embargo, en mi opinión, hay que considerar la intención expresada en la idea de Las Casas sobre el destino escatológico de los habitantes no bautizados de las Indias Occidentales. Está claro que en su discurso sobre el infierno al que van los indios no bautizados pretende demostrar la enorme responsabilidad de los conquistadores y colonizadores, que están asumiendo la carga de la violencia y la explotación de los indios. El misionero quiere mostrar el infierno que estos cristianos se crean para sí mismos al impedir que los indios se conviertan en cristianos. Las Casas cita el Segundo Sínodo de Braga en Portugal (celebrado en 572) para ilustrar esto:

Quienes [...] parten de esta vida sin la gracia del bautismo, es necesario que se les pida cuenta de su perdición a aquellos que los retrajeron de la gracia del bautismo amenazándoles con despojarlos<sup>73</sup>.

El Sínodo formuló esta frase en vista de los clérigos que disuaden a los pobres de recibir el bautismo mediante tarifas excesivas por su celebración. Ahora son los españoles los que, con brutalidad y mal ejemplo, impiden que los indígenas se bauticen. Así, el motivo parenético domina claramente las afirmaciones de Las Casas sobre el infierno de los indígenas no bautizados. Si Las Casas hubiera hablado de la posibilidad de salvación sobre la base de una *fides implicita* en este contexto, habría invalidado su parénesis; no habría podido hablar efectivamente a la conciencia de sus compatriotas. Las Casas se preocupa principalmente por un cambio en las precarias condiciones de vida de la población indígena. Para saber si Las Casas realmente no considera ninguna posibilidad de salvación para los indígenas no bautizados, conviene considerar sus reflexiones sobre la religión de los indígenas y sobre la solidaridad de Cristo sufriente con los indígenas sufrientes.

Más que Acosta, Las Casas reconoce –desde el punto de vista cristiano– aspectos positivos en las religiones indígenas. Aunque, al igual que Acosta, ve poderes demoníacos jugando un juego maligno con los indígenas en la idolatría, los sacrificios humanos y el canibalismo cultural<sup>74</sup>, esta referencia también le sirve de trampolín retórico para hablar de los demonios que seducen a los españoles para que ofrezcan a los indígenas como sacrificios humanos al dios del oro<sup>75</sup>. Al hacerlo, traicionan su fe y sabotean la credibilidad de la misión. Fundamentalmente, Las Casas reconoce en la idolatría, los sacrificios

73 B. de Las Casas, *De unico vocationis modo*, OC 2, pp. 453, 511.

74 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, pp. 768-778.

75 B. de Las Casas, *Entre los remedios*, OC 10, pp. 312-323; Gutiérrez, 1989, pp. 143-150.

humanos y el canibalismo cultural formas de expresión de la religión que deben considerarse normales y naturales a la vista de la historia de la religión tal como se presenta en Oriente y en Europa<sup>76</sup>. Utiliza para esto el recurso interpretativo de Tomás de Aquino, quien expone en su *Summa contra Gentiles* que todos los seres humanos tienen por naturaleza un conocimiento confuso de Dios (*confusa Dei cognitio*)<sup>77</sup>. Al observar un orden en la naturaleza, los hombres captarían un ordenador de la naturaleza (*ordinator naturae*). Pero Tomás de Aquino ya concede que queda abierto al principio «quién o cómo es el ordenador de la naturaleza, y si es solo uno (*quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae*), no se aprende todavía inmediatamente de esta observación general»<sup>78</sup>. Las Casas cita este pasaje y lo interpreta con respecto al politeísmo de los indígenas, escribiendo «quién sea o cuál sea, o si uno o si muchos sean los que ordenan las cosas naturales no lo pueden luego cognoscer por solo este universal y confuso cognoscimiento»<sup>79</sup>. Así pues, el primer conocimiento natural de Dios, aun poco claro, también puede adoptar una forma politeísta. La idolatría es, por tanto, un fenómeno natural.

El sacrificio humano no es menos natural. De nuevo recurriendo a Aristóteles y Tomás de Aquino, Las Casas explica que surge de una intuición natural que las personas sacrifiquen al origen divino de todo ser y vida lo más valioso que tienen a su disposición, a saber, la vida humana, incluso la vida de sus propios hijos<sup>80</sup>. De nuevo, Las Casas enumera muchos ejemplos de la historia de las religiones y cultos de Europa para probar la autoevidencia natural del sacrificio humano<sup>81</sup>. Por lo tanto, la práctica de sacrificios humanos hecha por los pueblos indígenas del Nuevo Mundo no es excepcional. La situación es similar con la antropofagia ritual. Los oponentes de Las Casas, como Juan Ginés de Sepúlveda, invocan la religión de los indígenas, que a sus ojos es blasfema y transgrede la ley natural moral, para legitimar una guerra justa contra ellos. Las Casas reconoce, al contrario, algo razonable y comprensible en estos despreciados fenómenos religiosos. Más aun, afirma que todos los pueblos sacrifican a lo «que estimaba por Dios»<sup>82</sup>, realizando así un verdadero culto que es, de hecho, al Dios único y verdadero.

---

76 Schulz, 2021.

77 Tomás de Aquino, ScG III 38.

78 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 634.

79 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 634.

80 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, pp. 968-969.

81 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 8, pp. 1123-1131.

82 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 642.

En mi opinión, esto significa que Las Casas está convencido de que las actividades religiosas de los indígenas no se quedan en la nada, llegan al Dios cristiano. En la religión y en el culto de los indígenas hay algo razonable, verdadero y justo que concuerda con el cristianismo y toca a Dios. No son los demonios los que toman la verdad del Evangelio y la transfieren a la religión indígena. Es la propia religión indígena la que conecta indirectamente con el Dios del cristianismo. Las Casas no dice explícitamente que su Dios acepta las actividades religiosas de los indios y les da su gracia y bendición en respuesta. Pero tampoco dice lo contrario: que los indígenas pierden la salvación eterna a causa de su religión. Reconoce –mejor que sus compatriotas– que ellos se dan cuenta de la virtud de la religión: la gratitud debida al Creador por razones de justicia<sup>83</sup>. Esta visión positiva de Las Casas sobre la religión indígena es la contribución innovadora y resultado de una hermenéutica intercultural. Tal visión positiva de la religión indígena va de nuevo más allá del concepto de fe implícita porque identifica elementos auténticos de la verdad cristiana en religiones no cristianas.

Por supuesto, Las Casas espera que la idolatría y los sacrificios humanos sean superados por los pueblos de las Indias Occidentales; ve signos de ello en la cultura de los aztecas. Allí se rinde culto al dios y rey-sacerdote Quetzalcóatl, quien, según Las Casas, no quería saber nada de las guerras que se libraban para capturar personas para el sacrificio<sup>84</sup>.

Finalmente, creo que se puede ver en la idea de Las Casas del Cristo sufriente identificándose con el indígena que sufre injustamente una esperanza de salvación escatológica para el indígena:

Yo dexo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes<sup>85</sup>.

Según esta cita, Las Casas entiende al prójimo como verdadero símbolo y sacramento de Cristo. La relación con Cristo y, por tanto, el acceso a la vida eterna, viene determinada por la relación con el prójimo. Quien golpea y mata

---

83 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, pp. 642-643; pp. 969-971; OC 8, pp. 1215-1218; 1255: la devoción es un «acto de la voluntad, el cual mueve al hombre para que pronta y totalmente se ofrezca y dé al servicio de Dios, y es el principal acto de la religión en cuanto es virtud».

84 B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, OC 7, p. 898.

85 B. de Las Casas, *Historia de las Indias III*, OC 5: 2366; Las Casas, *Apologia*, OC 9, 667: «Los indios son nuestros hermanos y Cristo ha dado su vida por ellos».

indios pone a Cristo en la cruz y se revela como un asesino blasfemo de Dios. Si Las Casas entiende a los indios, que tienen que soportar el sufrimiento por culpa ajena como «iconos del Cristo sufriente», resulta inconcebible que vea a estos iconos arder en las llamas del infierno. Cristo se solidarizaría con el indígena sufriente precisamente cuando era más necesario, es decir, en el momento de la muerte violenta, muerte por espada o por trabajo. Las Casas no ofrece estas consideraciones, pero son, a mi parecer, obvias. Así pues, Las Casas no especula teóricamente sobre una fe implícita de los indígenas no bautizados. Pone toda su esperanza en la solidaridad de Cristo; se le da sin méritos, *sola gratia*. En mi opinión, no hay garantía más creíble de salvación eterna que esta comunión con Cristo. Indirectamente, Las Casas ofrece la visión más convincente e innovadora de la salvación de los indígenas no bautizados.

## **8. Conclusión: hacia el diálogo interreligioso e intercultural**

¿Está abierta la puerta de la salvación y la vida eterna a todo ser humano que haya alcanzado el uso de razón? Sí, dicen Vitoria y Soto, la puerta está abierta, en principio, a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Sus complejas teorías atestiguan –a mi parecer– la gran dificultad de la cuestión y su laboriosa lucha por llegar a un resultado factible. Vitoria entiende al hombre como un ser creado en una relación dinámica y natural con Dios. Es en esta dinámica donde se desarrolla la fe implícita como don de la gracia iluminadora. Soto subraya el carácter salvífico del conocimiento natural de Dios que, por la ayuda de Él, se transforma en la *fides confusa Christi*, escatológicamente salvífica. La teoría de la fe implícita es un importante intento teológico de extraer consecuencias de una hermenéutica interreligiosa e intercultural de las religiones y culturas de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo.

Disfrazado de una interpretación demonológica de las religiones indígenas y en la narración del robo diabólico de las verdades evangélicas, Acosta no solo ofrece de manera innovadora una hermenéutica intercultural e interreligiosa, sino que anticipa las afirmaciones de la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II sobre las religiones no cristianas: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones [no cristianas] hay de santo y verdadero»<sup>86</sup>. La fe de los indígenas ya se hace explícita en la medida en que la verdad y la santidad se encuentran en su religión. Sigue siendo una fe implícita porque lo verdadero y sagrado permanecen oscurecidos en su justificación cristológica.

---

86 Concilio Vaticano II, *Nostra aetate* (1965), núm. 2.

Acosta logra explicar cómo la Providencia realiza el milagro masivo de llevar a los indígenas no bautizados a una fe al menos parcialmente explícita que puede salvar en cualquier caso, es decir, a través de lo verdadero y santo de las religiones no cristianas.

Las Casas ofrece el relato más positivo e innovador de la religión indígena gracias a una coherente hermenéutica intercultural. La posibilidad de salvación de los indios no reside principalmente en una fe implícita, sino que se fundamenta cristocéntricamente en la solidaridad de Cristo con los indios que sufren. Su visión tradicional de la necesidad de una fe explícita para la salvación forma parte de su retórica parenética de conversión dirigida a sus compatriotas y, por tanto, no neutraliza su valoración positiva de la religión indígena.

Por lo tanto, concluyo que, desde un punto de vista cristiano, Vitoria, Acosta, Soto y Las Casas ya ofrecen importantes bloques de construcción para una hermenéutica intercultural e interreligiosa de las religiones no cristianas para la protección de la población indígena en el siglo XVI. Este entendimiento intercultural e interreligioso solo encuentra un desarrollo más adecuado en el siglo XX. Dado que la interpretación demonológico-negativa de la religión y la cultura indígenas desgraciadamente también desempeña un papel en el presente y pone en peligro a los pueblos indígenas, el estudio de los argumentos del siglo XVI sigue siendo apasionante y necesario.

## **Bibliografía**

ACOSTA, José de, *De procuranda Indorum salute. Educación y Evangelización*, L. Pereña (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

----, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Fermín del Pino-Díaz (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

BECKER, Karl Josef, *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1967.

CONCILIO VATICANO II, *Declaración Nostra aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (1965), <https://bitly.ws/36Bvu> (Fecha de consulta: 29-I-2023).

DELGADO, Mariano, «Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie», en M. Delgado, Paderborn (ed.), *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl I:*

*Missionstheologische Schriften*, München – Wien – Zürich, Schöningh, 1994, pp. 35-58.

DELGADO MARTÍN, Francisco José, *La necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación en el P. José de Acosta, S.I.*, Toledo, publicado independientemente, 2019.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o El Oro en Las Indias. Siglo XVI*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.

HORST, Ulrich, «Leben und Werke Francisco de Vitorias», en *Francisco de Vitoria, Vorlesungen I (Relectiones)*, U. Horst, H. G. Justenhoven, J. Stüben (eds.), Stuttgart, Kohlhammer, 1995, pp. 13-99.

LAS CASAS, Bartolomé de, *De unico vocationis modo*, obras completas [sigla OC] 2, P. C. Delgado, A. García del Moral (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1990.

---, *Historia de las Indias III*, OC 5, I. Pérez Fernández, J. A. Barreda, M. A. Medina (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1994.

---, *Apologética Historia Sumaria III*, OC 7-8, V. Abril Castelló, J. A. Barreda, B. Ares Queija, M. J. Abril Stoffels (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1992.

---, *Apologia*, OC 9, A. Losada (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1988.

---, *Entre los remedios. El octavo*, OC 10, R. Hernández, L. Galmés (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1992.

MARZAL, Manuel, *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*, Quito, Abya-Yala, 1991.

MÉNDEZ FERNÁNDEZ, Benito, *El problema de la salvación de los «infeles» en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1993.

O'MEARA, Thomas F., «The School of Thomism at Salamanca and the Presence of Grace in the Americas», *Angelicum*, núm. 71, Facoltà e degli Istituti della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Urbe, Roma, 1994, pp. 321-370.

PESCH, Hermann Otto, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz, Grünewald, 1988.

---, «Kommentar», en *Summa Theologica*, Deutsch-lateinische Ausgabe, vol. 12: Die Sünde, O. H. Pesch (ed.), Wien, Styria, 2004, pp. 655-1122.

SCHULZ, Michael, «“Oh, Viracocha, Señor del principio...” – Bartolomé de Las Casas, ¿un defensor del Patrimonio Religioso de Iberoamérica?», en L.

Ortiz, V. Hugo (ed.), *Patrimonio Religioso de Iberoamérica. Expresiones tangibles e intangibles (siglos XVI-XXI)*, Santa Cruz de la Sierra, Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra, 2021, pp. 15-20.

----, «La interpretación demológica de las religiones indígenas en José de Acosta – un comienzo para una hermenéutica diatópica», en M. Schulz, E. Guerra, *Fluctuaciones del mal. Alteridad y violencia en la interpretación latinoamericana*, Göttingen, V&R unipress, Bonn University Press, 2023, pp. 105-132.

SECKLER, Max, *Instinekt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz, Grünewald, 1961.

SOTO, Domingo de, *Natura et gratia*, Paris, Ioannis Foucher, 1549.

----, *Commentarii in Quartum Sententiarum*, Venecia, s.n., 1569.

STEGMÜLLER, Frederico, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela de Salamanca*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, [ScG], III, 1-63, <<https://www.corpusthomicum.org/scg3001.html>>. Fecha de consulta: 29-I-2023.

----, *Summa Theologiae* [S.th.] II-II, 1-16, <<https://www.corpusthomicum.org/sth3001.html>>. Fecha de consulta: 29-I-2023.

----, *Quaestiones disputatae de veritate* [Ver.] XIV, <<https://www.corpusthomicum.org/qdv14.html>>. Fecha de consulta: 29-I-2023.

URDÁNOZ, Teófilo, «La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela Salmantina», *Ciencia tomista*, núm. 59, Salamanca, Facultad de Teología de San Esteban, 1940, pp. 398-414, 529-553.

VITORIA, Francisco de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, t. I: De Fide et Spe*, V. de Beltrán de Heredia (ed.), Salamanca, s.n., 1932

----, «De eo, ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis», en *Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones)*, U. Horst, H. G. Justenhoven, J. Stüben (eds), Stuttgart, Kohlhammer, 1997, pp. 92-187.

----, «De indis», en *Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones)*, U. Horst, H. G. Justenhoven, J. Stüben (eds), Stuttgart, Kohlhammer, 1997, pp. 370-541.