



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Revisión de la recepción de la teoría aristotélica de la esclavitud natural en la España del siglo XVI en el contexto de la conquista de las Indias

José González Fuxà



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesis doctoral

**Revisión de la recepción de la teoría aristotélica de la
esclavitud natural en la España del siglo XVI en el contexto
de la conquista de las Indias**

Autor: José González Fuxà

Directora/Tutora: Dra. Margarita Mauri Álvarez

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Facultad de Filosofía

Programa de doctorado HDK0Q – Filosofía contemporània i estudis clàssics

Barcelona, enero 2023

Índice

RESUMEN	1
INTRODUCCIÓN	2
PRIMERA PARTE. Contexto histórico e intelectual de la conquista de América y de la Junta de Valladolid entre 1550 y 1551	13
CAPÍTULO 1	13
El contexto histórico: antecedentes teóricos e históricos de la Junta de Valladolid	13
1.1. <i>Las causas de la colonización: entre la razón económica y la razón papal</i>	13
1.2. <i>La Junta de Burgos y la evolución de la legislación de la encomienda</i>	18
1.3. <i>La discusión sobre los justos títulos por los que se sujetaba a los indios. El planteamiento de Francisco de Vitoria como eje fundamental de la discusión</i>	36
1.3.1. La cuestión del dominium	36
1.3.2. La cuestión de los justos títulos.....	40
1.3.3. De los justos e injustos títulos bajo la perspectiva de F. de Vitoria	55
CAPÍTULO 2	73
Los argumentos de la Controversia de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda	73
2.1. <i>La convocatoria de la Junta de Valladolid (1550-1551) y sus precedentes más inmediatos</i> . 73	
2.2. <i>Las posiciones previas de los contendientes</i>	84
2.3. <i>Los argumentos de la Junta de Valladolid: las Apologías</i>	123
2.4. <i>El incierto resultado de la Junta de Valladolid y su proyección a las Ordenanzas de 1573</i> 149	
SEGUNDA PARTE: La esclavitud natural aristotélica a través de los comentaristas españoles del siglo XVI	156
CAPÍTULO 1	156
La interpretación del texto aristotélico: una revisión de la esclavitud natural en la Política de Aristóteles	156
1.1. <i>Una relectura de la esclavitud natural en el texto de la Política</i>	156
1.1.1. La conveniencia “del regir y del ser regido” como principio práctico	161
Anotaciones conclusivas al concepto de esclavitud natural	182
1.2. <i>Una relectura del concepto de bárbaro en la Política</i>	188
CAPÍTULO 2	200
La interpretación moderna de la teoría aristotélica de la esclavitud natural durante el siglo XVI en España	200
2.1. <i>Anotaciones sobre el papel de la Política y el aristotelismo en la transición de la edad media a la edad moderna</i>	200
2.2. <i>La interpretación moderna de la teoría aristotélica de la esclavitud natural a través de los comentaristas y autores españoles del siglo XVI</i>	205
2.2.1. La interpretación moderna de la esclavitud natural.....	205
2.2.2. ¿Es la esclavitud natural relativa a la voluntad o al intelecto?	233
2.2.3. ¿Son los bárbaros esclavos por naturaleza?: La opinión de los comentaristas.....	241
2.2.4. La causa de la esclavitud para los indios: la infidelidad y la falta de rectas costumbres . 248	
CONCLUSIONES	264
La teoría aristotélica de la esclavitud natural y su interpretación en el siglo XVI español: dos modelos distintos del esclavo natural	264

<i>I. Cuestiones históricas y religiosas que condicionaron la interpretación moderna de la teoría de la esclavitud natural</i>	264
<i>II. La teoría aristotélica de la esclavitud natural y la esclavitud natural en el siglo XVI español: dos modelos distintos de esclavo/siervo</i>	266
Bibliografía	275

RESUMEN

El objetivo de este estudio es el análisis de la interpretación de la teoría de la esclavitud natural propuesta por Aristóteles en el contexto de la conquista de las Indias con el objetivo de justificar la reducción a servidumbre de los indios. Para ello, se toma como punto de partida el contexto histórico que llevó a la convocatoria de la Junta de Valladolid entre 1550 y 1551, y que enfrentó los argumentos de dos de los representantes más relevantes del debate durante la primera mitad del siglo XVI: Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. La investigación enfrenta dos concepciones de la esclavitud natural esencialmente opuestas, a saber, la que se lee en la *Política* de Aristóteles, que define al esclavo como un hombre naturalmente incompleto por causa de su desposesión de la razón y de la facultad deliberativa que no le permite ser dueño de su propia vida de manera permanente; y la que se sigue de la interpretación moderna del texto aristotélico que, filtrada a través de la antropología tomista, define al esclavo como natural en un sentido lato, es decir, que lo concibe con una inferioridad esencialmente superable por medio de la educación, y, específicamente, por la introducción en la fe católica. Del enfrentamiento de estas dos posturas se sigue una implicación importante para los autores modernos, y es que la diferencia fundamental se encuentra en el papel de la libertad como elemento constitutivo de la naturaleza humana, y que obliga a los autores del siglo XVI a justificar una esclavitud natural desde una perspectiva pedagógica y, por tanto, temporal.

Palabras clave:

Aristóteles. Esclavitud. Servidumbre. Junta de Valladolid. Las Casas. Sepúlveda. Facultad deliberativa. Libertad.

INTRODUCCIÓN

Objeto y justificación de la investigación: motivación del estudio y estado de la cuestión

A finales del siglo XV, en 1492, los españoles descubrieron un nuevo continente al oeste de Europa mientras buscaban una ruta alternativa a la India que evitara el bloqueo otomano en el este de Europa. La situación estratégica y la influencia ideológica y política de las coronas españolas, representadas bajo la unión real de los reyes Católicos, Isabel y Fernando, posibilitaron que el papel de España en este acontecimiento histórico fuera fundamental para entender el desarrollo político-militar, pero también intelectual e ideológico, de la colonización española de las Indias. Puede decirse sin temor a errar en el análisis, que en España se dieron los más notables debates y se propusieron las normativas más garantistas (al menos en términos teóricos) de entre las que los indios llegaron a sufrir durante todo el proceso, permitiendo esto que la influencia del Imperio Español durante el siglo XVI se consolidara no solo política y militarmente, sino también bajo la aprobación y apoyo del Papado. Esta primacía hispánica en Europa y en el Nuevo Mundo tuvo su origen en las Bulas de Alejandro VI que concedían a los reyes Católicos la legitimidad, la potestad y el deber de expandir la evangelización por esos territorios recién descubiertos. Pero también tuvo un momento culminante a partir del cual la legislación y el debate intelectual iniciaron un proceso de decadencia hasta el final del siglo XVI, pasando por las Ordenanzas de 1573; este punto jurídicamente culminante se encuentra con la promulgación de las Nuevas Leyes de 1542, y filosófica e históricamente con la celebración del debate de la Junta de Valladolid entre 1550 y 1551, que enfrentó al dominico fray Bartolomé de Las Casas y al cronista real y estudioso del aristotelismo Juan Ginés de Sepúlveda.

Esta investigación no busca realizar una relectura de la conquista de las Indias en términos históricos, ni justificar la legitimidad o justicia de las campañas militares en los territorios americanos, ni siquiera pretende dar una justificación o valoración de tipo moral de las acciones o ideas elaboradas y expuestas por los distintos autores en sus obras, sino que el interés de este estudio reside en la intención de discutir acerca de cómo se legitimó filosóficamente la reducción a servidumbre de los indios por parte de los autores españoles (en tanto que cristianos). Los autores que se enfrentaron en la Junta de Valladolid, y que debatieron acerca de la naturaleza de los indios y, por ende, del trato que merecían al tiempo de introducirlos en la civilización cristiana, esgrimieron en sus

obras y planteamientos sus interpretaciones de la teoría aristotélica de la esclavitud natural y de la condición de barbarie que Aristóteles expuso en la *Política*, concretamente entre los libros I y III de la obra. En esta discusión acerca de si los indios eran o no reducibles a ser esclavos (o siervos) por naturaleza, y que se extrapoló al debate intelectual y académico en general, los autores españoles utilizaron el texto aristotélico como argumento de autoridad para justificar ambas posturas: que los indios eran reducibles a servidumbre y que no lo eran. Lo cierto, y esto es clave para entender la trascendencia del debate en torno a la servidumbre natural en este siglo, es que existen dos discusiones distintas acerca de la teoría aristotélica de la esclavitud natural en esta época: una de tipo teórico-práctico consistente en aplicar la teoría al caso concreto de los indios, que es sobre lo que Las Casas y Sepúlveda tuvieron el mayor desacuerdo¹; y un debate esencialmente teórico en el que se enfrentaron dos modos de concebir la esclavitud (o servidumbre) natural adheridos a dos modos opuestos de concebir la naturaleza humana, a saber, una visión estrictamente natural, y una visión pedagógica; la primera, como consecuencia de entender que los seres humanos podían ser naturalmente distintos entre sí; la segunda, como consecuencia de asumir la igual y radical libertad de todos los hombres en coherencia con la doctrina cristiana, lo que implicaba que la presunta desigualdad propia de la relación amo-esclavo era adquirida y, por ende, temporal y superable.

Por tanto, el interés académico y filosófico de esta investigación es doble: por un lado, se pretende averiguar si la interpretación hecha en el siglo XVI de la teoría aristotélica de la esclavitud natural siguió con rigor lo dicho por el estagirita en la *Política* y, en caso contrario, discernir cuál o cuáles fueron los factores que hicieron que la interpretación moderna española se distanciara de la original. Para ello, no solamente se van a analizar los argumentos que Las Casas y Sepúlveda intercambiaron en la Junta de Valladolid, sino que también se recogerán las principales obras y comentarios a la *Política*

¹ El mayor desacuerdo entre estos dos autores fue el que señala Daniel Montañez Pico como resultado histórico de la controversia de Valladolid: “(...) la controversia, si es que la había, no era sobre si los indígenas eran humanos o no, sobre si había que defenderles o atacarles, sino que consistía en establecer los alcances, límites y modelos de organización de un hecho muy claro y concreto: la conquista material y espiritual del continente americano y sus habitantes (...) Todo ello legitimado en el fundamento de que se trataba de pueblos retrasados, en estado de naturaleza, sin religión, etc. necesitados de una tutela permanente, por lo que, por ‘su propio bien’ serían evangelizados.” (Montañez; 2016: 107-108). Hay que recordar que, aunque esta investigación parte también de considerar que esta es la base del desacuerdo entre Las Casas y Sepúlveda, en este estudio se discrepa de Montañez Pico en relación con que la tutela se defiende como permanente por ir esto en contra de la doctrina cristiana de la igualdad y libertad radical, que se analizará en la segunda parte de esta investigación.

que elaboraron los autores españoles durante el siglo XVI, con el objetivo de observar cuál fue el alcance de este distanciamiento interpretativo del que la Junta de Valladolid se considera como su culminación. Por otro lado, se va a señalar y defender que este debate resultó en la aparición de una nueva concepción de la condición de la esclavitud surgida de la lectura de la *Política* a través del filtro de la antropología tomista y de la religión cristiana católica, un modelo que se construyó a tenor de la conquista de las Indias y que se fundamenta en la necesidad de educación moral, razón por la que identifica la esclavitud (natural) y la barbarie. El hecho de que el criterio con base en el cual se atribuye esta esclavitud sea la necesidad de educación implica que su naturaleza es temporal y superable, en lugar de permanente y fija.

Por lo que respecta al estado de la cuestión en relación con la interpretación de la condición de esclavitud natural, cabe destacar que ha sido, a lo largo de la historia del pensamiento, un asunto controvertido. Aristóteles señaló esta dificultad en su *Política*, afirmando que existía el debate entre quien aprobaba y defendía un modo natural de esclavitud, y quien sostenía que la esclavitud era siempre, y en todos los casos, una consecuencia surgida de una ley².

La cuestión que trata este estudio parte de la definición aristotélica del esclavo por naturaleza expresada en la *Política* como la condición natural de algunos hombres que adolecían de falta de facultad deliberativa³, y que convertía al esclavo en un hombre cuyo desarrollo natural está esencialmente limitado por tal desposesión y carencia. La falta, o bien de la propia capacidad deliberativa, o bien del control sobre el ejercicio de esa capacidad, es la piedra angular desde donde se construye el discurso aristotélico sobre la esclavitud natural, y que, como consecuencia e implicación lógica de esto, deriva en una concepción desigualitaria de la naturaleza humana. En este punto hay que señalar que la falta de una reflexión sistemática por parte de Aristóteles sobre la esclavitud natural (puesto que la esclavitud natural es, para el filósofo, una cuestión propia de la economía⁴

² Pol., I, 6, 1255 a 5-7.

³ “ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν” (Pol., I, 13, 1260a 12).

⁴ Esta es también la interpretación de Miguel Ángel García Mercado en *El problema de la esclavitud en Aristóteles*: “Por más que nos sorprenda, la esclavitud no es para Aristóteles un problema político sino “económico”, en el sentido antes anunciado. No piensa el Estagirita en el esclavo como un factor de aumento de riqueza en la *polis*, sino como un elemento indispensable para la vida familiar [...]” (García; 2008: 158). Pellegrin defiende lo mismo en *The Cambridge Companion to Aristotle* al afirmar lo siguiente: “The relationship of servitude is the structure designed by nature to ‘preserve’ the family (...)” (Pellegrin; 2013: 96).

y en este sentido es como la trata y desarrolla), dificulta la deducción de una conclusión clara acerca de si el defecto es de falta o de posesión⁵, o si lo es de la facultad misma, siendo este uno de los puntos clave de la presente investigación. Aun así, cabe poner sobre la mesa los elementos clave de la definición aristotélica del esclavo por naturaleza que se derivan de la lectura del libro I de la *Política*, y que son, en esencia, consecuencia de la falta de facultad deliberativa apuntada *supra*. La esclavitud natural que tiene su punto de partida en la desposesión o en la ausencia de la facultad deliberativa se muestra, en Aristóteles, como algo permanente e inmutable en tanto que indica, necesariamente, una incompletitud natural en el ejercicio y en el desarrollo de las facultades del alma⁶. Siguiendo esto, puede entenderse la afirmación aristotélica acerca de que el esclavo es el que pertenece al amo completamente, es decir, el que forma parte de la propiedad del amo como un elemento más de su economía doméstica⁷. Claramente, y así lo expone el estagirita en la *Política*, el esclavo no es una posesión (κτημιά) cualquiera en el seno de la casa, sino que es una posesión animada (κτημιά τι ἐμψυχον), es decir, activa e independiente⁸, pero racional en tanto que participa de la razón de su amo, dado que la reconoce y aprende de ella. Este punto del texto de la *Política* abre una discusión acerca de si Aristóteles estuvo considerando la libertad como una condición derivada de la educación moral (más allá de la jurídica) o como una condición esencialmente natural.

El primer posicionamiento, es decir, el que entiende que la concepción aristotélica del esclavo por naturaleza pertenece al ámbito de la educación moral y/o política reside en la consideración de dos grupos de citas de las obras del filósofo. Por un lado, para algunos autores el carácter económico que Aristóteles transmite de la esclavitud natural, de hecho, desnaturaliza esa misma condición, haciéndola caer en un uso más o menos metafórico del concepto “natural”. Esta es la postura defendida por René Sève⁹ y por Claudio W. Veloso¹⁰, que sostienen que la esclavitud es una relación, o bien económica

⁵ Dobbs; 1994: 80;

⁶ Esta es la postura que defiende Eugene Garver en “*Aristotle's natural slaves: incomplete Praxeis and incomplete human beings*”, cuando dice que el esclavo es *áteles*; ver: Garver; 1994: 174.

⁷ “El esclavo es una parte de la propiedad” (Pol., I, 8, 1256 a 2-3) y “Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa y el arte adquisitivo una parte de la administración doméstica (...)” (Pol., I, 4, 1253b 23-24).

⁸ “ὅς ἂν κτήμα ἢ ἄνθρωπος ὢν, κτήμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν” (Pol., I, 4, 1254 a 16).

⁹ “C’est sans doute pourquoi, alors qu’il affirme comme une simple possibilité, quoique souhaitable, l’affranchissement des esclaves non domestiques, des travailleurs, de la cité idéale (...), Aristote considère dans Les économiques (I, 6, 1344b, 15) l’affranchissement de l’esclave domestique comme une nécessité.” (Sève; 1994: 384).

¹⁰ “Un <<esclave naturel>> est d’abord une absurdité *onto-logique*, dans la mesure où, en Pol. I, Aristote semble bien définir une substance, alors que l’esclave est un relatif (...) un relatif en sens restreint, c’est-à-

o bien social, que vincula al amo con el esclavo, pero no una cuestión estrictamente natural. Esta visión tiene un cierto apoyo textual en los *Económicos* cuando Aristóteles dice que es conveniente, en algunos casos, proponer la libertad a los esclavos¹¹, no obstante, y aunque el fragmento de los *Económicos* en cuestión podría estar en relación con el libro I de la *Política*¹², lo cierto es que no existe ningún otro texto en el que el estagirita lo desarrolle, ni tampoco en el que aclare si estos esclavos a los que se les debe prometer la libertad son los esclavos por naturaleza o, por el contrario, los basados en la ley o el acuerdo. El otro grupo de citas es el que se refiere al papel de la educación en el desarrollo del hombre, y que permite plantear un doble sentido de la “naturaleza humana”: una ‘naturaleza primera’ vinculada estrechamente con la biología, y una ‘naturaleza segunda’, que se refiere a las capacidades que el individuo puede desarrollar con base en esas características biológicas de partida¹³. Si se toma la esclavitud natural como una condición superable, el texto aristotélico podría apoyar esta interpretación con el libro VII de la *Política*: “(...) toda arte y educación pretende suplir las deficiencias naturales.” (Pol., VII, 17, 1337a 1-3), entendiendo que una determinada deficiencia natural podría ser superada por medio de una correcta educación¹⁴.

El segundo posicionamiento, el propiamente natural, se refiere a la capacidad de deliberación y a cómo esta puede determinar o no la libertad natural del hombre. Martin Harvey interpreta el concepto de deliberación en Aristóteles en dos sentidos: uno

dire en ce sens que son être coïncide avec le fait d’être en relation avec quelque chose (...) dans une relation (sociale) avec un maître (...).” (Veloso; 2013: 520)

¹¹ “Every slave should have before his eyes a definite goal or term of his labor. To set the prize of freedom before him is both just and expedient; since having a prize to work for, and a time defined for its attainment, he will put his heart into his labors” (Eco., I, 5, 1344b 17-18).

¹² Aristóteles promete en un fragmento de la *Política* tratar cuáles son las condiciones en las que un esclavo podría ser manumiso o, al menos, en qué condiciones es mejor proponerles la libertad como premio (Pol., VII, 10, 1330 a 31-33). Este fragmento, que se refiere a un contenido que no aparece desarrollado en la *Política* podría interpretarse como una referencia a los *Económicos*, ya que es el único lugar en donde se recupera la idea de que la libertad puede ser propuesta a los esclavos como premio (Eco., I, 5, 1344b 17-18).

¹³ “i) Physis entendido en el sentido de ‘naturaleza primera’ o conjunto de capacidades propias y esenciales del hombre que son relativas a la clase de ser vivo que es. ii) Physis en el sentido de ‘naturaleza segunda’ o resultado de la intervención, favorable o desfavorable, del propio individuo o de otros, sobre el conjunto de capacidades propias y esenciales correspondientes a la ‘naturaleza primera’. Esta naturaleza segunda estaría conformada, inicialmente, por la intervención de diversos elementos no elegidos por el sujeto, y, en un segundo momento, por las decisiones que este tome con respecto a su persona.” (Mauri; 2016: 164). En adelante, se van a aplicar estas definiciones de ‘naturaleza primera’ y ‘naturaleza segunda’ al tiempo de distinguir las dos concepciones de esclavitud natural que se están exponiendo.

¹⁴ Véase: Mauri; 2016: 166. Hay que recordar, además, y en relación con esta idea, que Aristóteles sostiene que los esclavos atienden y entienden a razones, pues de eso depende el crecimiento moral (limitado) que el filósofo supone para el esclavo en el capítulo 13 del Libro I: Pol., I, 13, 1260b 3-7.

restringido (*narrow*)¹⁵, dirigido a la elección de medios con los que ejecutar una determinada acción en sentido técnico; y uno amplio (*broad*)¹⁶, que se refiere a la deliberación sobre los medios en relación con fines propios de la vida buena. La deliberación en sentido amplio es la que escapa a las capacidades del esclavo, ya que este sentido de la deliberación exige el ejercicio autónomo de la virtud de la prudencia, lo cual es claramente imposible para aquellos hombres cuya participación en la razón y en la virtud es análoga y dependiente de otro. Defender esta incapacidad y, por tanto, restringir al esclavo a una deliberación en el ámbito técnico y “hetero-dirigido”, tiene implicaciones morales muy profundas. Por ejemplo, si el esclavo es enteramente de otro y su deliberación nunca puede ocuparse de los fines propios de la vida humana plenamente entendida, entonces el ejercicio de la libertad para el esclavo es necesariamente perjudicial¹⁷, lo que terminaría por justificar no solo la pertenencia del esclavo al amo, sino también el uso despótico del esclavo por parte del amo con el objetivo de su beneficio¹⁸.

Entender la esclavitud natural en términos de deficiencia educativa fue para los autores españoles del siglo XVI la única alternativa, ya que permitía justificar la colonización en ocasiones violenta del territorio de las Indias, al mismo tiempo que la promoción pacífica de la religión cristiana¹⁹. Por este motivo, en la Junta de Valladolid,

¹⁵ Harvey; 2001: 48-49.

¹⁶ Harvey; 2001: 49.

¹⁷ Garver; 1994: 179 & Pellegrin; 1982: 354 & Smith; 1983: 111.

¹⁸ Garver; 1994: 180 & Smith; 1983: 118.

¹⁹ Así interpreta Carlos Baciero el marco ético-político que justificaba la presencia española en las Indias así como las campañas de evangelización, apoyándose en la interpretación hecha a partir de las lecturas de Vitoria y la Escuela de Salamanca: “Así pues, la primera generación de maestros de la Escuela de Salamanca (1526-1560), bajo la influencia y orientación de Vitoria y estimulados por las noticias que traen de las Indias testigos directos de los hechos, sobre todo Bartolomé de Las Casas, se entrega a una revisión rigurosa y exhaustiva tanto del problema mismo de la conquista como de la política seguida hasta entonces por la Corona. La revisión iniciada por Vitoria y Soto se prolongará a través principalmente de Melchor Cano, Covarrubias, Martín de Azpilcueta y Bartolomé de Carranza. Si bien todos ellos justifican la presencia y permanencia de España en las Indias como potencia protectora encargada de tutelar y promover el desarrollo cultural, social, político y religioso de aquellos pueblos, fijaban sin embargo un límite en el tiempo: hasta tanto se alcanzara la conversión a la fe cristiana de los naturales (...)” (Baciero; 1984: 180). La dimensión educativa de la empresa en las Indias no solo se reflejó en la discusión intelectual que buscaba legitimar la presencia española en el Nuevo Mundo, sino que se tradujo en una promoción activa de la educación en el territorio: “Con respecto a la educación, España, desde un principio, creó en el Nuevo Mundo medios institucionales de acceso a la cultura letrada (...) las Indias españolas solicitan y reciben desde mediados del siglo XVI universidades, colegios e imprenta. Es decir que ‘el sistema permite, e incluso anima, desde muy temprano, la formación de una elite letrada que habrá de gobernar localmente o dentro del imperio (...)’.” (Serna; 2007: 121). Esta también será la posición defendida por Jörg. A. Tellkamp, que sostiene que, en el siglo XVI, la servidumbre se concibió como un instrumento de culturización y conversión de los infieles, y específicamente, de los indios; ver Tellkamp; 2000: 279.

así como en la mayoría de las obras de los autores españoles, cuando se justificaba el sometimiento a servidumbre de los indios se hacía uniendo esa condición con la de barbarie, entendiendo esa barbarie como una falta extrema de educación que implicaba casi la animalización del hombre bárbaro²⁰. Aun así, los autores españoles que enfrentaron la *Política* en este contexto necesitaban encontrar el modo de garantizar que esa “animalización del bárbaro” era superable, puesto que en caso contrario se abriría una contradicción en la esencia misma del cristianismo: si los indios eran hombres y eran bárbaros hasta el punto de no poder superar ese defecto extremo de educación, entonces la bondad de Dios quedaba peligrosamente entredicho, dado que no solo habría creado hombres naturalmente distintos (e inferiores) *ab initio*, sino que además los habría creado esencialmente limitados, imposibilitándoles salvar sus almas²¹.

La consideración de estos criterios permitió salvar la interpretación de la teoría aristotélica de la esclavitud natural a través de la antropología tomista, centralmente, a través de la aparición de la voluntad como facultad *per se* (frente al concepto aristotélico de βούλησις, que no es una facultad, sino una especie de la ὀρεξις y, por tanto, subsumido en la facultad desiderativa) cuyo papel garantizaba la libertad radicalmente igual para todos los hombres y, por extensión, también garantizaba que la educación era el mecanismo para la eventual superación de la barbarie. En efecto, si el hombre nace naturalmente libre y esa libertad es radical (es decir, está en la raíz, en la esencia misma del ser del hombre), ninguna condición externa o interna puede comprometer su naturaleza, por lo que cualquier manifestación de inferioridad natural no refiere más que a un uso metafórico, en este caso, relativo a la ausencia de educación moral que se muestra a través de la conducta bárbara.

²⁰ “Sepúlveda alegaba que era lícito e justo que os espanhóis escravizassem os índios porque eles eram - de acordo com Aristóteles – bárbaros e, portanto, naturalmente escravos. Las Casas respondía que não era possível aplicar aos índios o adjetivo de “bárbaros” sem antes distinguir as diversas classes de barbárie que existiam no texto aristotélico e na própria realidade.” (Gutiérrez; 2014: 224). Nótese que el desacuerdo que reporta Gutiérrez entre Las Casas y Sepúlveda no reside en la relación servidumbre-barbarie (que se dará por supuesta), sino en si la barbarie de los indios es propiamente barbarie y, en consecuencia, causa de esclavitud.

²¹ “(...) se plantearon graves objeciones a la utilización de tales tesis del aristotelismo: la incapacidad de los indios contradiría la omnipotencia y la bondad del Creador, que habría hecho seres humanos que ni pueden mantener la fe ni se pueden salvar.” (Llinares; 1958: 464).

Cuestiones metodológicas y terminológicas

En relación con las ediciones y traducciones utilizadas de las dos principales obras de Aristóteles para este estudio, se han tomado como ediciones de referencia las siguientes:

- Para la *Política*, se ha utilizado principalmente la edición y traducción de Julián Marías y María Araújo del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), y complementariamente la traducción de Manuela García Valdés editada en Gredos.
- Para las *Éticas* las traducciones utilizadas han sido, en primer lugar, la edición y traducción de María Araújo y Julián Marías del CEPC para la *Ética nicomáquea*, y, por otro lado, la de Julio Pallí Bonet para la *Ética eudemia*, y, complementariamente, también para la *Ética nicomáquea*.

A propósito de la terminología, en esta tesis se asume como premisa una diferencia fundamental entre los conceptos de “siervo” y de “esclavo” y sus derivaciones, una diferencia que se toma considerando el planteamiento hecho por Ángel Losada a tenor de su obra *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “epistolario” y nuevos documentos*. En este texto, Losada argumenta que la concepción sepulvedana de la servidumbre natural consiste en entender tal condición como accidental²², es decir, introducida en la naturaleza del ser humano no como una condición *ab initio*, sino como el efecto de una carencia educativa²³. En este sentido, y aunque no todos los autores cuyas obras van a interpretarse aquí siguen siempre esta terminología²⁴, se va a asumir que el uso de los conceptos “siervo” y “servidumbre” preferentemente a “esclavo” y “esclavitud” corresponde con el uso por defecto de los autores españoles. Esta distinción se establece (además de porque es el uso mayoritario de los autores españoles objeto de estudio²⁵) para mantener la coherencia entre el sentido etimológico del término “siervo” que se apunta a propósito de Losada, y el objetivo académico de esta investigación, es decir, defender que la

²² Losada; 1973: 218.

²³ Esto se deduce de que la servidumbre natural está, para Sepúlveda, ligada a la adquisición, consolidación y promoción pública y colectiva de malas costumbres (véase: Losada; 1973: 218).

²⁴ Pues algunos autores españoles van a utilizar el concepto de esclavo en lugar de el de siervo, principalmente en los comentarios a la *Política*.

²⁵ Esto se desprende del análisis de los distintos textos a lo largo del segundo capítulo de la segunda parte de esta investigación, donde se discutirán los matices necesarios acerca del uso de esta terminología.

servidumbre natural planteada a tenor de las obras de los autores españoles del s. XVI corresponde con un modelo educativo y temporal.

Estructura del trabajo

Por lo que respecta a la estructura de esta investigación, este trabajo está dividido en dos partes con dos capítulos en cada una, y las conclusiones. Las partes tienen el objetivo de distinguir los bloques temáticos que trata este estudio, a saber y respectivamente, el contexto histórico, la indagación filosófica y, por último, las conclusiones. En los capítulos primero y segundo de la primera parte se encuentran las bases históricas, intelectuales y jurídicas sobre las cuales se estableció el debate acerca de la servidumbre y el trato que merecían los indios, un debate que culminó en los argumentos de la Junta de Valladolid. En el capítulo primero se abordará la descripción de las Leyes de Burgos de 1512, y cómo estas leyes afectaron y modificaron la figura de la encomienda, permitiéndola, limitándola y prohibiéndola alternativamente, y abriendo un debate jurídico en torno a cuáles eran los justos títulos para poseer a los indios como siervos o esclavos. De este contexto histórico-jurídico surge la necesidad de la reflexión acerca del concepto escolástico del *dominium* que, aunque no será un término central de la investigación, permitirá entender el papel del concepto de posesión y de uso de esa posesión a lo largo de los siguientes capítulos. El capítulo segundo centra propiamente el objetivo de esta investigación, y en él se expone tanto el contexto inmediato a la convocatoria de la Junta, como los argumentos y las interpretaciones tanto de los conceptos de guerra justa como de esclavo por naturaleza, así como el cruce de lecturas de los fragmentos de la *Política* que vertebran esta tesis.

Los dos capítulos que constituyen la segunda parte tratan sobre el análisis y la indagación filosófica acerca de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, y cómo esta teoría fue modificada en el contexto de la dominación de los indios. En primer lugar, en el primer capítulo se trata de analizar el texto original del filósofo con el fin de averiguar si la concepción aristotélica de la esclavitud natural es permanente o, por el contrario, si se refiere a una condición de carencia educativa y, por ende, superable y temporal. Complementariamente, en este capítulo se debe estudiar también en qué consiste para Aristóteles el ser bárbaro, puesto que los autores españoles van a suponer una relación casi de necesidad entre la esclavitud y la barbarie en sus textos. En el segundo capítulo hay que prestarles atención a dos grupos de autores: los comentaristas a las obras de

Aristóteles, de los que se han analizado los cinco principales; y las obras de aquellos autores españoles que, en el contexto de crítica y justificación de la reducción a servidumbre de los indios, aplicaron el concepto de esclavo por naturaleza de la *Política* en sus propias obras. Aunque la conclusión general que se va a derivar va a ser, en sus principales términos la misma, conviene separar debidamente estos dos grupos de autores, puesto que, como se hará explícito en el desarrollo del capítulo, los objetivos académicos e intelectuales de estos dos grupos pudieron ser sensiblemente distintos.

Por último, se ofrecerán las conclusiones históricas e interpretativas que se deducen de la lectura de los capítulos precedentes en la última sección de esta investigación.

Limitaciones y dificultades halladas durante la investigación

Para cerrar la introducción y dar comienzo a la exposición del estudio propiamente, es necesario apuntar las dificultades que han surgido a lo largo del proceso de elaboración de esta investigación y que, por tanto, han podido dejar en el resultado alguna limitación apreciable.

Por un lado, se quiere mencionar las dificultades derivadas de la tipografía y en la traducción y cita de los comentarios a la *Política* del siglo XVI, así como al acceso a estas obras. Precisamente, la mayor limitación derivada de la dificultad en el acceso a los comentarios ha consistido en la imposibilidad de consultar directamente el comentario de Fernando de Roa titulado *Dissertatissimi Ferdinandi Rhoensis commentariis in Politicorum libros*. Aunque esta es una limitación importante para la elaboración de este trabajo por causa de su objetivo, se considera minimizada con el tratamiento y el análisis de su Repetición *De dominio et servo* y del comentario de Pedro Martínez de Osma, editado por el mismo Roa. En relación con los comentarios a la *Política* de Aristóteles que se analizan en el capítulo segundo de la segunda parte, hay que mencionar la dificultad (por las condiciones de edición de algunas de estas obras) al tiempo de establecer un lenguaje claro de citación que permitiera ubicar claramente las citas en el texto. La mayor dificultad en este sentido se ha hallado en relación con el comentario a la *Política* y a los *Económicos* de Pedro de Castrovol, *Commentum super libros Politicorum et Oeconomicorum Aristotelis*, por el hecho de carecer de paginación, lo cual ha llevado a que la única referencia posible al tiempo de ubicar los fragmentos citados

sea el libro que se comenta (*Pol.*, para la *Política* y *Eco.*, para los *Económicos*) y el folio. Con el resto de los comentarios y obras se ha optado por aportar la mayor cantidad de información posible en cada referencia, con el fin de que el fragmento citado en cada caso sea fácilmente localizable. En cada citación, se ha hecho referencia al libro, capítulo, sección, cuestión y/o artículo de la obra en cuestión (siempre que proceda), y en algunos casos también al tomo. Para los textos de Aristóteles se ha usado el método tradicional de la edición de Bekker, así como el sistema de citación APA para el resto de la bibliografía.

Por otro lado, tampoco se han considerado propiamente en esta investigación los escritos de tipo histórico realizados por algunos de los autores que se tratan, como por ejemplo, la *Historia General de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, aunque sí que han sido consultados. Lo mismo ha sucedido con la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, que fue tomada por Sepúlveda como fuente para sus teorías e interpretaciones sobre los indios. La razón de ello reside en que el posicionamiento filosófico de esos autores queda debidamente planteado en otras obras de índole propiamente filosófica²⁶ y, por tanto, más adecuadas al tipo de investigación sobre el que versa este estudio.

²⁶ Por ejemplo, el posicionamiento filosófico de Las Casas a tenor de los indios y de la servidumbre natural se encuentra esencialmente en su *Apología*, en la *Brevísima descripción de la destrucción de las Indias* o en la *Proposiciones muy jurídicas* o en el *Octavo Remedio* sobre la supresión de las encomiendas.

PRIMERA PARTE. Contexto histórico e intelectual de la conquista de América y de la Junta de Valladolid entre 1550 y 1551

CAPÍTULO 1

El contexto histórico: antecedentes teóricos e históricos de la Junta de Valladolid

La Junta de Valladolid se caracteriza por tener, en la historia del Imperio español, un peso específico imprescindible para comprender el alcance teórico e histórico del proceso de colonización de las Indias durante el siglo XVI. Previo paso a abordar propiamente el contenido de dicha disputa es necesario presentar y aclarar un conjunto de elementos del marco intelectual de la época que fueron condicionantes fundamentales para el desarrollo tanto de la Junta como de las conquistas españolas en el Nuevo Mundo. En aras de hacer un recorrido lo más amplio posible al mismo tiempo que ajustado al objeto de la tesis, en este capítulo se abordarán las cuatro cuestiones fundamentales que atraviesan este acontecimiento histórico: la cuestión relativa a la legitimidad española y papal en las expediciones y dominación de las Indias; la licitud o ilicitud de las guerras contra los indígenas, cuyas conclusiones se materializaron en las Leyes de Burgos (1512); la evolución de la legislación sufrida a tenor de las continuas disputas y controversias sobre la cuestión del trato y naturaleza de los indios²⁷; y, por último, la discusión sobre los justos títulos, que consistió en la reflexión acerca de la justicia y legitimidad de un conjunto de títulos reivindicados por los españoles conquistadores sobre la base del derecho de guerra y del reconocimiento papal.

1.1. Las causas de la colonización: entre la razón económica y la razón papal

Los debates relativos a estos problemas se dieron con carácter posterior al descubrimiento y establecimiento en las Indias y, muy probablemente, como consecuencia del importante aumento del flujo comercial y con la dificultad para abrir nuevos comercios con los países europeos. La demanda de productos en Europa crecía, pero no al mismo tiempo ni con la misma intensidad que la capacidad de absorberla del mercado europeo, lo que hizo chocar a la necesidad de recursos con la obsolescencia de

²⁷ Manero; 2009: 86.

dicho mercado, provocando esto una importante crisis²⁸. Esta nueva situación comercial fue, muy probablemente, la impulsora en una medida nada despreciable de las colonizaciones emprendidas por los países europeos:

“En esta carrera marítima, España y Portugal pronto aventajaron a Holanda, Francia e Inglaterra al establecer colonias y comercio. Sin embargo, tal situación de colonización los llevó a entrar en contacto con sociedades diferentes a las que desde el primer momento calificaron de ‘infieles’. Esto dio pie a que las Coronas de Portugal y Castilla consideraran lícito la ocupación de sus tierras cobijadas con un halo de cristiandad. De este modo, los beneficios económicos y la expansión de su soberanía quedaba <sic> disfrazada con una máscara de religiosidad tras la cual estaba la presencia pontificia.” (Bejarano; 2016: 235).

La evangelización, por tanto, fue poco más que un pretexto ideológico esgrimido con la intención de vestir las conquistas con un tipo de discurso que, en tanto que relleno de reconocimiento y de voluntad de un arbitraje transcendental, tenía un efecto mucho más persuasivo y justificativo para casi cualquier actuación. La búsqueda de legitimidad en el tipo de conquistas que se avecinaban, como por ejemplo, las conquistas portuguesas en el norte de África, el reparto de las Islas Canarias o la propia conquista de las Indias, para ser verdaderamente efectiva (lo cual exigía el reconocimiento internacional) debía ser también otorgada por un árbitro cuyo poder se ajustara a la dimensión transcendental de la dicotomía que el Papa Gelasio I estableció como principio en el siglo V de nuestra era, a saber, la división entre el orden espiritual y el orden temporal²⁹, puesto que esta dicotomía se había establecido con el fin de regular la injerencia que tras el siglo III d.C. se produjo de los poderes del emperador en el ámbito de lo espiritual. Con esta nomenclatura se conseguía reordenar qué potestad era de quien, y sobre qué asunto cada uno podía decidir, opinar o proponer³⁰. Este sistema de relación entre el poder religioso-espiritual y el poder político-temporal no se dio de este mismo modo en Occidente, puesto que el dualismo del Papa Gelasio I establecía que “el poder de los que rigen la Iglesia sea reconocido por las autoridades temporales, no solo como un hecho, sino como algo derivado de la voluntad de Dios” (Bejarano; 2016: 227). Esta subordinación del poder

²⁸ “Desde el siglo XV aumentó la demanda de productos en Europa, y los propios comerciantes se vieron imposibilitados para solventarla. El auge del comercio europeo nació cuando éstos decidieron que ya no querían depender más de los comerciantes moros e italianos. Así, se arriesgaron a salir de la zona del Mediterráneo en búsqueda de nuevas rutas hacia el este (...).” (Bejarano; 2016: 234).

²⁹ Bejarano; 2016: 226.

³⁰ “Carlos Salinas Araneda define el cesaropapismo como un sistema dualista originado en Oriente, ‘marcado profundamente por la injerencia del poder temporal en el poder espiritual: el emperador dicta leyes sobre materias eclesiásticas’ llegando incluso a inmiscuirse en cuestiones dogmáticas (Salinas Araneda, 2004, p.28)” (Bejarano; 2016: 226).

temporal al espiritual es la que rigió las relaciones entre los países europeos como España y Portugal y sus conquistas y expansiones, y es por este reconocimiento ganado a través de los siglos³¹ que la Iglesia tuvo tanta influencia como parte legitimadora de la evangelización militar como para que ocurriera que, por ejemplo, en la victoria de Salado por parte del rey de Portugal, éste usara sus logros y el ambiente favorable del transcurso de sus conquistas para pedirle al Papa la bula *Gaudeamus et exultamus*, que le permitía ocupar, gobernar y explotar económicamente las tierras conquistadas con total tranquilidad y legitimidad³². Nótese que al rey portugués no le hacía falta la bula papal si se abordaba la cuestión desde un punto de vista estrictamente militar, pues tenía las fuerzas y las batallas ganadas en la zona. Lo que precisaba era que un árbitro internacional que gozara de la credibilidad propia de ser la voz de Dios en la Tierra le asignara un cometido y unas tierras para llevarlo a cabo, llenando de contenido su concepto del deber. De este modo, la Iglesia garantizaba los derechos del país colonizador mediante la concesión de bulas, que debían ser pedidas por los monarcas a los papas, lo cual reforzaba la condición de necesidad del discurso legitimador, puesto que:

“Si bien la intervención de la autoridad romana no era considerada indispensable, sí era conveniente, ya que, por una parte, acreditaba el poder de los monarcas sobre las tierras conquistadas y, por otra, tenían el reconocimiento papal.” (Bejarano; 2016: 236)

A lo que hay que prestarle atención aquí es a que la intervención del Papa no era indispensable para establecer un control *de facto* sobre las tierras conquistadas, es decir, que la voluntad e insistencia para obtener una bula papal en este contexto no respondía a una exigencia de ningún tipo de derecho internacional, solamente respondía a la necesidad de justificar propagandística y teológicamente la invasión³³. En el caso concreto de la competencia militar que se da en los siglos XV y XVI opera esta construcción del papado

³¹ Cabe destacar la razón de este reconocimiento, pues según escribe Bejarano Almada: “Al finalizar el siglo V, del antiguo Imperio de Occidente no quedaba sino un conjunto de reino autónomos, generalmente hostiles entre sí y empeñados en mantener su supremacía. Este vacío de poder fue propicio para que el obispo de Roma se convirtiera en la única autoridad indiscutida en los ámbitos religioso, cultural y político. Este último adquirido desde el siglo VIII, cuando Pipino el Breve les otorgó, en calidad de feudo del reino merovingio, unos territorios italianos que se convertirían en los Estados Pontificios (...).” (Bejarano; 2016: 227). De esta referencia se sigue que tal reconocimiento el papa lo obtiene no sólo por su origen pretendidamente divino, sino porque su territorio político, es decir, el espacio sobre el que se despliega su poder temporal en tanto que jefe de estado recuerda a un tiempo políticamente caótico en el que la Iglesia da una importante imagen de cohesión, poder y dominio que se establece como modelo a seguir.

³² Bejarano; 2016: 229.

³³ “(...) en abril de 1493, cuando los Reyes Católicos se vieron interesados en obtener tres bulas que les atribuyeran en las islas y tierras del Atlántico los mismos privilegios otorgados por otros papas a los reyes de Portugal en las tierras africanas.” (Bejarano; 2016: 236).

como poder legitimador de empresas de expansión militar, siempre y cuando se cumplieran un determinado número de condiciones en esa expansión entre las cuales se encuentran las de la guerra justa, desde un punto de vista estrictamente político y ligado al derecho de gentes, como desde un punto de vista religioso y ligado a los preceptos mismos de la evangelización y de la concepción cristiana de la naturaleza humana. Ahora bien, la razón por la que este discurso se hizo necesario en el periodo histórico que trata este texto proviene de una causa de carácter temporal, a saber, del interés comercial creciente y la escasez de margen de comercio entre los países conocidos de Europa. Las bulas detonaron una invasión con justificación teológica que escondía una voluntad en gran medida comercial, pero que al mismo tiempo sirvieron para organizar desde una de las instituciones más importantes de la Europa del siglo XVI, la Corona castellana, un conjunto de ponencias que establecerían las bases del derecho público internacional, sirviéndose en el debate de teóricos tan ilustres como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de Las Casas, e incluso Juan Ginés de Sepúlveda.

El inicio de la empresa castellana tuvo lugar cuando, en 1492, el cardenal de Valencia Rodrigo Borja, fue elegido papa con el nombre de Alejandro VI³⁴. La estrecha relación que este Papa tenía con los Reyes Católicos³⁵ se tradujo en un conjunto de tratos favorables hacia ellos, así como en facilitar la concesión de cinco bulas a tenor de las conquistas en las Indias. Las bulas alejandrinas que servirían de detonante de la evangelización del Nuevo Mundo y, por tanto, del debate sobre la naturaleza y dominio de los indios fueron, esencialmente, tres:

- 1) Bula *Inter caetera*, concedida entre abril y mayo de 1493. En este documento se daba a los monarcas castellanos pleno derecho sobre los territorios que se fueran descubriendo hacia occidente (originalmente la empresa pretendía llegar a las Indias), con la excepción de que tal territorio perteneciera a otro príncipe cristiano con los mismos derechos³⁶.

³⁴ Bejarano; 2016: 237.

³⁵ “Este polémico personaje mantuvo una estrecha relación con los Reyes Católicos, a quienes había favorecido en 1472, cuando era delegado papal en la península ibérica, avalando su matrimonio a pesar de ser primos hermanos y les otorgó el título de Reyes Católicos cuando ocupó la silla papal.” (Bejarano; 2016: 237). Nótese de nuevo la importancia del reconocimiento papal, tanto es así que el papa concedió a unos reyes un título que los apoderaba como defensores de la causa católica en Europa y en el mundo.

³⁶ Bejarano; 2016: 237.

- 2) Bula *Eximiae devotionis* o bula de privilegios, que se concedió en el mismo mayo de 1493 y que equiparaba títulos y derechos entre las conquistas castellanas y portuguesas³⁷.
- 3) Bula *Dudum siguidem* o de ampliación de dominio o donación, concedida en septiembre de 1493 y que otorgaba dominio sobre territorios descubiertos al este, oeste y sur de la India, siempre en las mismas condiciones que la anterior³⁸.

Con estas concesiones se asienta para la Corona de Castilla tanto el dominio sobre las tierras americanas y, por tanto, el dominio español sobre los indios, como se gestiona toda la división territorial de la zona y se arbitra en el uso y explotación de las tierras conquistadas, ya que el papa Alejandro VI deja claramente establecido que, por un lado, el territorio descubierto quedaba dividido por una línea norte-sur con la que se atribuía la parte occidental a los reyes Católicos, y la parte oriental al rey portugués Juan II³⁹; y por otro lado, que quien llevara a cabo cualquier actividad comercial en el territorio conquistado por Castilla sin el permiso expreso de los reyes de ésta, sería castigado con la excomunión *latae sententiae*, consolidando el dominio español en las Américas poco menos que por mandato de Dios, y con la protección y el amparo de su mayor delegación en la Tierra. De este modo se establece el poder papal y las bulas como caldo de cultivo del proceso de evangelización español en las Indias. Tanto las bulas como este proceso de evangelización posibilitaron un reconocimiento del dominio castellano sobre los indios y, además, invistieron al rey de España como encargado de liderar la colonización, puesto que, en tanto que había recibido el amparo y protección papal para llevar a cabo su expansión militar en las Indias, debía garantizar que esa expansión se hacía cristianamente. Este reconocimiento, por tanto, no sólo conlleva una serie de privilegios que ayudarán a explotar las ambiciones económicas y políticas del reino, sino que también llena de responsabilidades a los monarcas castellanos, que tendrán que defender ante el Papa la licitud y justicia de las acciones de sus tropas en el Nuevo mundo⁴⁰. Es en este

³⁷ Bejarano; 2016: 239.

³⁸ Bejarano; 2016: 241.

³⁹ Bejarano; 2016: 239-240.

⁴⁰ No es menor la referencia siguiente, que establece que este proceso de legitimación se da en dos fases materializadas en dos bulas. La bula *Omnimoda* es considerada por Ana Manero Salvador con acierto como el punto de partida de la evangelización, siendo que este proceso quedaría dividido en dos momentos cruciales, la descripción hecha en el presente trabajo alrededor de la Bula *Inter caetera* de 1493, la cual legitima y otorga el dominio a España sobre los indios y sus territorios; y la bula *Omnimoda* de 1522 que permitió a los frailes asumir labores pastorales, es decir, educativas. Esta tarea, subvencionada por el rey, tenía un alcance mucho mayor y mucho más eficaz que la invasión violenta y por la fuerza de las armas al tiempo de expandir la religión a los indios. Cita: “El pensamiento medieval otorgaba el derecho a poseer

nuevo contexto en el que España tenía por la gracia de Dios el derecho y deber de colonizar tierras desconocidas en las que se desarrollaron los acontecimientos que, al término del año 1511, hicieron que Fray Antonio de Montesinos pronunciara su sermón contra las condiciones y la acción misma de las tropas españolas en el Nuevo Mundo. Montesinos denunció que las acciones de las tropas españolas estaban *de facto* masacrando y tratando de manera cruel e inhumana a los indígenas que, por su naturaleza, debían ser considerados como iguales, dignos y libres. El sermón de Montesinos creó un revuelo generalizado y profundo acerca de este asunto, no sólo porque se avivaron conflictos entre defensores de los indios y los soldados, los esclavistas u otros individuos que explotaban la situación de uno u otro modo, sino porque tales reacciones condujeron a un acontecimiento sin precedentes, que fue la detención de la empresa evangelizadora (por tanto, también de la expansión militar) ante la dificultad para decidir la licitud y justicia del desarrollo de la conquista. Esto implicaba una dificultad profunda para defender una evangelización, una defensa del dogma católico, que se estaba dando a fuerza de los abusos de determinados colonos y soldados españoles. Como respuesta a esta inquietud se formó el primer gran debate que consideró no sólo la expansión militar en sí misma, sino los modos como ésta se estaba llevando a cabo y la naturaleza de aquellos que debían sufrirla como una cuestión de estado. La respuesta a esta cuestión de estado era fundamental no sólo porque redefiniría el papel de España como máximo representante de la cristiandad en la época, sino porque la reafirmaría como tal. Este primer gran debate se conoce como la *Junta de Burgos*, que dio como resultado el célebre texto de las *Leyes de Burgos*, en el que se establecía la encomienda que iba a dirigir las relaciones entre españoles e indígenas durante algunos años.

1.2. La Junta de Burgos y la evolución de la legislación de la encomienda

Las Leyes de Burgos, promulgadas en 1512 bajo el reinado de Fernando el Católico, presentaron y abrieron dos perspectivas capitales para la interpretación del

un reino, entre otros medios, a través de la donación pontificia. Será esta la fórmula por la que se justificaba la legitimación de la soberanía española en las Indias; la *Bula Intercaetera* (1493), otorgada por Alejandro VI a los Reyes Católicos, era la razón que autorizaba a la corona a predicar el evangelio, y que legitimaba la soberanía española en esos territorios (...) La evangelización tuvo su punto de partida en la *Bula Omnimoda* de 1522, que permitió a los frailes asumir labores pastorales, antes destinadas al clero secular de las parroquias. Esta tarea se realizó gracias a la financiación del rey, a la acogida que tuvieron por parte de los conquistadores -que vieron en ellos la dignificación de su labor militar de conquista y sometimiento- y a la necesidad de esclarecer las noticias que llegaban sobre los maltratos dispensados por parte de los colonos a los indios.” (Manero; 2009: 87).

encuentro con los indios de ese momento en adelante: en primer lugar, se presentaban como el primer texto normativo y vinculante acerca del tratamiento de individuos invadidos, en específico, de los indios de las Américas; en segundo lugar, se descubría con ellas un nuevo campo filosófico, jurídico, político y teológico que planteaba el contexto para el nacimiento del derecho internacional⁴¹, un campo que hoy podría identificarse como una “ética de la alteridad”, y que conceptualizaba no sólo el encuentro con el otro, sino la asunción de la diferencia entre ese otro y uno mismo.

Como se apuntaba, las Leyes de Burgos fueron un conjunto de 35 leyes que regulaban la actuación y el proceder en la evangelización de los indios estableciendo ciertas obligaciones para los encomenderos, unas obligaciones que se desarrollaban en los siguientes ámbitos: el régimen de los indios, sus condiciones de vida y trabajo, sus derechos, el límite al uso como mano de obra de los indios, la normativa de protección de los indios y el reconocimiento de su libertad en tanto que hombres⁴².

El significado e implicaciones teóricas de las Leyes puede ser distribuido en cinco bloques: en primer lugar, el recordatorio de que las bulas concedidas para la colonización de las Indias fueron otorgadas a Castilla y no a Aragón, que no tuvo derechos en Nueva España. Como se ha apuntado antes, el papa Alejandro VI otorgó a la Corona de Castilla tres bulas que consolidaban su dominio sobre las tierras descubiertas entre mayo y septiembre del año 1493⁴³. Hay que destacar que, si el primer viaje de Colón a las Indias fue en el año 1492, es evidente la premura con la que tanto los Reyes Católicos como el propio papado gestionaron las solicitudes de derechos y autoridad sobre tales territorios. Este hecho refuerza de nuevo la tesis de la necesidad de reconocimiento internacional y de que el Papa encarnaba una justificación que superaba los límites del poder temporal y que otorgaba un dominio difícilmente cuestionable. En segundo lugar, se planteó el debate acerca del alcance y potestad del poder papal, planteando dos líneas doctrinales, a saber: la que defendía que el Papa, en tanto que poseedor de un poder temporal por ser jefe de Estado y de un poder espiritual por ser la voz de Dios en la Tierra, era la máxima autoridad en el mundo terrenal y, por ende, su poder se extendía a través y sobre el de los

⁴¹ Monje; 2009: 1. Al presentarse el documento bibliográfico sin numeración de página, se opta aquí por numerarlo tomando como referencia que el documento cuenta con 57 páginas, sin incluir portada ni índice en esta numeración.

⁴² Monje; 2009: 3.

⁴³ Monje; 2009: 4-5.

príncipes y reinos; y por otro lado, la línea que sostenía lo contrario, según la que, en el mejor de los casos, el Papa sólo tenía potestad sobre los que se adhirieron voluntariamente a la fe. Esta visión del Papa como máxima autoridad dotaba a la institución de la Iglesia de un poder piramidal y fuertemente jerarquizado, pero, además, dotaba a todo reino favorecido por el reconocimiento del Papa de una especie de estatus internacional poderosísimo⁴⁴ e indiscutible. A este respecto, la discusión dependía de cómo estas dos maneras de caracterizar el poder del Papa se materializaban en un trato concreto a los no creyentes, implicando que “la consideración que merecerían los infieles o los paganos podría no ser la misma que la de los cristianos y de esta forma, podría justificarse un maltrato a los indios por no ser creyentes” (Monje; 2009: 7). En tercer lugar, las Leyes se construyeron sobre la opinión comúnmente aceptada por todos de que existían un conjunto de personas destinadas, o bien de manera natural o bien fruto de la guerra o la venta, a servir a otras. Sin embargo, a partir de abril de 1495 el proceso y dinámica de esclavización se detuvo a causa de las dudas acerca de cómo se estaba llevando a cabo, principalmente, de la reina Isabel⁴⁵. La reina Isabel dudaba de la asunción que se había hecho para justificar la esclavitud de los indios, es decir, que éstos fuesen sub-hombres, considerándolos, por el contrario, hombres libres con condición de súbditos de la Corona. Tanto fue así que, por una cédula en junio del año 1500, la reina ordenó la liberación de todos los indios que fueron vendidos en España desde el inicio de la colonización hasta el momento. Esto tuvo como consecuencia la detención del célebre descubridor de las Indias, Cristóbal Colón⁴⁶. La cédula del 20 de junio de 1500 implicó, no sólo una liberación puntual de los indios, sino la abolición *de facto* de la esclavitud en España como institución reglada, con la única excepción de los casos de antropofagia, de prisioneros de guerra y de venta de individuos previamente esclavos⁴⁷. En cuarto lugar,

⁴⁴ España, como prácticamente todos los reinos de la cristiandad de la época, mantuvo esa voluntad de búsqueda de la aprobación papal para legitimar su expansión por las Indias: “(...) los Reyes Católicos buscaron y obtuvieron desde el primer momento la ‘donación’ papal para justificar sus títulos, lo cual iba en la línea de la más pura escolástica al reconocer que las bulas alejandrinas eran necesarias para atribuir a (...) Castilla derechos sobre las Indias.” (Monje; 2009: 6).

⁴⁵ Monje; 2009: 7.

⁴⁶ Esta detención y juicio tuvo lugar por causa de la insubordinación del propio Colón, ya que se sabe que desde la detención de la esclavización en abril de 1495, el Almirante siguió comerciando con esclavos en España. Según cuenta Juan Cruz Monje Santillana: “Más tarde, en 1498, Colón envió 300 indios a Sevilla para su venta como esclavos provocando la extrañeza de la reina Isabel quien manifestó: ‘¿Qué poder tiene mío el Almirante para dar a nadie mis vasallos?’. Consuelo Varela calcula que sólo Colón llegó a vender en España unos 2000 esclavos.” (Monje; 2009: 7-8).

⁴⁷ A este respecto hay que apreciar dos referencias históricas importantes, primero de todo, que la abolición de la esclavitud se aplica a los indios que eran vendidos como esclavos desde su condición de libres, lo que significa que lo que se hizo fue regular la esclavitud eliminando a nivel jurídico la posibilidad de predicar esclavitud de manera natural sobre un individuo. Lo segundo es que en este redactado no deja de haber una

se da la justificación y causa de la colonización, que fue por parte de los primeros colonizadores encabezados por el Almirante Cristóbal Colón, claramente de motivación económica y con ambición de poder y reconocimiento:

“(...) el ánimo que impulsó la colonización fue para quienes participaron en ella, para Colón y sus seguidores, el lucro, el beneficio económico, no obstante ser cierto que Colón convenció a la reina Isabel con razones no sólo de índole mercantil.” (Monje; 2009: 8)

La ambición económica y de poder quedó reflejada en los pactos que firmaron él mismo y los Reyes Católicos, en los que “se atribuía al almirante el 10% de los beneficios de la colonización, algo realmente descomunal” (Monje; 2009: 8). La motivación esencialmente económica mostró a los Reyes Católicos un Cristóbal Colón excesivamente ambicioso y con pocos escrúpulos, que no sólo dedicó su vida en las Indias a esclavizar y explotar indígenas, sino que también hizo lo propio con algún que otro español⁴⁸. En términos históricos, que permitan comprender tal motivación económica para la conquista, hay que remarcar que el núcleo de la cuestión reside en la dificultad de Europa para encontrar rutas comerciales de especias y de objetos de lujo, puesto que las conocidas habían quedado o bien obsoletas por el crecimiento de la demanda, o bien bloqueadas por el avance y belicosa actitud de los turcos⁴⁹. Sin duda, estos dos problemas no son independientes entre sí, ya que la obsolescencia de las rutas comerciales conocidas

imprecisión histórica si se valora desde un punto de vista estrictamente jurídico, puesto que es evidente que la abolición formal de la esclavitud, como resalta el mismo artículo, fue por Ley de 13 de febrero de 1880. Véase la cita: “Puede afirmarse que la esclavitud fue abolida en España por la citada cédula de 20 de junio de 1500, permitiéndose su existencia sólo en tres supuestos: Antropofagia (1503), prisioneros de guerra (1504) y venta por parte de otras tribus que ya los tuvieran como tales (1506), todo ello sin perjuicio de la abolición formal operada por la Ley de 13 de febrero de 1880, de Abolición de la Esclavitud e Instauración del Patronato.” (Monje; 2009: 8).

⁴⁸ “Existen evidencias conocidas de que Colón era muy ambicioso y poco escrupuloso; abusó no sólo de los indios sino también de los propios españoles que fueron a América a quienes explotaba y extorsionaba, por ejemplo especulando con los víveres, que retenía almacenados para provocar el alza de precios y ganar más con ello a costa del hambre de los propios españoles. Llegó a esclavizar a algún español.” (Monje; 2009: 8)

⁴⁹ Las dificultades europeas para hacer frente a esta crisis económica surgen de varios acontecimientos. En primer lugar, cabe recordar que los turcos se establecieron en las zonas de la actual Siria y del Asia menor por presión de los mongoles alrededor del siglo XIII. Esto generó en ellos una fuerte tendencia bélica por la necesidad de defenderse, la cual provocó una expansión rápida y violenta de los turcos que, en 1326, ya habían conquistado toda la península de Anatolia. La crisis militar del imperio bizantino junto con la fuerte actitud guerrera influenciada por la religión de los turcos hizo que en pocos años los más relevantes lugares bizantinos fueran tomados por ellos (Brussa, Nicomedia, las orillas del Mármara, etc.). La expansión de los turcos tuvo una gran intensidad por la zona sudoriental de Europa, una Europa que pasaba en este siglo una fuerte crisis de creencia religiosa, y en dónde el gran poder universal europeo, el papado, se llegó a dividir en tres (López; 1992: 60). El imperio bizantino, que era una referencia en el comercio mundial de la época y la principal puerta de Oriente a Occidente, fue tomada por los turcos en 1453, y eso supuso el secuestro definitivo para Europa de las rutas de comercio más importantes para su economía, obstaculizándose severamente la llegada de oro y especias y acelerando la tendencia expansionista, tanto en un sentido económico como en un sentido de reconocimiento y prestigio político-militar frente a los turcos.

hasta el momento por los europeos, no sólo se dio por una fluctuación en la demografía que afectó a la demanda, sino que fue también el resultado del bloqueo perpetrado por los turcos al tomar Constantinopla. La situación en Europa se agravó, dado que las especias eran el método de conservación principal de las carnes, y su carencia hizo crecer la demanda ante la necesidad de alimentación de la población. Para ello, las potencias europeas decidieron emprender una campaña de expansión hacia las islas del sur de China y la India, evitando así depender de las rutas orientales⁵⁰. A finales del siglo XV creció aún más la voluntad de encontrar rutas para el flujo del oro, ya que, con la creciente crisis de la época de abastecimiento, el oro se convertía de manera gradual y creciente en un recurso fundamental para el comercio exterior con Oriente en materia de especias⁵¹. El mercado interior quedaba cubierto con el abastecimiento suficiente de plata a Europa, pero el oro escaseaba, y las transacciones de largas distancias exigían un metal con un valor mayor que el de la plata, por ello, no es osado afirmar que la necesidad de oro como bien de lujo fue el principal motivo de los navegantes españoles, puesto que garantizaba, no sólo su prestigio, sino su propia alimentación⁵². En quinto y último lugar, se planteó el asunto acerca de si el desconocimiento de la fe católica era suficiente para clasificar a los indios como seres de naturaleza infrahumana. Se observó que los indígenas vivían en un evidente atraso técnico, iban desnudos y dormían en el suelo, no conocían la religión ni las armas y eran bondadosos por naturaleza⁵³. Estas observaciones fueron las que impulsaron la idea de que los indios pertenecían a un género intermedio entre la bestia y el esclavo, es decir, que su especie era de condición subhumana⁵⁴. A la luz de estas consideraciones se abrieron un conjunto de planteamientos que vertebraron, en este momento histórico, el proceso de colonización:

⁵⁰ López; 1992: 59-60.

⁵¹ López; 1992: 61.

⁵² El propio Bartolomé de Las Casas denuncia que el trato que los españoles dieron a los indios en la realización de sus conquistas se fundamentaba en la voluntad de acceder y apoderarse del oro, tarea para lo cual los españoles se sirvieron de alianzas y de una presunta actitud pacífica. Las Casas relata, por ejemplo, que los cinco reinos más grandes hallados por los españoles en la isla Española cayeron masacrados después de haberse sometido y de haber reconocido el poder del rey de Castilla de manera amigable (Véase Las Casas; 2017: 83-89). Asimismo, véase la denuncia que Las Casas lanza a la atención del rey Carlos I de España en el prólogo al texto de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: “(...) y el ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada indebidamente derramar tan inmensa copia de humana sangre, y despoblar de sus naturales moradores y poseedores, matando mil cuentos de gentes, aquellas tierras grandísimas, y robar incomparables tesoros” (Las Casas; 2017: 73). Y más adelante: “La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir a estados muy altos (...)” (Las Casas; 2017:78-79).

⁵³ Monje; 2009: 9.

⁵⁴ Monje; 2009: 9.

- 1) Los castellanos llegaron a un conjunto de tierras nuevas con el fin de explotarlas económicamente, y con un arbitraje institucional mínimo, ya que respondían al mando directo de Colón, y no de los Reyes Católicos⁵⁵.
- 2) Los españoles tuvieron la suerte de llegar a unas tierras habitadas por seres sólo aparentemente humanos, con un atraso técnico y cultural que favorecía una mano de obra fácil de dominar y barata⁵⁶.
- 3) Como esos individuos claramente no eran cristianos, eran, al mismo tiempo, susceptibles de ser esclavizados. La cuestión fundamental, que luego será también objeto de debate en la Junta de Valladolid, era si estos indios tenían o no alma, puesto que si la hubieran tenido no podría haberse hecho ninguna esclavización en las Indias⁵⁷.
- 4) Las bulas alejandrinas obligaban a los Reyes Católicos a procurar que los indios tuviesen atención espiritual y religiosa, lo cual exigía añadir a la tendencia económica una tendencia pedagógica y política:

“Y otra, impulsada por los Reyes Católicos, primero especialmente por Isabel y, tras su muerte, continuada por su viudo y después regente Fernando, de índole más política, más estratégica, más a largo plazo, incluyendo consideraciones de índole política internacional, dado que podía haber y había de hecho otras naciones que podrían aspirar a su correspondiente parte de las nuevas riquezas, teniendo en cuenta además que los Reyes se debían a las condiciones de la bula papal, consistente en evangelizar, en civilizar, lo cual obligaría, como luego veremos, a tener que tratar tarde o temprano, la cuestión de la naturaleza del indio.” (Monje; 2009: 10)

Los Reyes Católicos fueron representantes de la corriente de pensamiento a favor de considerar a los indios como súbditos libres⁵⁸ y, por tanto, como humanos plenos en tanto que criaturas de Dios, eliminando así la posibilidad de que el desconocimiento de la fe los hiciera humanamente incapaces, y construyendo para la posteridad, y como resultado fundamental de estas Leyes, la legislación del régimen de encomienda, que basaba su proceder en la potencialidad de los indios de aprender y de introducirse en las convicciones y enseñanzas del cristianismo. Así se conseguía, al mismo tiempo, dar cumplimiento a las bulas papales y evitar la creación de una nobleza americana que

⁵⁵ Monje; 2009: 9.

⁵⁶ Monje; 2009: 9.

⁵⁷ Monje; 2009: 9.

⁵⁸ Monje; 2009: 10.

supusiera un contrapeso al poder real en las Indias, subordinando todo lo que allí se diera al control y decisión del poder establecido en la península⁵⁹.

Para entender el vínculo que une la institución de la encomienda con el debate surgido de la Junta de Burgos es preciso remontarse a otra cédula que Isabel la Católica promulgó en Medina del Campo el 20 de diciembre de 1503⁶⁰, en la que se estableció los repartimientos y se institucionalizó la encomienda. La legislación, que se dirigió al control del régimen de encomienda, surgió de la necesidad de compatibilizar el reconocimiento de unos mínimos derechos del indio con la viabilidad económica de las explotaciones de los españoles en América⁶¹. Esta necesidad se vio impulsada, no sólo por el crecimiento progresivo de los problemas económicos que apremiaban encontrar una solución económicamente viable, sino que también se vio precipitada por la destitución de Colón como gobernador de las islas, y el posterior nombramiento de Nicolás de Ovando, que informó en el territorio de la preocupación de los reyes acerca del tratamiento que recibían los indios, y muy concretamente de Isabel⁶².

El funcionamiento de la encomienda era sencillo:

“Los reyes entregaban o ‘encomendaban’ un grupo de indios a un español, el encomendero, quien podía exigir trabajo o tributo de los indios. A cambio, el encomendero se obligaba a proporcionar a sus indios encomendados instrucción religiosa, alimentación y protección. La Corona se beneficiaba también pues recibiría una cantidad del encomendero por cada indio encomendado.” (Monje; 2009: 11)

En compensación, lo que se establecía en la institución de la encomienda era un conjunto de instrucciones que el encomendero tenía obligación de cumplir y garantizar. Estas características esenciales de la encomienda son⁶³:

⁵⁹ “Los Reyes representaban una corriente de pensamiento favorable a la consideración del indio como súbdito libre, no sólo por lo dicho a propósito de las bulas alejandrinas, sino también porque esto ayudaba en su posición contraria a permitir la creación y el establecimiento de una ‘nueva nobleza’ en América, clara convicción de los reyes (...) que no deseaban en absoluto la instauración de una nueva nobleza en América por la experiencia que habían tenido con la nobleza peninsular (...).” (Monje; 2009: 10)

⁶⁰ Monje; 2009: 11.

⁶¹ Monje; 2009: 11.

⁶² “A Ovando le fueron dadas instrucciones el 16 de septiembre de 1501 en las que constaba la preocupación real por la situación del indígena y su evangelización, así como por la utilización de la mano de obra, primero a cambio de salario, y después forzosa (en 1503) por necesidades económicas, confirmándose la institución de la encomienda como instrumento de colonización.” (Monje; 2009: 11).

⁶³ Los siguientes cuatro elementos se extraen de: Monje; 2009: 12.

1. Sólo la Corona española tenía derecho legítimo a establecer la encomienda.
2. Sólo los españoles residentes en las Indias podían gozar de ser encomenderos.
3. La encomienda era un acuerdo o contrato que podía transmitirse hasta una generación.
4. El encomendero debía garantizar que el indio o los indios a su cargo iban a ser debidamente evangelizados.

Huelga decir que los españoles tendieron rápidamente a abusar de su privilegio de encomenderos, reduciendo en muchos casos a los indios a una condición de servidumbre en situaciones infrahumanas o, como mínimo, repletas de tratos abusivos y, en muchas ocasiones, crueles⁶⁴. Estas situaciones fueron las que hicieron desembocar la discusión en la aprobación de las Leyes de Burgos:

“La aparente bondad del sistema pronto quebró a causa de los abusos de los españoles, lo cual desencadenó los acontecimientos que culminaron en la aprobación de las Leyes de Burgos. Efectivamente, los españoles abusaban cruelmente de los indios encomendados a quienes explotaban sin reparo alguno, (tampoco existían normas jurídicas ni administración de justicia que lo pudiera impedir claramente) llamando la atención de los dominicos que llegaron a La Española a predicar el Evangelio en 1510.” (Monje; 2009: 12)

Los dominicos jugaron un papel fundamental en la revisión política, militar e ideológica de la conquista de América, y con especial importancia, el dominico Fray Antonio de Montesinos. Al sermón de la Navidad de 1511, le siguió otro sermón el domingo siguiente, en el que Montesinos no se limitaba a documentar los abusos de los españoles para con los indios, sino que lanzó una amenaza a los españoles en la que les

⁶⁴ Bartolomé de Las Casas se ocupa de denunciar estos abusos, pudiéndose encontrar ejemplos muy claros en la *Brevísima relación*. Por citar un par de ellos, en la conquista de Tierra Firme, Las Casas advierte que se le dio a los conquistadores la tarea de que “les hagan a los indios requerimientos que vengan a la fe y a dar la obediencia a los reyes de Castilla, si no, que les harán guerra a fuego y a sangre y los matarán y capturarán (...) como si el Hijo de Dios (...) hobiera en su ley mandado (...) que se hiciesen requerimientos a los infieles pacíficos y quietos que tienen sus tierras propias, y si no la recibiesen luego, sin otra predicación y doctrina, y si no se diesen a sí mismos al señorío del rey que nunca oyeron ni vieron (...) perdiesen por el mismo caso la hacienda y las tierras, la libertad, las mujeres e hijos con todas sus vidas (...).” (Las Casas; 2017: 96). También, por ejemplo, en la posesión de la Isla Española: “Y así repartidos a cada cristiano, dábanselos con esta color, que los enseñase en las cosas de la fe católica, siendo comúnmente todos ellos idiotas y hombres crueles, avarísimos y viciosos, haciéndolos curas de ánimas. Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, y las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra (...) Murieron ellos en las minas de trabajo y hambre, y ellas en las estancias o granjas de lo mesmo (...).” (Las Casas; 2017: 88).

advertía que se le iba a negar la confesión y la absolución si persistían con sus abusos⁶⁵.

A estas amenazas, las autoridades españolas respondieron con dos iniciativas:

“El superior de los dominicos, fray Alonso de Loaysa, condenó a los dominicos americanos (acusándoles de estar inspirados por el demonio) y el rey católico escribió al gobernador Diego de Colón afirmando la legitimidad de los repartimientos y de las encomiendas, pidiendo que persuadiera a Montesinos para que se retractara y ordenando que, en caso contrario, lo enviaría a España para ser castigado.” (Monje; 2009: 14)

Aún con los intentos de acallar estas denuncias, en España no se pudo evitar que se planteara el debate, no sólo por un asunto de conciencia moral en relación al trato mismo que se les ofrecía a los indios, sino más por el título que los reyes ostentaban de Católicos. La respuesta institucional que sucede a estas iniciativas derivadas de la denuncia de los dominicos fue la celebración de la Junta de Burgos. Por lo que respecta al debate que se articuló en la Junta de Burgos y que impulsó el acuerdo para las Leyes de Burgos, hay que describir dos partes de la discusión, a saber, en primer lugar, las dos posturas opuestas que se enfrentan en el transcurso del debate; en segundo lugar, las conclusiones que se siguieron y que tejieron los artículos de las Leyes.

Con carácter previo a las conclusiones y posturas cabe recordar algunos otros acontecimientos acaecidos algo antes de la Junta de Burgos, que asentaron preceptos teóricos que determinaron el transcurso tanto de ésta como de las posteriores reuniones y protestas. Como se ha anunciado anteriormente, en las conclusiones de la Junta de 1512, las Leyes de Burgos sirvieron para legitimar la encomienda reconociendo la libertad y derechos de los indios mediante el establecimiento de un programa pedagógico llamado “evangelización”, a la vez que imponían grandes responsabilidades a los encomenderos⁶⁶. En este sentido, en la Junta de Burgos se dieron dos posturas opuestas: la de los dominicos, que sostenían la libertad e igualdad de derechos de los indios en tanto que seres humanos y criaturas de Dios; y la de los colonos, que defendían la encomienda como legítima y eficaz, basando esta institución en el no reconocimiento de la titularidad de

⁶⁵ “(...) otro sermón del mismo Montesinos para el domingo siguiente (...) No sólo no se produjo ésta <la rectificación que esperaban los encomenderos españoles> sino que el dominico esta vez amenazó a los españoles con negarles la confesión y la absolución si persistían en el maltrato a los indios, diciéndoles que podían dar cuenta de todo esto a las autoridades españolas.” (Monje; 2009: 14)

⁶⁶ Fernández; 1992: 309.

derechos y libertad de los indios⁶⁷. Los dominicos mantuvieron un frente común, formulando y defendiendo las mismas convicciones de igualdad y libertad radical de los indios; el bando colonizador fue un poco más heterogéneo, puesto que en él se mezclaban posturas de mayor y menor radicalidad en lo relativo al trato que merecían los indios. En este debate surgieron una cantidad de sistematizaciones antropológicas que dieron la cobertura teórica a autores posteriores y de grandísima importancia, como, por ejemplo, es el caso de Matías de Paz que formuló por primera vez una teoría que sostenía que los indios eran seres humanos plenos de derechos, una doctrina que Francisco de Vitoria sistematizaría un tiempo más tarde⁶⁸. En este mismo contexto se redactaron las primeras Leyes, la cuales estuvieron a cargo del jurista Juan López de Palacios Rubios, con la asistencia del propio Matías de Paz, de fray Bernardo de Mesa y del licenciado Gregorio, entre otros⁶⁹. Estos autores encargados de la redacción del texto partían de dos supuestos que dan muestra evidente de la complejidad que constituía este bando de la contienda, a saber: por un lado, se alegaba la superioridad cultural, moral y política de los europeos sobre los bárbaros americanos; en segundo lugar, se alegaba que las vidas y costumbres de los indígenas demostraban inferioridad por ser naturalmente ingenuos y perezosos, condiciones que los convertía en siervos de los españoles⁷⁰. La justificación que fundamentaba las Leyes de Burgos, según el parecer de Palacios Rubios, tenía el siguiente tenor:

“(...) en un principio los hombres eran libres y no habría habido esclavitud; ésta aparece con las guerras; el estado libre e igualitario es propio de la época de la inocencia de la humanidad, no del mundo caído en el pecado; las guerras, la separación de los pueblos, la fundación de reinos y el establecimiento de dominios como consecuencia de las guerras mismas acabaron, por así decirlo, con el estado de inocencia de la humanidad. En tales circunstancias, Dios, que habría creado al hombre libre, autorizó a que lo capturado en la guerra pasase a poder de quienes lo capturasen y a que los vencidos, como premio de la victoria, fuesen esclavos del vencedor; (...)” (Fernández; 1992: 309-310).

⁶⁷ “Los dominicos mantuvieron en todo omento la libertad y los derechos del indio, en su condición de hombre libre (...) la postura de los colonos y de la encomienda como institución legítima y eficaz. En la postura de este último, anidaba la opinión de que el indio no era titular de derechos y que era susceptible de cualquier trato con tal de que se consiguiese el fin perseguido por los colonizadores: la explotación económica de las nuevas tierras y la conversión forzosa del indígena.” (Monje; 2009: 16)

⁶⁸ Monje; 2009: 16.

⁶⁹ Fernández; 1992: 309.

⁷⁰ Fernández; 1992: 309.

Surgen, con ello, las conclusiones de la Junta, vertebradas por las siguientes siete sentencias⁷¹:

1. Los Reyes ordenan que los indios son libres y deben ser tratados como libres.
2. Las Bulas pontificias estipulan que los indios deben ser instruidos en la fe.
3. Se establece la obligación de los indios de trabajar de manera provechosa para ellos y para la república, con la única matización de que esto no estorbe a su educación.
4. El trabajo de los indios debe ajustarse a su condición de manera que lo puedan soportar. Asimismo, se establece para los indios que, junto con el tiempo de trabajo, deben también gozar de tiempo para su distracción y su descanso.
5. Los indios deben tener casas y haciendas propias y tiempo suficiente para dedicarse a ellas.
6. Los indios han de tener comunicación con los cristianos.
7. Los indios deberán recibir un salario justo por el trabajo que desempeñen.

Como se muestra, las conclusiones de las Leyes de Burgos no eliminan la encomienda, sino que, en cierto sentido, necesitan mantenerla. La cuestión fue cómo regular esta institución justificativa de la conquista sin que ello hiciera caer la empresa de los Reyes fuera de la cristiandad, lo cual se conseguía por medio de establecer un proceso pedagógico de servidumbre, en el que, lejos de investirse el encomendero como una autoridad vitalicia, éste tenía un poder delegado sobre el indio que lo instituía como un mentor, siendo que la ley contemplaba el trabajo del indio como una compensación a su maestro por, progresivamente, sacarlo del pecado en el que vivía. La novedad histórica se encuentra en el reconocimiento de los derechos de los indios como seres humanos, y no tanto en la sustancialidad de la legislación de Burgos, ya que gracias a ella en muchos casos se mantenía la condición de esclavitud de los indígenas.

Como complemento práctico a las Leyes de Burgos se encargó, en 1513, que se comunicara a los indios lo que se conoció como el Requerimiento, formado de dos partes. La primera de las partes consistía en una explicación teológica sobre el poder y el dominio

⁷¹ Estos siete elementos siguientes han sido extraídos de: Monje; 2009: 16-17.

papal⁷², y la segunda, en la explicación, dirigida a los indios, de las condiciones que iban a regir sus vidas desde ese momento en adelante, así como de las razones por las que debían obedecer a los españoles⁷³. Como es evidente, la intención última de este documento era la de completar, desde un punto de vista práctico, la legitimación que ya había conseguido teóricamente la redacción de las Leyes de Burgos⁷⁴. El Requerimiento se fundamentaba en el principio de elección y en la declaración explícita de intenciones y actos (de ahí su carácter esencialmente práctico), con lo que exigía ser leído públicamente. Haciéndolo de este modo se buscaba asegurar que todo aquél que rechazara seguir lo que el documento exhortaba lo haría por una negativa deliberada y explícita, puesto que no podía alegar, por lo que la naturaleza del proceso garantizaba, desinformación. Por ello, el Requerimiento ponía a los indios ante una disyuntiva de una gravedad profunda: o aceptaban la soberanía del rey de Castilla y de la Iglesia católica, gozando así de alguna libertad, o no aceptaban el dominio español defendiendo así su propia historia y tradición, pero condenándose a una guerra justificada y a un posterior sometimiento a la esclavitud⁷⁵. El Requerimiento, así como el punto de vista de Palacios Rubios, generaron algunas polémicas. Palacios Rubios sostiene en su texto *De las Islas del mar océano* la tesis que fundamenta la redacción del Requerimiento y de las Leyes: defiende una visión de la conquista como un proceso que va desde un primer estadio de una humanidad ingenua y que, en su ingenuidad es libre absolutamente, hacia un mundo en el que los pueblos caen sucesivamente en el pecado y la guerra, y donde unos pueblos más avanzados tienen el deber cristiano de salvar y reeducar a otros pueblos de bárbaros. Esto provocaba una lectura de la esclavitud como una consecuencia lógica de la civilización que, con base en las guerras, la convertía en una realidad jurídica permitida por Dios como lo estaba por derecho de gentes⁷⁶. Las polémicas que derivarán de esta concepción consisten, por un lado, en la cuestión de la conciencia de los cristianos, ya que no podía esperarse que los indios estuvieran entendiendo en su totalidad lo que el Requerimiento quería expresarles; por otro lado, es evidente que tanto las Leyes como el

⁷² “Uno de los motivos por los que se recuerda la labor de Palacios Rubios es por la creación del texto del Requerimiento, documento que debía leerse a los indios para justificar la entrada de los castellanos en sus poblaciones. El Requerimiento funcionaba como un refuerzo de las concesiones papales (...).” (Díaz; 2012: 1514).

⁷³ Fernández; 1992: 310.

⁷⁴ “La lectura del Requerimiento cumpliría con las dos vertientes: por un lado constituía un acto público de adquisición de la posesión de la tierra – el hecho sobre el que debe sustentarse toda posesión – y por otro impelía a los indios a convertirse o ser esclavizados.” (Díaz; 2012: 1516).

⁷⁵ Fernández; 1992: 310.

⁷⁶ Fernández; 1992: 309.

Requerimiento no suponían la supresión de la esclavitud, sino que sólo hacían manifiesta, por un lado, la contradicción con la doctrina cristiana, y por otro, la causa económica que había que proteger y que subyacía irremediabilmente a toda argumentación e iniciativa⁷⁷.

El resultado de estas reuniones no hizo más que propulsar el debate dicotómico entre encomienda y esclavitud, generándose a este tenor un problema político-teológico que tenía como objeto la discusión acerca del modelo de naturaleza humana con el que trabajar. Es evidente que existe una confrontación entre el modelo antropológico cristiano, que invoca la igual libertad y los plenos derechos de los indios en tanto que seres humanos, y una concepción de la naturaleza humana que admite, tal vez no una total desigualdad, pero sí una cierta inferioridad en la humanidad atribuible a los indígenas. La cuestión de la conquista es, por tanto, la reflexión que busca responder a la pregunta: ¿son los indios seres humanos plenos? La respuesta pivota entre el ámbito jurídico-político y el metafísico-moral.

Para esclarecer esta bifurcación del problema en estos dos ámbitos compuestos es necesario discurrir acerca de dos cuestiones que fundamentan la convocatoria de la Junta de Valladolid como junta definitiva a tenor de la controversia sobre si había que esclavizar a los indios y, en caso afirmativo, sobre qué trato debían recibir éstos. A este respecto cabe destacar, como acontecimientos históricos relevantes para la convocatoria, las caídas de las grandes civilizaciones americanas: la caída de Tenochtitlán en 1521, la caída del imperio Inca en 1532 y la caída del Yucatán Maya 1546⁷⁸. A la luz de estos acontecimientos, Bartolomé de Las Casas publica su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, texto en el que presenta, no sólo una revisión historiográfica de la conquista y de cómo los colonizadores españoles trataban a los indígenas, sino que también describe una imagen del indio en la línea del “mito del buen salvaje”⁷⁹, que, de hecho, se sustenta

⁷⁷ “Dos son las polémicas de interés que suscitaron el texto del Requerimiento y el punto de vista de Palacios Rubios. Fernández de Oviedo, cronista oficial de las Indias, preguntaba en 1516 a Palacios Rubios si la conciencia de los cristianos podía quedar tranquila una vez lanzado el ritual requerimiento antes de hacerles la guerra (...) La segunda polémica versa sobre el derecho de ocupación de las tierras americanas y el derecho a hacer la guerra a los indios. Ni las Leyes de Burgos ni el Requerimiento impidieron la esclavización *de hecho* de los indios americanos. Primero por lo ya dicho: es seguro que los indios no entendían nada de todo aquellos (...) hay que concluir que la organización privada de las partidas que salían de la Península para colonizar América y la limitación temporal que la legislación imponía a la explotación de las encomiendas fueron factores determinantes en la imposición de un ritmo demoníaco de explotación del indio (...)” (Fernández; 1992: 313).

⁷⁸ Gómez; 1991: 4.

⁷⁹ “Consideraba a los primeros como gentes sin maldad, sin rencores y sin odios, pacíficas, sin deseos de venganza, mientras que los españoles eran calificados como seres crueles, hambrientos de lucha y de

en la concepción cristiana de la naturaleza humana. A la caída de los imperios americanos, España decidió institucionalizar su poder en la zona mediante los regímenes de dominio de la esclavitud y la encomienda, aunque desde el mismo inicio colisionaron dos modos de concebir la anexión de los territorios:

“Desde la perspectiva a largo plazo del Estado central, los indígenas debían ser objeto de una asimilación progresiva; desde la perspectiva de los conquistadores, que se orientaban prioritariamente, cuando no exclusivamente, por sus propios intereses inmediatos, los indígenas debían proporcionar inmediatamente el máximo de riqueza y rendimiento; por esta razón, los conquistadores se inclinaban por regla general hacia una ideología y un proyecto político de tipo esclavista.” (Gómez; 1991: 4).

España era un país católico que ostentaba el reconocimiento papal y, por consiguiente, tenía el encargo del Papa de evangelizar las Indias, por lo que debía preocuparse de manera fundamental de la consideración y del trato que los indios iban a recibir. Debe tenerse en cuenta que, frente a las conquistas españolas, se dieron otras conquistas de otros países que no respetaron ni siguieron los mismos modelos de colonización como, por ejemplo, Portugal. La disputa entre España (en rigor, Castilla) y Portugal venía de antiguo, y podría fecharse el momento culminante de ella a tenor del pleito por la soberanía de las Islas Canarias. Sin embargo, la duda de por qué en España se tuvo en tanta consideración la cuestión acerca de la humanidad de los indios y del trato que estos debían recibir se despeja al recordar dos acontecimientos históricos, uno de ellos referido anteriormente. La primera de las razones es que el Papa que ofreció a los Reyes Católicos el título de Católicos, además de promulgar para ellos las Bulas que le concedían dominio sobre las Indias, era de origen español⁸⁰. El otro motivo se refiere a una contingencia histórica que se remite al siglo XIV, cuando, al terminar la batalla de Salado que aunó en coalición a Portugal, Castilla y Aragón contra el emir y rey moro de Granada Abu-l-Hassan, el ambiente favorable a Portugal hizo que su rey reclamara ante

muerte, en busca del oro, su única ansia y afán. A modo de ejemplo transcribiré estos párrafos de Las Casas (...): ‘Todas estas universas e infinitas gentes (...) crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedentísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes e quietas, sin rencillas ni bollicios (...) Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas (...)’.” (Manero; 2009: 89). Cita del texto extraída de: De Las Casas, Bartolomé., *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Tecnos, Madrid, 1998, pg. 14.

⁸⁰ Recuérdese: “El cardenal de Valencia, Rodrigo Borja, fue electo papa el 11 de agosto de 1492 y pasó a ser conocido como Alejandro VI. Este polémico personaje mantuvo una estrecha relación con los Reyes Católicos, a quienes había favorecido en 1472, cuando era delegado papal en la península ibérica, avalando su matrimonio a pesar de ser primeros hermanos y les otorgó el título de Reyes Católicos cuando ocupó la silla papal.” (Bejarano; 2016: 237).

el Papa derechos de posesión y diezmo sobre los territorios conquistados, exigiendo así privilegios de la “santa cruzada”, los cuales le fueron concedidos por dos años⁸¹. Estos privilegios afectaron, como es sabido, a la zona norafricana, introduciendo a la empresa portuguesa en una fuerte contradicción, y es que, tal como se indica en el artículo de Lourdes Bejarano Almada, Portugal reconocía el derecho histórico de dominio de Castilla en esos territorios (o en una parte importante de ellos) como legítimos herederos de los reyes visigodos⁸², sin embargo, reclamaba y mantenía el control de una parte importante del territorio. Es precisamente en 1479 que la soberanía sobre las Canarias es cedida definitivamente a Castilla:

“(…) hasta el 4 de septiembre de 1479 con el Tratado de Alcáçovas, en el que Portugal conservó el control sobre sus posesiones en África, Guinea, Madeira, las Azores y Cabo Verde, entre otras, y cedió las Islas Canarias a Castilla.” (Bejarano; 2016: 230).

Es evidente que la cesión de las Canarias no fue un acto de benevolencia portuguesa, y es en esto en donde reside realmente la cuestión que aquí interesa, y es que durante los años precedentes a este acontecimiento Castilla había estado recibiendo un cierto trato de favor por parte del poder papal que, en algunas ocasiones, como es el caso de las Islas Canarias, no tenía una justificación más allá de la mera preferencia personal del Papa. Véase:

“De manera sorpresiva, mediante la bula *Tue devotionis sinceritas*, del 15 de noviembre de 1344, el papa Clemente VI convirtió las Islas Canarias en un principado feudatario de la Santa Sede y nombró al infante Luis de la Cerda o Luis de España ‘príncipe soberano de las islas Afortunadas’ -como se les denominaba a las Canarias-, a cambio de evangelizar a sus habitantes y de entregar a la autoridad pontificia cuatrocientos florines de oro. (...) Luis nunca tomó posesión de estas islas. Los dos países, España y Portugal, siguieron en pugna. El papa continuó dando su apoyo a través de cartas pontificias a una y otra parte, hasta que la querrela se llevó en 1435 al Concilio de Basilea. En 1436, el papa Eugenio IV ratifica mediante una bula la posesión de Castilla sobre las Canarias.” (Bejarano; 2016: 230).

Estas dos cuestiones, es decir, la cercanía del papado a los Reyes Católicos en el momento histórico de la conquista y la expansión de los españoles en las Indias, y el trato de favor que, desde al menos el siglo XIV, venía recibiendo España, fueron las que permitieron que los Reyes Católicos quedaran designados como máximos representantes

⁸¹ Bejarano; 2016: 229.

⁸² Bejarano; 2016: 228.

de la evangelización, lo cual hacía fundamentalmente necesario escapar de la contradicción que suponía la esclavización de los indios, describiendo una gran complejidad en un problema que hacía converger intereses económicos, con intereses ideológicos y religiosos. Para apaciguar las dudas acerca de qué intereses prevalecían en la conquista surgieron dos tipos de respuesta⁸³, el que defendía el Estado central y que apostaba por una asimilación progresiva de los indios, y el que defendían los conquistadores que, orientados a intereses económicos particulares, tenían menos escrúpulos para justificar la esclavización de los indios. Estas dos respuestas se materializaron en la discusión acerca del dominio (*dominium*), que a su vez generó el conocido problema sobre los justos títulos que tuvo como protagonistas a los más importantes juristas y teólogos del momento.

El problema de los justos títulos fue una discusión que se mantuvo durante varios años en la primera mitad del siglo XVI en la que trataba de decidirse cuáles eran las razones que permitían a los españoles, de manera justa y legítima, hacer la guerra y tomar posesión de los bienes de los indígenas e incluso de los indios mismos. La disputa en cuestión se describirá en las próximas páginas de este trabajo, pero con carácter previo quiere señalarse cómo el desacuerdo generado por las diferentes posturas sobre los títulos que justificaban el dominio español acabó suponiendo un proceso de penalización y prohibición de la esclavitud poco usual para la época y circunstancias de las que se habla, y que se materializó bajo el reinado de Carlos I de España y V de Alemania. La evolución de la legislación siguió lo que Jesús María García Añoveros describe en cuatro fases en su texto *Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios, causas evolución y circunstancias*, y se asienta sobre una premisa de corte ideológico con clara influencia católica, que es la convicción de que todos los hombres son radicalmente libres e iguales en derechos, y que los indios, en tanto que hombres, no podían ser considerados como sujetos de menos derechos que los españoles, sino que su condición era estrictamente la de vasallos libres de la Corona⁸⁴. El desarrollo y evolución de la legislación sobre la esclavitud en las indias parte de los años previos al 1530, en los que la esclavitud era una

⁸³ Señaladas *supra*.

⁸⁴ “La norma y principio general fue que la presunción de la libertad está siempre a favor de los indios, al ser considerados vasallos naturales de la Corona y, por tanto, libres (...) la esclavitud de los indios es la excepción, que las leyes toleran en situaciones muy concretas (...) las normas siguieron general y fielmente las pautas establecidas por la Reina Isabel, la cual, consideró desde un principio a los indios vasallos libres de la Corona, dentro del mismo régimen jurídico de los demás vasallos, respetando su libertad natural.” (García; 2000: 76).

práctica habitual y permitida por los españoles y los caciques siempre y cuando se dieran un conjunto de títulos o condicionantes que lo justificaran, y de los que raramente se comprobaba su procedencia. El 2 de agosto de 1530 tuvo lugar la primera prohibición de esclavización, asumiendo que todos los indios eran, como los españoles, naturalmente libres. Esta consideración duró hasta 1534, momento cuando se promulgó de nuevo una ley que permitía esclavizar indígenas, pero que hacía de este proceso un trámite burocrático muy complejo de superar, y convertía la esclavitud en una práctica mucho más controlada que antes de la primera legislación. La tercera prohibición da lugar a la cuarta y última fase, siendo la que destaca en relevancia para el tema que aquí se trata, pues es la que comenzaba en de 1542 con la promulgación de las Nuevas Leyes, en las que se prohibía, de manera tajante, la esclavitud de los indios, constituyéndolos definitivamente como sujetos naturalmente libres⁸⁵. Las Nuevas Leyes supusieron una novedad histórica relevante en los asuntos de la colonización, puesto que reconocieron a los indígenas como parte de la Corona, y no como habitantes de un mero territorio subordinado. Esta novedad introdujo una mejora significativa en la calificación jurídica y política de los indios, así como en su calidad de vida:

“Las Nuevas Leyes asestaron el golpe definitivo a la permisión de la esclavitud, pues, por un lado, se exige a los dueños de los esclavos que exhiban los títulos justos de posesión ante las autoridades reales y, por otro lado, a éstas, sin tela de juicio, sumaria y brevemente, que pongan inmediatamente en libertad a los indios, caso de que los títulos no existan o sean ilegítimos, tanto a los esclavos provenientes de guerras, como a los comprados, o a los que estaban en posesión de los caciques indios.” (García; 2000: 77)

El requisito que exigía demostrar mediante la posesión real de los títulos justos para la tenencia de indios al servicio de un español era una formalidad que, *de facto*, no impedía que la concepción jurídico-política de los indígenas fuera la de vasallos libres, puesto que debían ser declarados libres con carácter previo a ese trámite burocrático⁸⁶. Además, en 1545 fueron también liberados mujeres y niños, creándose, asimismo, con el fin de controlar y promover todas estas iniciativas desde la Corona, la institución del Procurador General de Indios⁸⁷. Las fuentes que promovieron y causaron la evolución de

⁸⁵ García Añoveros describe estas cuatro fases en su artículo “Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios”, concretamente en: García; 2000: 77.

⁸⁶ “(...) incluso antes de que el dueño pudiera probar su posesión, debía declarar libres a los indios, pues se consideraba que lo eran por nacimiento. La liberación, por tanto, de los indios esclavos fue un proceso irreversible (...)” (García; 2000: 77).

⁸⁷ “Tres años después, en 1545, se ordena poner en libertad de un modo absoluto a todas las mujeres y los niños de catorce años abajo que habían sido esclavos anteriormente. La Corona urge una y otra vez lo

las leyes en la dirección de las Nuevas Leyes no fueron tomadas con base en los caprichos de los legisladores o los intereses económicos de los colonizadores, sino que todas las transformaciones se construyeron sobre la recopilación de informes de observadores, teóricos, funcionarios, y personas de prestigio y nivel considerable para la Corona, y que reportaron sus conclusiones en documentos que el Emperador Carlos I tuvo en intensa consideración⁸⁸. Tras un exquisito asesoramiento teórico, que Carlos I buscó de manera deliberada al observar todos los problemas que implicaba el asunto de la esclavización de los indios⁸⁹, la Corona terminó por determinar la natural libertad de los indios, una libertad que sólo podría ser obstaculizada por los españoles en los supuestos de negar obediencia al Emperador y resistir por la fuerza a los predicadores, en los casos de rebelión, y en pocos casos y en contados momentos del desarrollo de las leyes, por idolatría y por las muertes que causan las bárbaras costumbres de los indios⁹⁰. Finalmente, con las Nuevas Leyes que suprimieron de manera definitiva la esclavitud de los indios, se impusieron argumentos de tipo ético, jurídico y religioso, razón por la cual se puede asumir que, aunque la motivación económica tuvo mucho peso en las preocupaciones acerca de cómo debía llevarse la conquista y las explotaciones en las Indias, los argumentos de los que reflexionaron acerca de la naturaleza de los indígenas fueron de tipo moral y jurídico, y de los que subyacía un clara preocupación por el trato recibido por ellos que, al mismo tiempo, tenía como objetivo fundamentar un marco jurídico y político sobre la idea de la igualdad radical y universal de todos los hombres.

establecido por las leyes y, para facilitar su cumplimiento, ordena se cree un Procurador General de Indios para que asuma sus causas e insta a los prelados y religiosos a que las promuevan sin descanso.” (García; 2000: 77).

⁸⁸ “La primera prohibición de hacer esclavos indios de 2 de agosto de 1530 se fundamente en los informes recibidos. La permisión de hacer otra vez esclavos indios de 29 de febrero de 1534 tiene como cimiento los informes que llegan de las indias de personas respetables. Y la prohibición definitiva de las Nuevas Leyes de 20 de noviembre de 1542 se apoya en más y mejores informes.” (García; 2000: 79). Cuando García Añoveros habla de “personas respetables” que reportaban sus conclusiones en informes a la Corona, el propio autor indica el perfil de dichas personas: “Religiosos, oficiales reales, obispos, doctrineros, presidentes y oidores de las Audiencias, conquistadores y pobladores (...)” (García; 2000: 79).

⁸⁹ “Se trataba de un asunto delicado con implicaciones, de un lado, en el campo de los grandes principios éticos y jurídicos en que se sustentaba la Monarquía, y, de otro, en las repercusiones prácticas que necesariamente iban a ocurrir, como así sucedió, en el gobierno político y la organización económica de las Indias.” (García; 2000: 80).

⁹⁰ García; 2000: 78.

1.3. La discusión sobre los justos títulos por los que se sujetaba a los indios. El planteamiento de Francisco de Vitoria como eje fundamental de la discusión

1.3.1. La cuestión del dominium

Sobre la cuestión del dominio merece la pena describir con brevedad cuál era la concepción más extendida o, en todo caso, la que se derivaba con mayor fuerza de la discusión que mantenían a este respecto los teóricos españoles de la época, con el fin de observar qué implicaciones tendrá en la cuestión misma de los “justos títulos”. La discusión acerca del concepto jurídico-teológico del dominio (*dominium*) se abre al enfrentar dos definiciones generales de dicho concepto:

“(…) los juristas (…) definían el *dominium* como *ius de re corporali perfecte disponendi, nisi lex obsistat*, designando así el derecho de propiedad en su perfección y plenitud, los escolásticos habían dado al mismo vocablo un sentido muy lato. En Santo Tomás el *dominium* se aplica a toda clase de manifestaciones de la voluntad o de exteriorizaciones de la personalidad.” (Munier; 1962: 470)

El dominio quedaba establecido de un modo más o menos laxo y, al menos como punto de partida de la discusión, como no sólo la mera apropiación de las cosas (a lo cual se ajustará mejor la idea de *proprietas*⁹¹), sino más bien como el pleno poder de un hombre sobre una cosa, como el establecimiento sobre una cosa de una autoridad. Esta autoridad es la manifestación misma del *dominium*⁹².

Al hombre puede atribuírsele sobre los bienes externos un *ius in re*⁹³ o un *ius ad rem*⁹⁴, lo cual quiere decir que hay un modo de predicar el dominio sobre algo en acto (cuando es *ius in re*) y en potencia (cuando es *ius ad rem*). En el caso de la discusión sobre la dominación de los indios, la predicación del *dominium* pleno es la que corresponde al *ius in re*⁹⁵, lo que, en términos de Luis de Molina, implica que la definición

⁹¹ “El Doctor Angélico denomina *proprietas* a la propiedad individual (en sentido pasivo) de los modernos, y *communitas rerum* a los diversos tipos de propiedad colectiva” (Munier; 1962: 470).

⁹² “El *dominium* no supone la apropiación de las cosas, antes bien conviene a todo poder del hombre sobre una cosa, y aun a toda autoridad sobre una persona.” (Munier; 1962: 470).

⁹³ *Ius in re*: “Situación en la que se halla el titular de un derecho.” Diccionario del español jurídico, 2019 (<https://dej.rae.es/lema/ius-in-re>).

⁹⁴ *Ius ad rem*: “Se dice que hay *ius ad rem* cuando se ha alcanzado un estado previsto en la norma que da derecho al futuro titular a exigir que se den los trámites siguientes para que se complete la plena adquisición del derecho.” Diccionario del español jurídico, 2019 (<https://dej.rae.es/lema/ius-ad-rem>)

⁹⁵ “El *dominium* es el *ius in re* más perfecto.” (Munier; 1962: 471).

de *dominium* es un “*ius perfecte disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur*” (Munier; 1962: 471), con una matización importante, pues Molina consideró que el dominio no se reducía a las cosas corporales:

“Hace notar <Molina> que quien tiene un *ius in re* sobre un beneficio, una cátedra o cualquier otro cargo eclesiástico, puede, en buena ley, ser llamado *dominus*. Por otra parte, ¿no es evidente que Dios es el señor de los ángeles, criaturas incorpóreas (su *dominus*)?” (Munier; 1962: 472).

Habiendo expandido así el sentido del concepto de dominio, Molina recurre a la caracterización que Bartolo de Sossaferrato había dado del término y analiza del siguiente modo la posibilidad de que en el dominio cupiera el sentido de *dominium iurisdictionis* como “el poder de gobernar, juzgar y defender a los súbditos” (Munier; 1962: 471), describiendo también así la oposición entre *dominium particulare* y el *dominium locorum seu rerum pertinentium ad universitatem, ratione universitatis*. Luís de Molina vio en esta tripartición una complejidad excesiva elaborada por Bartolo, lo que le hizo proponer que estos tres sentidos del dominio, en definitiva, podían converger en dos: un dominio de jurisdicción en sentido lato; y un dominio de propiedad, individual y/o colectivo⁹⁶. A su vez, este dominio de propiedad podía ser pleno o semipleno en caso de que el dominio tuviera que repartirse o no, bien porque hubiera más de un sujeto que debiera recibir una parte (como, cita a modo de ejemplo Munier, en la repartición de una herencia), o bien porque el objeto supone previamente que los derechos están divididos entre varios⁹⁷. En el caso en que se pueda atribuir propiedad (*proprietas*) a un individuo, se hará siempre que este tenga en su poder un *dominium directum*, es decir, un dominio de propiedad sin usufructo, que se establece como un *ius utendi et fruendi re aliena salva ipsius substantia* o más claramente, como un *dominium utile*⁹⁸.

La terminología adoptada por Molina se establece como la terminología de referencia hasta aproximadamente el siglo XVIII⁹⁹, por lo que se concluye que es una buena base para sopesar las implicaciones del diálogo y discusión sobre este término a la

⁹⁶ Munier; 1962: 472.

⁹⁷ Munier; 1962: 472.

⁹⁸ Munier; 1962: 472.

⁹⁹ “La terminología adoptada por Molina, con sus definiciones, permaneció en vigor hasta fines del siglo XVIII. Se la encuentra sin variantes notables en todos los clásicos en la materia: Azon, Lessio, Reginaldo, De Lugo, Laymann, Sporer Haunold, Reiffenstuel (plagiado por Ferraris), de Ligorio, por citar sólo los más conocidos.” (Munier; 1962: 472).

luz de la esclavización de los indios. Aún así, hay que añadir a esta definición sumaria de los términos en los que se desenvuelve Molina algunas matizaciones que convertirán esta discusión jurídica en realmente relevante para la cuestión que aquí se trata. Sobre el derecho de propiedad y sus límites se debe insistir en el carácter permanente de la propiedad, siendo los autores de la época muy explícitos en “el carácter exclusivo, personal, del derecho de propiedad: sólo el propietario tiene la posesión y la disposición de su bien” (Munier; 1962: 472), lo cual hace necesario que le esté prohibido a cualquier otro apoderarse o usar de ese bien sin el consentimiento de su propietario¹⁰⁰. Es necesario hacer hincapié en que el derecho de propiedad (*proprietas*) tiene una vinculación fundamental con el dominio directo, pero que su vinculación con el usufructo no es apodíctica, o, en otras palabras, que es concebible un individuo que tenga un *dominium directum* sobre algo y, por tanto, una *proprietas*, pero no un usufructo, y por consiguiente, no un *dominium utile* (por ejemplo, cuando el propietario de una casa arrenda a otra persona el inmueble). Esto es lo que se establece como *ius perfecte disponendi*, vinculación notablemente compartida por los autores relevantes en la cuestión¹⁰¹, y que lanza a la discusión a considerar de un modo más directo aquello que constituye a un individuo como propietario de algo. Esta cuestión es la cuestión a tenor del *dominium directum* al cual tanto Molina, como más férreamente, el Cardenal de Lugo, conceden una importancia muy relevante. Por ejemplo, Lugo entenderá el dominio directo como el más perfecto, “porque está fundado en una relación directa con la misma cosa” (Munier; 1962: 474), asegurando, según sostiene, tanto la posesión como el uso pleno de la cosa. La concepción del dominio directo como aquél que reviste a su titular de posesión (*proprietas*) y uso de la cosa (*dominium utile*) lo refuerza como un derecho básico y fundamental, como un *ius in re* “pero de una naturaleza privilegiada” (Munier; 1962: 474). Como se muestra, para Lugo la posibilidad de concebir que un individuo teniendo *proprietas* no tenga *dominium utile*, o no goce de un derecho *ius perfecte disponendi* pierde casi por completo su sentido, pues la misma investidura de autoridad que realiza este derecho de un individuo frente a un bien (nótese, corporal o no), implica, de manera necesaria, que el titular de ese dominio directo, es decir, el propietario, tiene el derecho de “hacer de la cosa el uso que le plazca” (Munier; 1962: 474). La razón por la que De

¹⁰⁰ Munier; 1962: 472.

¹⁰¹ “Ni que decir tiene que el *ius perfecte disponendi* no es aplicable sino al dominio de propiedad pleno y perfecto (...) Es así como Bartolo lo había entendido y como lo comprenden nuestros autores, sea que acepten sin reservas la definición de Bartolo (Azon, Laymann, Covarrubias), sea que lo extiendan a los bienes incorporeales (Molina, Lessius, De Lugo, Haunold, Reiffenstuel, Ferraris)” (Munier; 1962: 473)

Lugo plantea el *dominium directum* como fundamental responde a la victoria que supone en el plano teológico-jurídico del discurso escolástico de corte tomista:

“Si De Lugo atribuye al dominio directo un papel privilegiado es que estima, en estricta lógica tomista, que este *dominium* contiene ya en potencia las virtualidades que se convertirán en acto, en el dominio pleno” (Munier; 1962: 474).

El modo como esta breve genealogía del debate acerca del concepto de *dominium* se proyecta sobre la cuestión de las Indias, sigue la consideración de cuál de entre todos estos tipos y subtipos de dominio y propiedad se identifica con el que presumían tener los españoles sobre los indígenas, y si alguno de estos se identifica a su vez con la servidumbre, ya que la relación en la que se hizo entrar a los indios en su mayoría y que impulsa la disputa de Valladolid es la relación heril. La cuestión de la servidumbre es evidentemente una cuestión compleja y delicada, y cuando se relaciona con el concepto jurídico de dominio plantea una cuestión que roza (si no sobrepasa) la contradicción, y es que, como indica Charles Munier¹⁰², la propiedad señorial se había dejado de considerar como verdadera propiedad en el periodo histórico conocido como Antiguo Régimen, lo que establece la cuestión de que entre señor y siervo haya un *dominium utile* pero no una *proprietas*, y por tanto, tampoco un *dominium directum*. En este caso se estaría suponiendo, como una posibilidad real, el hecho de que los españoles pudieran estar en este supuesto y, por tanto, usaran de los indios de manera ilegítima, ya que se estarían invistiendo como señores sin derecho de propiedad ni dominio directo.

Los pensadores de la época establecían, como el marco jurídico aceptable, aquel en el que el derecho de propiedad debía ejercerse dentro de lo establecido por la ley:

“Lejos de poder usar a su placer sus bienes, como un señor soberano que no tuviese que rendir cuentas a nadie y rechazara como odiosa toda traba puesta a su derecho, el propietario, dicen, no puede usar de su derecho más que en los límites fijados por la ley. Y comprenden bajo este vocablo tanto la ley natural como las disposiciones dictadas por los poderes públicos.” (Munier; 1962: 475).

El planteamiento que se deriva de esta aclaración resulta en que sobre el concepto de dominio hay una colisión entre los intereses derivados del establecimiento del derecho

¹⁰² Munier; 1962: 474.

positivo humano, que establece el reparto y asignación de los bienes en el plano temporal y que se materializa en lo denominado como *ius Gentium*, y la voluntad de Dios, un plano atemporal y trascendente representado por la ley natural, cuya tarea es garantizar el pleno desarrollo de la naturaleza humana por encima de cualquier construcción temporal. En la cuestión que aquí ocupa, este enfrentamiento se materializa en la condición de “siervo” que se sigue del derecho positivo de gentes y que permite someter a servidumbre a uno o a muchos individuos, y el derecho natural a la vida y al ejercicio del libre albedrío. A este respecto merece la pena prestar atención a lo siguiente:

“El orden natural instituido por Dios quiere, en efecto, que los bienes puestos a disposición del género humano aseguren las necesidades de toda la humanidad. El reparto de estos bienes, obra humana, operada *iure gentium*, no suprime su destinación primaria, que es asegurar la vida de cada uno. De este modo, en el conflicto que opusiese el derecho del propietario (...) al derecho natural que el indigente tiene a su vida, es este último derecho el que prevalece, y el poseedor que impidiera el derecho natural del necesitado, lo haría *irrationabiliter*.” (Munier; 1962: 475-476)

En conclusión, la cuestión que abre la discusión sobre los justos títulos de los españoles sobre los indios deriva de la dificultad de encajar, en el desglose del concepto de *dominium*, la potestad que los españoles se atribuyen sobre los indios, puesto que, a la consideración del cómo y del qué, se le añade el problema de la concepción cristiana de la naturaleza humana que imposibilita la cuestión de la esclavitud, ya que niega, por derecho natural, que un ser humano tenga sobre otro un *dominium directum* y, en consecuencia, una *proprietas* que le otorgue al pretendido *dominus* un *ius perfecte disponendi* sobre el siervo, precisamente porque toda esta construcción jurídica al proyectarla sobre la relación amo-esclavo entra en una contradicción fundamental con el mandato de la ley natural de garantizar y proteger el desarrollo humano pleno para todos los individuos, el cual es trascendente en tanto que se concibe como voluntad de Dios.

1.3.2. La cuestión de los justos títulos

Con carácter previo a la discusión propiamente dicha sobre los títulos que los españoles se atribuían sobre los indios se encuentra la cuestión de la justicia de las guerras. El tema de las guerras justas es uno con una abundante literatura que avala, tanto la postura que defiende que hay guerras justas, como la postura que sostiene lo contrario. En la actualidad, y muy posiblemente por la influencia recibida de las dos grandes guerras mundiales, no es muy osado sostener que el planteamiento hegemónico acerca de la

justicia de las guerras es el que sostiene que éstas no son justas, a pesar de la causa por la que se declaren o de las condiciones que la rijan. Sin embargo, el planteamiento generalmente aceptado en la modernidad era aquél que sostenía como justas, sin lugar a duda, aquel conjunto de guerras que cumplían una serie de requisitos establecidos por una especie de derecho internacional difuso, aunque comúnmente reconocido.

Desde un punto de vista histórico, la esclavitud exigía una justificación tanto teológica como teleológica que salvara las contradicciones que surgían al contraponer la esclavitud y la concepción cristiana de la radical libertad de los hombres. La institución de la esclavitud es, por tanto, legítima y legal desde antiguo, y es incluida en los más influyentes códigos de leyes de la historia de la humanidad, los cuales la interpretaron como una condición natural de algunos seres humanos (principalmente las civilizaciones precristianas, como la griega y la romana), o como un castigo a unas determinadas conductas (a partir de la aparición del cristianismo y, con mayor fuerza, a partir del establecimiento y evolución del cesaropapismo)¹⁰³. Esta institución deriva de tres fuentes principales: “la guerra, el nacimiento de mujer esclava y la compra y rescate” (García; 2000: 58). La guerra justa supuso, en concreto, la justificación fundamental de la esclavitud contra los indios durante los primeros cincuenta años del siglo XVI, y se establecía que su justicia descansaba sobre tres condiciones que eran *conditio sine qua non* para legitimar la guerra y, en consecuencia, imponer el dominio:

“Se consideraba la guerra justa si se cumplían tres condiciones: que se declarase por el príncipe o la autoridad legítima competente, que se diera causa justa, que no era otra sino la violación de un derecho, y que hubiera recta intención (...) los capturados en guerra justa, excepto los apresados entre guerras entre repúblicas cristianas, podían ser hechos esclavos en lugar de matarlos.” (García; 2000: 58)

Los títulos legales, que se investían con el poder de legitimar la declaración de una guerra justa, eran en virtud de los cuales se atribuía, en última instancia, el dominio sobre los indios a los españoles y, en consecuencia, los que hacían caer sobre ellos la esclavitud. Estos títulos se articulan entorno a las siguientes discusiones:

¹⁰³ “El fenómeno de la esclavitud -institución antiquísima que estaba vigente en muchos pueblos del orbe- en Occidente había recibido unánimemente legitimidad teórica y legal. Había sido admitida por el Antiguo y el Nuevo Testamento, por la filosofía griega, por el Derecho Romano y por los Santos Padres y teólogos de la Iglesia, que la aceptaban como castigo del pecado, y considerada de derecho de gentes.” (García; 2000: 57).

Título de la servidumbre natural: Este título es central para la discusión de las partes siguientes de este texto, puesto que es el que atribuye al bárbaro la condición de naturalmente esclavo del civilizado¹⁰⁴. Esta postura político-filosófica atraviesa la historia occidental de las ideas como fundamento de la teoría política iusnaturalista desde los griegos hasta los medievales (con los matices y diferencias pertinentes, que es en lo que este texto quiere hacer el mayor hincapié), y se construye sobre la enunciación de Aristóteles en la *Política*. Su raíz se encuentra en la convicción comúnmente admitida de que los hombres pueden clasificarse en función de su naturaleza, siendo así que aquellos más apropiados para las tareas de dirección y gobierno y, en consecuencia, a los que legítimamente se les atribuye el dominio (sobre las cosas y sobre otros hombres) son los sabios, los prudentes o los mejores, y aquellos cuya naturaleza los determina a obedecer son los necios, los rudos o los ignorantes¹⁰⁵. Sin embargo, el título de la servidumbre natural no era por sí solo causa suficiente para una guerra justa, sino que más bien hacía referencia a una determinación natural de algunos individuos que servía como campo de cultivo de otras pretensiones de carácter bélico. Además, esta postura era compartida por la mayoría de los teóricos más influyentes de la época:

“La mayoría de los autores opinaron que el título de la servidumbre natural no era, por sí mismo, causa de guerra justa del civilizado sobre el bárbaro y menos todavía de esclavizarlo, pues interpretaban que Aristóteles se refería a una esclavitud en sentido lato, no estricto, y que el dominio del sabio sobre el ignorante debía realizarse voluntaria y libremente; aunque no pocos admitieron que sería lícita la guerra en casos muy especiales con pueblos que vivían salvajemente como fieras. De los muchos significados que en la antigüedad se dieron al término bárbaro, acabó imponiéndose el de carente de razón y de comportamientos inhumanos.” (García; 2000: 58)

Para abordar la discusión sobre este título hay que recurrir al autor de referencia de la disputa acaecida en Valladolid que defendía la postura de que la condición de bárbaro aplicable a los indios no daba a los españoles derecho de dominio sobre ellos, este es, Bartolomé de Las Casas. Las Casas sólo concibe como bárbaros *sensu stricto* aquellos cuyo comportamiento es como el de las bestias, haciendo una interpretación de trazo grueso de Aristóteles en su obra, *Apología*¹⁰⁶. En definitiva, se puede resumir la postura lascasiana diciendo que los indios en modo alguno pertenecen a la clase de

¹⁰⁴ García; 2000: 58.

¹⁰⁵ García; 2000: 58.

¹⁰⁶ Esta obra será debidamente tratada en el capítulo 2: 2.3. *Los argumentos de la Junta de Valladolid: las Apologías*, pg. 129.

bárbaros que son como fieras y, por tanto, que no son bárbaros al menos *sensu stricto*¹⁰⁷. En este sentido, Las Casas no estaba solo en la cuestión de la defensa de los indios, puesto que muchos autores relevantes, como por ejemplo Acosta y Francisco de Vitoria, “hablaban de las costumbres bárbaras de los indios, como también de usos y comportamientos que corresponden a pueblos civilizados” (García; 2000: 63), haciendo referencia así a que la sociedad indígena recién descubierta se parecía en muchas dimensiones a otras sociedades europeas, o a aspectos de éstas, que en ningún caso eran consideradas bárbaras¹⁰⁸.

En lo relativo a la estructura interna del título de servidumbre natural, García Añoveros presenta en su artículo una estructura de este en cuatro proposiciones y una conclusión¹⁰⁹. La primera de estas proposiciones advierte que la identificación entre siervo y bárbaro que hace Aristóteles se refiere a un sentido lato de este concepto de “esclavo”, dado que, en caso contrario, esta concepción colisionaría con la convicción cristiana de la igualdad y libertad radicales de todos los seres humanos¹¹⁰. De este parecer era Francisco de Vitoria, el cual se tomó también como argumento de autoridad en la disputa que centra este texto, y que en su libro *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* argumenta cómo la barbarie no implica la pérdida del dominio, ni público ni privado, y por tanto, no justifica por sí sola la dominación española.

La obra de Vitoria se constituye en tres partes y, en rigor, aborda más de un título. El resto de los títulos forman parte de una discusión posterior a tenor de los justos títulos. Estas tres partes se distribuyen de la manera que sigue: una primera se pregunta en virtud de qué derecho quedaron sujetos los indios al señorío de los españoles; una segunda que se refiere a qué potestad tienen sobre ellos los príncipes españoles en lo temporal y en lo

¹⁰⁷ García; 2000: 63.

¹⁰⁸ Por ejemplo, Francisco de Vitoria constataba así una evidencia desde la perspectiva actual en su texto *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* a tenor de justificar la esclavitud de los indios con base en su insensatez o falta de educación: “Por lo que creo que el que parezcan tan insensatos y obtusos, proviene de su mala y bárbara educación, lo que es admisible si consideramos que entre nosotros no faltan rústicos poco diferentes de los animales.” (Vitoria; 2011: 58).

¹⁰⁹ Para los siguientes títulos se toma como base de igual modo el artículo de García Añoveros, por lo que se advierte aquí que cuando el texto haga referencia a la estructura de estos títulos en proposiciones la fuente de esta estructura será el mismo artículo y autor, hasta que no se indique lo contrario.

¹¹⁰ “La frase de Aristóteles de que los bárbaros son naturalmente siervos de los civilizados debe entenderse en un sentido lato, pues, por naturaleza, nadie es propiamente esclavo, ni pierde su libertad y dominio. Así opinaron Vitoria, Sotomayor, Soto, Casas, Cano, Acosta Suárez <sic>, Salón y el resto de autores (...).” (García; 2000: 63).

civil; y un tercer y último, que se refiere a qué poder tienen sobre los indios en las cosas espirituales los príncipes y la Iglesia. El análisis de Vitoria se sostiene sobre una raíz de corte aristotélico-escolástico, que conserva el ideal clásico del sabio como fundamento de las premisas que le dan el punto de partida a su desarrollo sobre la cuestión. Para Vitoria es el sabio el que debe marcar o dirigir la conducta de los seres humanos porque es el que sabe lo que es bueno y malo en cada situación y en general. Esto se sostiene, en palabras de Vitoria, sobre estas tres premisas:

- “1. PRIMERA. – *En materia dudosa debe consultarse con aquellos a quienes corresponde enseñar sobre ella, ya que de otra manera no hay seguridad de conciencia, tanto si la duda es en cosas realmente lícitas o en las realmente ilícitas.*
2. SEGUNDA. – *Si consultada la cuestión dudosa con los sabios, éstos dictaminaran que es ilícita, hay que atenerse a su parecer; y el que hiciere lo contrario no tiene excusa, aunque, por otra parte, la cosa de suyo fuera lícita.*
3. TERCERA. – *Por el contrario, si los sabios sentenciasen que la cosa es lícita, quien siga su opinión estará seguro en su conciencia, aunque la cosa sea en realidad ilícita.”* (Vitoria; 2011: 43).

Con esto, Francisco de Vitoria deduce que cuestiones como la barbarie originaria de los indios, su infidelidad o su “amencia” no eran condiciones suficientes como para justificar una pérdida del dominio de los indios. El argumento de mayor fuerza que esgrime Vitoria es el que sostiene que antes de la llegada de los españoles los indios gozaban de una tranquila y pacífica posesión de sus cosas, lo cual demostraba que tenían una capacidad suficiente de posesión como para atribuírseles dominio. Y este dominio debía atribuirse públicamente y privadamente, privadamente por lo antes dicho, y públicamente porque tenían estructuras sociales y políticas, dominio público y dominio de la tierra, policía y otras instituciones que daban ejemplo claro de su pleno derecho¹¹¹.

La cuestión fundamental para decantarse por una u otra cuestión reside en el conflicto entre el dominio civil y el dominio natural, ejemplificado por Vitoria del siguiente modo:

“<quien> estando en pecado mortal tuviese estrecha necesidad de comer pan (...) por una parte tendría necesidad de alimentarse, y por otra parte, no pudiendo tener nada propio, se vería forzado a tomar de lo ajeno (...) es sabido que en caso de necesidad hay derecho de tomar lo ajeno.” (Vitoria; 2011: 48)

¹¹¹ Véase la argumentación entre Vitoria; 2011: 45-49.

Y termina el argumento sosteniendo:

“(…) si por ofender a Dios el hombre perdiera el dominio civil, por la misma razón tendría que perder el dominio natural. Y la falsedad de tal consecuencia está demostrada en el hecho de que por el pecado no pierde el pecador el dominio sobre los propios actos y sobre los propios miembros, pues tiene el derecho de defender su propia vida.” (Vitoria; 2011: 49)

En definitiva, que aquella condición fundamental en la que se sostiene la esclavización de los indios que refiere a sus costumbres bárbaras y a la carencia de su educación, así como a su clara infidelidad al cristianismo, Vitoria defendía que no es determinante para que estos indios pierdan su dominio natural sobre las cosas y, por extensión, sobre ellos mismos, lo cual significa que no son justa causa de guerra.

Evidentemente, como también observó Las Casas, la cuestión de la infidelidad abre otro marco discursivo, puesto que lo que se condena y, por tanto, justifica una guerra, no es propiamente la creencia o no creencia en la fe cristiana, sino más bien el carácter intencional de la negativa. Quiere decirse, que Vitoria y Las Casas, como otros, diferenciaban en la gestación de sus obras tres condiciones frente a la religión, a saber, el infiel, el hereje, y el pagano. La infidelidad se entiende como la mera no adhesión al ideal religioso cristiano, que puede ser por oposición activa y violenta, lo cual conduciría a la consideración de herejía; pero puede ser también o bien por imposibilidad temporal (como, por ejemplo, todos aquellos que no conocieron el cristianismo), o bien por desconocimiento, como es el caso concreto de los indios. En este contexto, Vitoria sostiene que ni siquiera la herejía por sí sola es justificación suficiente para hacer perder al hereje su dominio, ya que éste se tiene por derecho natural y no está en manos del hombre poder arrebatarlo. Lo único que ocurre, también con el caso del hereje, es que el dominio se ve forzado u obstaculizado por una ley positiva, y es por justa condena por un delito tipificado que un hereje pierde su dominio, y no por la herejía misma¹¹². En conclusión, Vitoria sostuvo, y con ello dio las bases de la discusión a Las Casas y otros autores, que, si el hereje en su condición de hereje puede vivir lícitamente sus bienes, entonces no hay motivos para suponer que por infieles los bárbaros merezcan tal

¹¹² “Pues como la pérdida de los bienes es una pena, y no hay pena alguna en la ley divina para este estado, es claro que, según el derecho divino, no se pierden los bienes por causa de herejía (...) *Sin embargo, aunque conste el crimen, no es lícito al fisco apoderarse de los bienes del hereje antes de la condenación.* Esto también lo admiten todos y lo determina el capítulo *Cum Secundum*. Además de que sería contrario al derecho divino y al natural que se ejecutara la pena antes de la condenación.” (Vitoria; 2011: 51-52).

vulneración de su derecho de dominio, ya que incurre en contradicción censurar más fuertemente una intención inocua que una intención violentamente opuesta.

Las proposiciones que siguen de la segunda hasta la cuarta describen el argumento de la supremacía cultural y civilizatoria de los españoles, o planteado con otras palabras más esclarecedoras: la segunda y tercera proposiciones muestran el desacuerdo entre aquellos que sostenían que con base en la inferior educación de los indios éstos deben ser compelidos por la fuerza a obedecer y a ser civilizados por los españoles¹¹³, frente a aquellos que, como Vitoria, sostenían que su condición de infieles y/o de bárbaros no era condición suficiente para despojarlos de sus derechos o de su dominio¹¹⁴. En la cuarta proposición, finalmente, se plantea que la guerra contra aquellos indios que se comportan bestialmente sí es una guerra justa, pero, en todo caso, la guerra debe ser una herramienta que sirviera para que estos bárbaros abandonaran tales costumbres y abrazaran la civilización, por lo que esta guerra sólo puede tener un tinte liberador, y nunca subordinante. Lo que subyace a esta cuestión describe unos requisitos para la guerra justa fundada en la barbarie de los indios adherida a la concepción de que la voluntad no puede ser compelida a creer en algo concreto¹¹⁵, y por ello toda imposición externa a un ser humano es efectiva en algún punto sí y solo sí se convierte en una convicción que obligue al sujeto internamente, lo cual significa, que se establece como un proyecto educativo de la comunidad política.

Finalmente, cabe considerar que, siguiendo la discusión a tenor de este título, la conclusión que se derivó de los debates sobre los justos títulos fue que el título de la servidumbre natural de los indios no podía dar dominio a los españoles o, como mínimo, planteaba serios problemas en el ámbito jurídico, político, teológico. Incluso, Juan Ginés de Sepúlveda, que se estudia comúnmente como uno de los intelectuales que más férreamente defendió la esclavización de los indios americanos escribe:

¹¹³ “(...) aunque fueron justas las guerras hechas contra los indios para sacarles de su barbarie y reducirlos a una vida humana, pues fue beneficiosa para ellos, venía exigida por el derecho natural y, en definitiva, fue necesaria (...) como resultado de la guerra, pudieron los indios ser reducidos a esclavitud.” (García; 2000: 63).

¹¹⁴ “La gran mayoría de los autores (...) afirmaban que era injusta la guerra que se hacía contra los indios bárbaros con la finalidad de introducirlos en una vida civilizada, pues su situación de barbarie no les quitaba sus derechos de gobierno, dominio y bienes (...)” (García; 2000: 63-64).

¹¹⁵ “(...) a nadie, además, se le podía obligar por la fuerza a llevar una vida más humana; y ninguna república puede ser sometida por otra con la excusa de la civilidad.” (García; 2000: 64).

“(…) yo no mantengo que los bárbaros puedan ser reducidos a la esclavitud, sino solamente ser sometidos a nuestro mandato, sin privarles de sus bienes, sin cometer actos de injusticia contra ellos, que nuestro dominio sea útil para ellos.” (García; 2000: 64)

Este planteamiento da muestra de la fundamental perspectiva pedagógica con la que estos autores consideraron la cuestión de la condición natural de esclavo, una visión que se construyó sobre la idea de que la cultura indígena era una cultura subdesarrollada y necesitada de educación.

Título de los pecados contra la Ley natural y título de infidelidad: Estos dos títulos apuntan al mismo fenómeno, pues el dominio sobre los indios se construye, no solo sobre lo que las costumbres de los indios son en sí mismas, sino también sobre cuál es su efecto principal en lo que se refiere a la vigencia del derecho pretendidamente universal que es el derecho natural. El título de infidelidad ya ha sido brevemente abordado a tenor de Francisco de Vitoria en la explicación del título anterior, y sostiene la cuestión que discute acerca de si la infidelidad era causa justa de guerra, terminando, como se ha dicho, con la conclusión de que esta guerra no era lícita por ese motivo por una cuestión relativa a la voluntad y a la imposibilidad de contradecir el libre albedrío de todos los seres humanos¹¹⁶.

En las proposiciones de estos dos títulos se encuentran las posturas defendidas por los distintos autores sobre la infidelidad y la aplicación del derecho natural en relación con los indios, estableciéndose que había una cierta diferencia entre lo que justificaba una guerra contra los indios y lo que justificaba una reducción a la esclavitud de estos. A este respecto, en la proposición primera del título sobre los pecados cometidos contra la ley natural se establecía:

“El Papa y cualquier príncipe legítimo podía declararla <la guerra>. Para estos autores <Sepúlveda, Anglería, Susannis, Alvarez Guerrero, Ledesma>, dichos pecados fueron motivo de las guerras justas realizadas por los israelitas contra los cananeos. No obstante, afirmaban que de estas guerras los indios en modo alguno podían ser reducidos a esclavitud.” (García; 2000: 64-65)

¹¹⁶ “(…) si era lícito hacer la guerra a los infieles por el hecho de serlo, es decir, por no profesar la fe de Cristo. Aunque algunos lo admitieron, la doctrina que acabó siendo prácticamente común era que tal guerra era ilícita e injusta, pues la infidelidad no podía considerarse delito y, en cualquier caso, ni los príncipes cristianos ni la Iglesia poseen potestad alguna sobre los infieles.” (García; 2000: 59).

A esta postura, claramente belicista, se oponía la doctrina de los autores con gran capacidad de influencia, como eran F. de Vitoria y D. de Soto. Estos autores sostenían que el dominio del que gozaban los príncipes o el Papa no era un dominio cuya aplicación legítima permitiera declaración alguna de guerra a aquellos que eran infieles por causa de no conocer o estar alejados de la fe cristiana, a pesar de que hubiera en juego la valoración de pecados cometidos por éstos contra la ley natural:

“(…) ni el Papa ni príncipe alguno, por causa de los pecados cometidos contra la naturaleza, podían declarar la guerra contra los indios, al ser ilícita e injusta. El castigo de esos pecados sólo corresponde a los propios gobernantes y magistrados, al poder público de la propia comunidad (…) Lo contrario, además, traería gravísimos inconvenientes y sería el camino más fácil para promover guerras (…) Es mejor dejarlo todo, en este caso, al juicio de Dios.” (García; 2000: 65).

Merece la pena indicar que existe como mínimo un punto en común entre ambos grupos de autores, a saber, que la esclavitud en tanto que institución alienante, en tanto que institución para el dominio de los culturalmente inferiores, no podía establecerse desde un punto de vista natural y permanente, esto es, desde la perspectiva de una determinación o limitación en la naturaleza misma de los indios. La guerra justa se basaba en la necesidad de compeler al correcto desarrollo de la naturaleza humana que, por motivos históricos, se identificaba con el ideal y valores cristianos. Paradójicamente era esta misma convicción, el ideal cristiano y los valores católicos, los que impedían que la institución de la esclavitud se estableciera “a la griega”, reforzando la idea previamente indicada de que esta esclavitud sólo podía ser pedagógicamente justificada y, por tanto, esencialmente temporal y de carácter liberador, incluso en sus versiones más duras, como por ejemplo, la de Juan Ginés de Sepúlveda¹¹⁷.

¹¹⁷ Interesa en este punto apuntar la observación hecha por Ángel Losada en su obra de 1949 *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su 'epistolario' y nuevos documentos*, en la que el autor reseña que Ginés de Sepúlveda atribuyó la condición jurídica de siervo a los indios entendiendo ésta como dependiente de una determinada conducta de ellos frente a la guerra. Esto implica que no todos los indios fueron jurídicamente considerados siervos por el cordobés, sino sólo aquellos que opusieron un determinado tipo de resistencia a la dominación española, siendo incluso posible respetar a los mansos sus bienes y posesiones: “Supuesta la justicia de la conquista ¿cuál era la situación jurídica del indio como consecuencia de la derrota? Ante todo, sienta como principio el respeto a los bienes de los indios, condicionado en todo momento tal respeto a su participación en la guerra contra los españoles, pudiendo llegarse a la pérdida total de ellos y aun a la servidumbre o ‘servicio’ perpetuo en proporción a su culpa. Por cierto que es curiosa la definición etimológica que hace de ‘siervo’, en completa coincidencia con las instituciones de Justiniano. Procede la palabra, dice, de ‘servate’, esto es, el acto de conservar y librar de la matanza y muerte al enemigo vencido.” (Losada; 1973: 225).

A esta postura se une la cuestión de justificar la guerra con base en la necesidad de salvar a inocentes. Uno de los delitos más graves contra la ley natural que los indios cometían por la influencia de su infidelidad eran los relativos a la antropofagia, los sacrificios humanos y la idolatría, prácticas ampliamente rechazadas por los españoles. Como muestra García Añoveros, esta causa fue considerada, por grandes teóricos que en los títulos anteriores se habían pronunciado en contra¹¹⁸, como una justificación suficiente para declarar la guerra. Asimismo, los propios autores que defendían que era justa establecieron un conjunto de condiciones para regular la justicia de la guerra:

“(…) que haya previa advertencia, que no se produzcan males mayores, que no se maten más inocentes de los que se quieren rescatar, que se agoten todas las vías posibles y que, en opinión de Cano, los inocentes vayan forzados al sacrificio. Pero, aunque la guerra, por el motivo alegado, pueda ser justa, los indios vencidos no pueden ser reducidos a la esclavitud.” (García; 2000: 65)

Por otro lado, algunos autores, encabezados por Bartolomé de Las Casas, se oponían a la guerra contra los indios aún en el supuesto de que cometieran antropofagia, idolatría y sacrificios humanos, temática que centrará el núcleo discursivo del acta de la Junta de Valladolid que va a analizarse más adelante. Para Las Casas la guerra contra los indios, fuera cual fuera el motivo que la impulsara, era generadora de consecuencias siempre peores a las presentes, y eso era argumento suficiente para detener cualquier acción bélica contra los indígenas¹¹⁹. El argumento de Las Casas presenta dos premisas problemáticas si se busca fundamentarlas o justificarlas mediante razonamientos universales lógicamente válidos, puesto que estas dos premisas pivotan entre un argumento que se refiere a la cantidad de muertos que se generan con las costumbres de los indios, y un argumento que se refiere a la cantidad de muertos que se podrían generar derivados de una guerra, tratando de hacer caer en una contradicción a la finalidad misma de la guerra.

¹¹⁸ “Afirmaron que dicha guerra en principio era justa Vitoria, Suárez, Sepúlveda, Veracruz, López y Ramírez.” (García; 2000: 65).

¹¹⁹ “Algunos autores, sin embargo, opinaron que la guerra con los indios no dejaba de ser injusta e ilícita, aun tratándose de salvar inocentes. Las Casas, sin duda el más decidido defensor de esta opinión, dice que dicha guerra estaba prohibida por ley divina y humana, porque siempre se originaban mayores males que los que se querían evitar, se solían matar a otros inocentes y, en definitiva, la muerte y sacrificio de inocentes era una costumbre admitida por ellos, a la que se podía conceder una razonable probabilidad.” (García; 2000: 65).

La primera premisa tiene, al menos, el siguiente problema: si lo que debe tenerse en cuenta al tiempo de decidir la legitimidad o la justicia de la guerra es el número de muertos y no la intención o las causas de aquellos que matan, entonces, la valoración moral del acto de matar inocentes no tiene en consideración al inocente *per se*, sino que lo considera sólo como medio, como herramienta cuantificable, haciendo posible, incluso, un escenario en el que matar pueda tener una valoración moral favorable. La segunda de las premisas de Las Casas es un intento de responder precisamente a esta eventual objeción a la primera: Las Casas responde a que la práctica de los sacrificios puede entenderse como razonable en la sociedad indígena (recuérdese, siempre bajo la convicción de que tratar de evitar los sacrificios por la fuerza tiene consecuencias peores) puesto que es fruto de su propia voluntad, es decir, forma parte de un conjunto de costumbres o prácticas acordadas públicamente, o aceptadas públicamente sin objeción significativa. En este punto, bajo la perspectiva de este autor, el argumento de Las Casas plantea algo que podría considerarse falaz, y es que, según defiende el autor, el hecho de que los indios quieran o expresen conformidad con los sacrificios humanos convierte a los sacrificios humanos en aceptables o correctos, e incluso podría leerse como buenos. Es posible afirmar que Las Casas concluye, en algún momento, que “los sacrificios humanos sean para los indios buenos”, dado que este autor se mueve en un marco teórico moral absolutista, como es la religión cristiana, por lo que su argumentación debería estar sometiendo todos los casos particulares a la misma norma universal. Sin embargo, y con una notable claridad, Las Casas parece virar su razonamiento a tenor de los indios hacia un relativismo moral, en el que la moral cristiana sólo obliga a los cristianos y no a los no cristianos, a pesar de centrar la reflexión sobre la comisión de actos que refieren a los mismos que para los cristianos serían claramente delictivos.

Bajo el punto de vista de quien escribe la presente investigación, la inconsistencia de Las Casas puede deberse a su condición de fraile y no de teórico *sensu stricto*, una condición que, fundada en una biografía basada en el contacto con los indios, ha terminado por construir una imagen del indio como un “buen salvaje”, que merece educación pero no imposición, posiblemente por benevolencia o por caridad (hay que recordar que en el marco mental de Las Casas los únicos que no están obligados por la moral cristiana son los indios, lo cual implica que se autoimponga una misión inspirada por la doctrina que él, como cristiano, sí tiene el deber de obedecer). Otros autores que se encontraban en la línea ideológica de Las Casas y Vitoria propusieron planteamientos

parecidos al de éstos. Por ejemplo, Domingo de Soto sostiene que el problema con los indios era que ignoraban que los sacrificios humanos o la antropofagia y la idolatría fueran crímenes tan terribles¹²⁰; por otro lado, Alonso de la Veracruz y José de Acosta sostuvieron que lo esencial era el requerimiento previo y reforzaban el argumento cuantitativo, el segundo sostenía, incluso, que fuera como fuera ninguna condición justificaba una guerra justa contra los indios por causa de defender de sus propias costumbres a inocentes¹²¹.

En conclusión, como a estas alturas resultará evidente, la doctrina que primó en la disputa fue que la comisión de delitos contra la ley natural cuya base se sustentaba en la infidelidad no era, en ninguna situación, una causa de guerra justa y, por extensión, no justificaba la esclavitud de los indígenas.

Título del poder universal del Papa en todo el orbe y título de la predicación y conservación del evangelio: En relación con la explicación sobre la concesión de las bulas y los títulos de católicos a los Reyes españoles, algunos autores sostenían que el Papa, por ser Vicario de Dios, tenía potestad y dominio en todo el orbe. Esta opinión surgió de la aparición del cesaropapismo y del crecimiento en poder y reconocimiento de los estados pontificios y de los territorios políticos del papado. En esta línea se desarrolla, por tanto, el presente título, uno en el que se sostenía que el Papa tenía poder tanto espiritual como temporal sobre todos los reinos y príncipes del mundo, incluyendo tanto fieles como infieles, y que podía, en virtud de ese dominio, transferir a príncipes cristianos esos dominios temporales¹²². Es evidente que, en caso de resistencia de esos territorios infieles que debían ser compelidos y sometidos a príncipes cristianos, la guerra era permitida y justa. Sin embargo, teniendo presente esta postura cuya explicación en términos políticos se hace absolutamente evidente, puesto que refiere a un afán de crecimiento económico y de poder político e influencia de las naciones y, por tanto, del propio estado pontificio, cabe destacar que los más influyentes teólogos de la historia de las ideas occidental negaban categóricamente que el poder del Papa pudiera ser empleado

¹²⁰ García; 2000: 66.

¹²¹ García; 2000: 66.

¹²² García; 2000: 59.

en esos términos, o en otras palabras, que tuviera en tanto que Vicario de Dios un dominio absoluto sobre el mundo¹²³.

Este título se relaciona estrechamente con lo que las naciones que el papado había señalado como sus encomendadas podían hacer en los territorios de infieles a los que llegaban. El planteamiento común entre los autores era sostener las siguientes cuestiones a tenor del derecho comúnmente reconocido de predicar el evangelio y el derecho a no escuchar y/o no aceptar los mandatos de este:

“Primera proposición. Es sentencia común de los autores que los indios infieles no pueden ser obligados, ni a escuchar a los predicadores, ni a aceptar la fe que se les predica, y, en consecuencia, no se les puede declarar la guerra por esos motivos. Así se expresan Vitoria, Casas, López, Acosta y Ledesma. Aunque Susannis opina lo mismo, sin embargo, dice que hubiera sido imposible predicarles el Evangelio, a no ser que previamente hubieran sido sometidos por las armas.” (García; 2000: 67)

“Segunda proposición. Es doctrina común de los autores el reconocimiento del derecho divino y natural de la Iglesia a predicar libremente el Evangelio a los infieles y el derecho de éstos a escuchar voluntariamente a los predicadores (...) si los indios se opusieran por la fuerza a dicha predicación, se les podría declarar la guerra justa (...) tal guerra se convertiría en ilícita, si la fe, por la guerra, se hiciera odiosa a los indios (...)” (García; 2000: 67)

“Tercera proposición. Sería ilícita la guerra hecha a los príncipes infieles que instaran por la fuerza a los indios convertidos a la fe cristiana a retornar a la idolatría.” (García; 2000: 67)

Nótese que la única suposición en la que el planteamiento común de los autores defendía que se podía declarar la guerra a los indios era en el supuesto de que éstos impidieran por la fuerza el libre ejercicio del derecho a predicar de los españoles, y que esta guerra se sometía estrictamente a la defensa de ese derecho, y no a la imposición o al afán de crecimiento económico o político. Esto se muestra en que la conclusión a la que los autores llegaron a este respecto impedía que de este tipo de guerra pudiera derivarse esclavitud alguna para los indios¹²⁴. Por lo que respecta a su justificación, el título se ocupaba de legitimar, a través de la guerra, la potestad conferida por el Papa Alejandro VI a los reyes Isabel y Fernando a través de otorgarles el título de “Reyes Católicos”. No obstante, y dado que la fuente de legitimidad era la religión cristiana, el

¹²³ Se hace referencia a autores como Santo Tomás de Aquino, pero también al propio Francisco de Vitoria o Domingo de Soto, por citar los más influyentes.

¹²⁴ “Nunca, de tales posibles guerras, se podría derivar la esclavitud de los indios.” (García; 2000: 67).

dominio que de ello surgía no podía fundamentarse en el uso de la violencia y de las armas, así como tampoco en un carácter esencialmente temporal. El dominio que confería el título se construyó sobre el proyecto educativo de la evangelización, institucionalizado en la figura de la encomienda. A este respecto, y respetando el carácter benevolente que debía tener la evangelización como agente liberador de los indios, se estableció que, en virtud de su condición de católicos, los Reyes de España no podían recibir de la evangelización beneficio alguno mediante la imposición de la esclavitud, ya que, si la liberación era el resultado de la evangelización, no podía dar en paralelo como resultado la esclavitud de los que han de ser liberados¹²⁵.

A tenor de la discusión sobre los títulos merece cabe indicar que hay algunos títulos que pueden ser clasificables, o bien como secundarios o bien como partes de otros títulos ya comentados. Por ejemplo, García Añoberos escribe acerca de la pertinencia de considerar el título de compra y el título de rebelión. El título relativo a la compra de esclavos tiene una cierta relevancia en relación con el aspecto más económico de la conquista al que se ha hecho referencia *supra*. Este título indica que podría darse una esclavitud de los indios con una cierta legitimidad si, en su sociedad y de manera previa a la llegada de los españoles, ya fueran esclavos de algún señor local, bien fuera esto resultado de alguna guerra o de haberse vendido a sí mismos. Los autores más relevantes establecieron que la transacción de esclavos en los sistemas de esclavitud de los indios no cumplía con los requisitos jurídicos necesarios, así como tampoco eran propiamente esclavos aquellos que, en guerras internas, se capturaban como tales. Estos autores establecieron que ni sus guerras internas eran justas, ni sus sistemas de esclavitud estaban jurídicamente bien constituidos, por lo que cualquier esclavo indio no lo era por derecho natural, implicando esto que los esclavos comprados por los españoles a señores locales tampoco eran naturalmente considerables así¹²⁶.

Por su lado, el título de rebelión recogía de nuevo el problema sobre la voluntad de los indios, y, en ese sentido, se considera aquí como un caso particular o subordinado

¹²⁵ “Por una posible guerra originada por la conculcación por parte de los indios del derecho de la Iglesia a predicar el Evangelio, nunca podría derivarse la esclavitud de los indios, pues, ni el gran beneficio de la trasmisión de la fe puede compensarse con la imposición de la esclavitud, ni la soberanía concedida por Alejandro VI a los reyes de España para convertir a los indios implicaba expoliación o esclavitud alguna (...).” (García; 2000: 67).

¹²⁶ García; 2000: 68.

al título de la infidelidad como causa de guerra justa. La cuestión del título de rebelión refiere a la imposibilidad de justificar la guerra y la imposición de la esclavitud por el mero hecho de negarse o de haberse resistido, incluso por la fuerza, a someterse a un pueblo invasor. Ello apunta de nuevo, como se ha dicho, a que ninguna ley positiva puede obligar a una voluntad a creer una u otra cosa y, por tanto, que el sometimiento a esclavitud resulta una herramienta no solo inútil, sino contraproducente, ya que buscando conseguir que una voluntad se adhiera por convicción a una determinada doctrina, sus métodos consiguen con mayor frecuencia y facilidad que esa voluntad se aleje de aquella¹²⁷.

Resta hacer una breve mención de dos títulos más: el de la donación pontificia, sobre el que no se ahondará más en estas líneas, puesto que ahondar supondría repetir en exceso lo descrito a tenor de la discusión sobre las bulas alejandrinas y sobre el título de la potestad del Papa sobre todo el orbe. Por otro lado, el título de sociedad y comunicación natural, precursor del derecho público internacional y de los derechos humanos modernos, fue un título caracterizado por el salmantino ya conocido Francisco de Vitoria, y que corresponde a la teorización más elaborada del derecho de los españoles a predicar el evangelio por donde quisieran, título que en este caso será un caso particular del presentado por Vitoria. Vitoria sostiene como irrenunciable el derecho de los españoles a recorrer las tierras descubiertas en las Indias y a permanecer en ellas obrando y predicando si con ello no suponen para los indígenas un daño¹²⁸. Este derecho establece para los indios el deber de respetar y tolerar pacíficamente la presencia de los españoles, y es el potencial conflicto entre estas dos partes lo que establece los límites y las condiciones para Vitoria:

“Como se trata de derechos que provienen de derecho de gentes, deben los españoles convencerles. Si no se avienen pueden los españoles construir fortificaciones y, si son atacados, poner en práctica los derechos de la guerra, pero sin excederse, ni matarlos, ni ocupar sus ciudades, pues los indios son miedosos y temen con fundamento (...) Si, no obstante, los indios, con mala voluntad, maquinasen la muerte de los españoles, éstos podrán defenderse y reducirlos a cautiverio.” (García; 2000: 69).

¹²⁷ García; 2000: 68.

¹²⁸ García; 2000: 68.

Nótese que la argumentación de Vitoria establece que la condición indispensable para arbitrar en la pugna por este título pivota entre la autodefensa y la intención. Para Vitoria, lo único que los españoles están legitimados a hacer una vez encuentran legítimos obstáculos a su predicación, es establecer mecanismos de autodefensa, nunca ofensivos o expansionistas. Solo en el caso en que la intención de los indios sea abusivamente perversa estará justificado someterlos a cautiverio, que no claramente a esclavitud. La realidad es que siendo este título uno que lo que pretendía era castigar una voluntad mala que, además, se presentaba como anecdótica, lo que conseguía era establecerse como el primer título que permitía la expansión militar de los españoles por los territorios descubiertos, aunque, siendo fiel a la opinión de Vitoria, no resultaba fuente de esclavitud¹²⁹.

1.3.3. De los justos e injustos títulos bajo la perspectiva de F. de Vitoria

De los títulos ilegítimos según Francisco de Vitoria

Para concluir esta discusión va a describirse cómo queda sistematizada la cuestión en la obra *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* de Vitoria, tomando las conclusiones del salmantino como las fundamentales e impulsoras de las argumentaciones posteriores, y, principalmente, de las argumentaciones de Bartolomé de Las Casas y de Juan Ginés de Sepúlveda en la contienda acaecida en Valladolid. Para el autor la cuestión de los justos títulos parte de una reflexión previa acerca de los títulos que no fueron justos ni legítimos para someter a los indios bajo el dominio de los españoles. A este respecto es necesario precisar, en primer lugar, cuáles son y por qué estos primeros títulos fueron injustos e ilegítimos. El primero de ellos es el que dicta que *el emperador es el señor del mundo*. La base de la argumentación en favor de este título toma en consideración lo siguiente:

“(…) aun aceptando que tales indios sean verdaderos señores, pueden tener otros señores superiores a ellos, como los príncipes inferiores tienen al rey (...) sobre la misma cosa pueden muchos tener dominio (...)” (Vitoria; 2011: 62)

¹²⁹ “Este es el primer título por el que los españoles pudieron ocupar sus territorios, a condición que se hiciera sin dolo y fraude y no se busquen pretextos de guerra. (...) <la oposición violenta> podría ser causa de guerra contra los indios, aunque no fuente de esclavitud.” (García; 2000: 69); sin embargo, los intereses económicos desvelan que su aplicación práctica no respetó el sentido completo de las palabras de Vitoria: “Solórzano cita una real cédula de Carlos V de 1 de mayo 1543, en la se dice que <sic> es uso común de las gentes los comercios y contrataciones entre los pueblos, por el que se conocen y hermanan entre sí, y admite el uso de la fuerza si algunos señores indios lo estorbaran.” (García; 2000: 69)

Además, la implementación de este dominio se sigue también del orden natural para sus defensores, esto es:

“(…) es increíble que Dios no haya establecido en la tierra el mejor sistema de gobierno (…) y como el mejor sistema de gobierno es la monarquía (…) se concluye que, por institución divina, debe haber en el orbe un emperador.” (Vitoria; 2011: 64)

Con este argumento Vitoria muestra que la conclusión a la que llegan los defensores de este título consiste en que, en tanto que el emperador es señor de todo el mundo, entonces lo ha de ser también de los indios por estar en ese mundo¹³⁰. La objeción de Vitoria a este título proviene de poner bajo sospecha la validez y justificación de la cuestión del dominio que los españoles pretenden empuñar, sosteniendo el salmantino que el dominio sólo puede existir en virtud de la aplicación del derecho o bien natural, o bien divino, o bien humano, por lo que la reflexión sobre el sometimiento de los indios debería, para que este título tuviera un efecto legítimo, ser la consecuencia de uno de estos tres tipos de derecho, como mínimo, y partiendo de la jerarquía que entre ellos rige.

A este respecto Vitoria invoca la autoridad de Tomás de Aquino, que en la *Suma Teológica* escribe que “por derecho natural los hombres son libres, exceptuándose los dominios paterno y marital” (Vitoria; 2011: 64), cuestión que refuerza con el planteamiento de Aristóteles en el primer libro de la *Política*¹³¹, en el que se sostiene que la potestad natural es la que se da en la familia, esto es, la de los padres para con sus hijos, y la del marido para con la mujer¹³². Vitoria reconoce en este punto la existencia de la potestad civil como una potestad con un origen en la naturaleza, sin embargo, no como una potestad establecida por la naturaleza, sino por la ley. De este modo, la cuestión de

¹³⁰ En este punto Vitoria refuerza su argumentación con un conjunto de referencias bíblicas y a sabios y teóricos de la Iglesia. Por citar algunas, Vitoria habla del dominio del emperador en todo el mundo a tenor de: “San Lucas (cap. II, 1): *César Augusto promulgó un edicto para que se empadronara todo el orbe.*” (Vitoria; 2011: 63) & Lucas 20, 20. & Génesis (I, 28). Además, Vitoria recoge referencias del célebre Bartolo de Sassoferrato, jurista del siglo XIV: “Sobre esto, Bartolo, en la Extravagante *Ad reprimendum* que es de Enrique VII, afirma expresamente que el emperador es señor, de derecho, de todo el orbe.” (Vitoria; 2011: 63); también se apoya en el *De regimine principum* (lib. I, cap. II) de Tomás de Aquino, y en la *Política* de Aristóteles.

¹³¹ Cabe remarcar que lo que parece observar Vitoria en este punto es que Aristóteles no sólo sostiene como naturales la potestad del hombre sobre la mujer y del padre sobre sus hijos, sino que, en su reflexión sobre los tipos de gobiernos, utiliza a modo de analogía estas relaciones familiares para explicar diferencias y similitudes entre sistemas de organización política y regímenes, así como para explicar cuándo considera que éstos son desviados y cuándo rectos.

¹³² La referencia textual de esto se encuentra en (Vitoria; 2011: 64-65). La cita a la que Vitoria se refiere sobre el texto de Tomás de Aquino es: ST, I, q. 92, obj. 2 & ST, I, q. 96, a. 4.

la potestad se divide para Vitoria de la siguiente manera: hay una potestad que se establece por derecho natural y que da dominio al padre sobre sus hijos y al marido sobre su mujer, y por otro lado, hay una potestad que tiene su origen en la naturaleza, pero que se establece por la ley, y que da el dominio civil.

Por otro lado, a Vitoria le queda por investigar la potestad que surge del derecho divino en primer lugar, y del derecho humano en segundo lugar, y para ello recurre de nuevo al jurista Bartolo y a las sagradas escrituras, y sostiene que “tampoco leemos que por derecho divino hubiera antes de la venida de Cristo Redentor, emperadores dueños del mundo” (Vitoria; 2011: 65). Vitoria aporta al texto un conjunto de citas bíblicas en donde se describe una cesión por parte de Dios de un territorio a uno u otro pueblo¹³³, con el fin de acabar concluyendo que nadie ha sido por derecho divino señor del orbe, puesto que siempre ha habido, y entre ellos el pueblo de Dios, pueblos no sometidos a poderes extranjeros¹³⁴. Por consiguiente, y esto es lo que subyace al argumento de Vitoria, en tanto que históricamente ha existido un poder extranjero legítimamente instituido y por nadie cuestionado, se sigue, por necesidad, que nadie tiene ni ha tenido por derecho divino poder y dominio sobre todo el orbe, ya que si el pueblo judío tuvo independencia legítima de una sola nación extranjera. Esto implica que ese pueblo judío, ni por la Gracia de Dios ni por ninguna otra cuestión divina, no tenía potestad para dominar el orbe. La imposibilidad de que el derecho divino dé dominio sobre todo el orbe se justifica por el devenir histórico de las guerras justas, es decir, por la existencia de un legítimo poder extranjero, todas esas concesiones de reinos, o todos los cambios en las fronteras de los países siguen esta misma lógica adscrita a los dictados del derecho positivo humano¹³⁵.

En lo que respecta al derecho humano, la argumentación de Vitoria se sirve de la siguiente formulación, invocando la idea de que el derecho humano, en tanto que depende

¹³³ “(...) Daniel (II, 37 y 38), refiriéndose a Nabucodonosor: *Tú eres rey de los reyes, y el Dios del cielo te ha dado el reino, la fortaleza, la gloria y el imperio y todo lo que habitarán los hijos de los hombres.*” & “(...) san Pablo (Romanos, 13): *Toda potestad viene de Dios;*” (Vitoria; 2011: 65).

¹³⁴ “(...) de esto mismo surge claramente que nadie era por derecho divino señor de todo el mundo, puesto que la nación de los judíos era libre de todo poder extranjero.” (Vitoria; 2011: 65).

¹³⁵ “Y aunque santo Tomás (*De regimine principum*, libro III, capítulos IV y V) parece enseñar que Dios entregó el imperio a los romanos por su justicia y patriotismo y por sus óptimas leyes, esto no debe interpretarse entendiendo que tuvieron el imperio por entrega o institución divina, como Agustín dice (*De civitate dei*, cap. XVIII), sino que por divina providencia consiguieron ese imperio; mas no lo obtuvieron de Dios del mismo modo que Saúl y David recibieron sus reinos, sino de otra manera, en virtud de justas guerras o de otras razones.” (Vitoria; 2011: 65-66).

de una jurisdicción, no puede proyectarse en su aplicación a hombres fuera del alcance de ésta:

“(…) el emperador no es señor del orbe. Porque eso sería sólo por la autoridad de una ley, y no hay ninguna que tal poder otorgue, y si la hubiera de nada serviría, puesto que la ley supone la jurisdicción, y si antes de la ley el emperador no tenía jurisdicción en el orbe, tal ley no podría obligar a los no súbditos.” (Vitoria; 2011: 69)

En conclusión a este primer título se afirma que, según Vitoria, no es justo título el que atribuye el dominio a los españoles sobre los indios por causa de que el emperador tenga un presunto dominio sobre el orbe, precisamente porque este dominio sobre el orbe no lo tiene ni por derecho natural, ya que, en este sentido, todos los hombres son libres por naturaleza, ni por derecho divino, ya que existe una idea de poder extranjero al pueblo de Dios, ni por derecho humano, ya que este depende de una jurisdicción, y esta tiene límites temporales y geográficos.

El siguiente de los títulos injustamente esgrimidos fue el que establecía que los españoles tenían autoridad sobre los indios porque ésta les había sido otorgada por el Papa, esto es, que el dominio sobre los indios deriva de la *autoridad del Sumo Pontífice*. Los defensores de este título esgrimen, escribe Vitoria, que el poder del Papa se extiende por todo el mundo, no sólo en lo espiritual, sino también en lo temporal, y que, con base en ese alcance de su poder podía otorgar a los reyes españoles el poder de someter a los bárbaros¹³⁶. Para contrargumentar la validez de este título, Vitoria propone cuatro proposiciones:

- i. *La primera proposición reza que el Papa no es señor del orbe en un sentido civil o temporal.* La razón se sigue, evidentemente, de la cuestión descrita en el título primero de los que no son legítimos, puesto que, si no hay emperador de todo el mundo por ninguno de los tres tipos de derecho analizados, el Papa no puede tener potestad civil más allá de donde tiene jurisdicción. Además, según Vitoria, tampoco lo tiene por derecho natural o por transferencia directa de Cristo:

¹³⁶ “El Sumo Pontífice (...) pudo (...) instituir a los reyes de los españoles, como príncipes de aquellos bárbaros y de aquellas regiones (...) el Papa tiene plena jurisdicción en lo temporal en todo el orbe terráqueo, y también agregan que la potestad de todos los príncipes seculares deriva de la del Papa.” (Vitoria; 2011: 70).

“Y si Cristo no tuvo el dominio temporal, lo que hemos admitido antes como la doctrina más probable, en conformidad con Santo Tomás, mucho menos ha de tenerlo el Papa, que es su vicario. Estos autores quieren atribuir al Papa un dominio que nunca reclamó y cuya existencia ha sido negada por el mismo Papa en muchos lugares (...).” (Vitoria; 2011: 72).

- ii. La segunda proposición establece que el Papa no puede transmitir a los príncipes su potestad temporal, ya que esta potestad está adherida por necesidad al cargo que se ostenta (Vitoria; 2011: 73).
- iii. La tercera proposición consiste en que el Papa sólo tiene potestad temporal para la administración de las cosas espirituales. Para Vitoria esto es la representación jurídica del derecho de los cristianos a predicar, y versa sobre la capacidad del Papa para intervenir en determinadas cuestiones temporales de las naciones siempre y cuando en ello se vea en seria afectación alguna cuestión espiritual de su incumbencia, como por ejemplo, el Papa tiene potestad temporal para arbitrar en un conflicto que amenace con hacer estallar una guerra, o en cuestiones de reparto de dominio tras guerras justas contra infieles, como se ha descrito a tenor de la cuestión sobre las bulas entre España y Portugal. Nótese esta apreciación en:

“Ahora bien, el Papa por mandato de Cristo es Pastor Espiritual, oficio que se pudiera impedir por la potestad civil, pero, como ni Dios ni la naturaleza pueden faltar en las cosas necesarias, indudablemente le fue concedida al Papa potestad temporal en todo aquello que sea necesario para administrar lo espiritual.” (Vitoria; 2011: 74).

- iv. La cuarta proposición es en la que se sostiene que el Papa no tiene potestad temporal alguna sobre los indios bárbaros, así como tampoco la tiene sobre otros infieles. Esto se sigue de los límites mismos de la potestad papal, ya que tal como describe Vitoria, el poder temporal del Papa, que es lo que podría subyugar a los indios bárbaros, dependería y surgiría del dominio espiritual que el Pontífice tuviera sobre ellos. Como en el caso de los indios, por la lejanía en la que éstos vivían, el Papa no podía tener dominio espiritual sobre ellos, entonces tampoco podía tenerlo temporal, de lo que se sigue que el no

reconocimiento del dominio del Papa por parte de los indios no podía suponer para ellos castigo alguno¹³⁷.

Se ha de relacionar con este segundo título el expuesto por Vitoria en séptimo lugar, en el cual describe que algunos defienden que el sometimiento de los indios responde directamente a una *donación de Dios*¹³⁸. A este respecto Vitoria sostiene que este título es invocado de manera muy general y confusa¹³⁹. Sobre este título poco hay que decir, puesto que el propio Vitoria se muestra reacio a dedicar muchas líneas a demostrar su inconsistencia¹⁴⁰, aportando únicamente un par de referencias bíblicas acerca de la culpabilidad de aquellos pueblos que Dios, en algún momento, señaló como encomenderos de pueblos pecadores, y cuyas actuaciones merecieron algún tipo de castigo, a pesar de actuar designados por Él¹⁴¹.

El título que se describe como no legítimo en tercer lugar es el que dice que los españoles tienen dominio sobre los bárbaros indígenas en virtud de un *derecho de descubrimiento*. A este título Vitoria responde argumentando que un derecho de descubrimiento daría, en todo caso, un derecho de dominio si se hubiera descubierto un lugar en donde no hubiera organización ni sociedad humana, sin embargo, al llegar allí los primeros navegantes y exploradores refirieron que habían encontrado organizaciones sociales de individuos, construcciones jurídicas y normas, e incluso ciudades con policía, lo cual demostraba que no se estaba descubriendo por entero un territorio, sino que allí ya había individuos con legítimo y recto derecho de dominio, tanto público como privado.

El cuarto título que contrargumentar será el que sostiene que *es legítima la ocupación de las tierras pertenecientes a esos bárbaros que, habiendo recibido la*

¹³⁷ Vitoria; 2011: 75. Toda esta cuestión queda resumida en el siguiente corolario: “(...) *aunque los bárbaros no quieran reconocer dominio alguno al Papa, no por eso se les puede hacer la guerra ni ocupar sus bienes* (...) dado el caso de que los bárbaros no quieran admitir a Cristo como a su Señor, no se puede por ello declararles la guerra ni causarles la menor molestia.” (Vitoria; 2011: 75).

¹³⁸ Vitoria; 2011: 92.

¹³⁹ “Dicen algunos -no sé bien quiénes- que Dios, en sus singulares juicios, condenó a todos estos bárbaros a la perdición con motivo de sus abominaciones y que los entregó al poder de los españoles (...).” (Vitoria; 2011: 92).

¹⁴⁰ “Pero sobre esto no voy a discutir mucho (...).” (Vitoria; 2011: 92).

¹⁴¹ “Además, aun si fuera cierto que el Señor hubiera decretado la perdición a los bárbaros, no se deduciría de ello que aquel que los destruyese estuviere libre de culpa, como no lo estuvieron los reyes de Babilonia que lanzaban sus ejércitos contra Jerusalén y conducían a los hijos de Israel, aunque de hecho todo esto sucediera por especial providencia de Dios, como tantas veces se les había anunciado a los judíos. Tampoco Jeroboam obró bien al apartar al pueblo de Israel de la obediencia de Roboam, aunque esto ocurriese por determinación del Señor (...).” (Vitoria; 2011: 93).

enseñanza y la orden de seguir la fe de Cristo, se niegan a ello. Desde el punto de vista del filósofo salmantino, la cuestión es divisible en algunas partes más simples. Se van a dividir aquí en dos las proposiciones de Vitoria en virtud de si corresponden a uno u otro momento temporal, esto es, si se refiere al momento anterior a recibir el mensaje de Cristo, o si se refieren al momento posterior.

En el primer caso, Vitoria plantea algo tremendamente intuitivo y que se establece como una verdad evidente, y es que el pecado de infidelidad es un pecado intencional de los individuos, y por ello, para imputar infidelidad, tiene que existir una voluntad de contradecir o violentar el código de conducta o el dogma de la fe, en este caso, cristiana, y por tanto, no puede imputarse infidelidad a los individuos cuyos casos no cumplan las condiciones necesarias para que exista esta intención, lo cual se simplifica diciendo que no es atribuible la infidelidad a nadie antes de que reciba la enseñanza a la que debe ser fiel¹⁴². De esta se deriva la segunda de las objeciones que plantea Vitoria. En ella, el autor establece que la única manera de que la ignorancia se vuelva infidelidad es que quien recibe el mandato se niegue a escuchar¹⁴³. La infidelidad no es, por tanto, un delito cuya comisión implique necesariamente una condena, sino que sólo la implica por causa de la intención con la que un sujeto se relacione con él. En otro orden de cosas, Vitoria argumenta que la infidelidad no es el mayor de los problemas de los indios bárbaros, puesto que su vida y costumbres albergan otros condicionantes de pecados de mucho más severo castigo, como son los sacrificios de inocentes o la idolatría¹⁴⁴. Sin embargo, a juicio de Vitoria, la negativa de los bárbaros de reconocer a Cristo al primer aviso no suponía su pérdida de dominio y su sometimiento a esclavitud. Esto es coherente con la defensa de la infidelidad como un pecado basado en la intención, dado que Vitoria condiciona esta imputación, no a la mera negativa, la cual entiende que puede

¹⁴² “*Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo (...) en aquellos que nada oyeron de Cristo la infidelidad no tiene por causa el pecado, sino que es motivada por la pena, pues tal ignorancia de las cosas divinas proviene del pecado de los primeros padres. Porque, dice, los que son de este modo infieles se condenan por otros pecados, pero no por el de infidelidad (...) Juan (15, 22) (...).*” (Vitoria; 2011: 79-80).

¹⁴³ Vitoria; 2011: 82.

¹⁴⁴ “*Mas lo cierto es que los bárbaros a quienes aún no ha llegado la nueva de la fe o de la religión cristiana, se condenarán por otros pecados mortales o por la idolatría, pero no por el pecado de infidelidad, pues, como dice santo Tomás (Secunda Secundae, ubi supra), si hacen lo que está de su parte, viviendo bien según la ley de natural <sic>, Dios proveerá y los iluminará acerca del nombre de Cristo. No se sigue, sin embargo, que si viven mal, se les impute además como pecado la infidelidad o ignorancia acerca del bautismo y de la fe cristiana.*” (Vitoria; 2011: 83). Con base en lo que dice Vitoria invocando la autoridad de santo Tomás, es claro que el pecado de infidelidad es considerado un pecado puramente intencional, lo cual desbarataba toda posibilidad de fundamentar el dominio sobre los indios con base en su ignorancia.

fundamentarse en las costumbres y tradiciones de la sociedad indígena, sino que se da tras la negativa reiterada a una enseñanza demostrada:

“Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo, al primer anuncio que se les haga de ella, de modo que pequen mortalmente por no creer lo que simplemente se les anuncie y proponga diciéndoles que la verdadera fe es la cristiana y que Cristo es Salvador y Redentor del mundo, sin que acompañen milagros o cualquiera otra prueba o medio de convencimiento.” (Vitoria; 2011: 83)

En el caso de haber recibido ya la enseñanza de la fe en Cristo, que es para la presente división el segundo de los casos, Vitoria sostiene que tampoco es legítimo a los españoles hacer guerra a los indios porque estos se nieguen a aceptar la fe, aun habiendo sido debidamente informados con medios demostrativos. La razón por la que sostiene esto recupera la idea de la división entre dominio temporal y dominio espiritual, pues los españoles tienen, desde el punto de vista de Vitoria, sólo capacidad de actuar en relación con las cosas temporales, sin embargo, como se ha dicho antes, tampoco tienen dominio temporal sobre los indios, y bajo la argumentación de Vitoria, ni siquiera tienen causa justa de guerra:

“(…) si la fe se ha propuesto a los bárbaros del dicho modo y no la aceptan, los españoles no pueden hacerles la guerra por tal razón, ni obrar contra ellos por derecho de guerra. (...) Es notorio, pues, que en cuanto a esto son inocentes, y que ninguna injuria hicieron a los españoles (...) para que exista una guerra justa es indispensable que haya una causa justa, es decir, que los que son atacados hayan merecido el ataque por alguna culpa (...) Luego, si ninguna injuria de los bárbaros precedió, ninguna causa hay de guerra justa.” (Vitoria; 2011: 84-85).

Esta observación viene a reforzar el carácter intencional que se le quiere dar al pecado de la infidelidad y a todo lo que ella trae consigo, una caracterización que culmina con los supuestos descritos en las últimas cuatro proposiciones del título. Estas proposiciones se refieren a los distintos casos que podrían darse ante un eventual escenario de predicación y sometimiento de los indios. Vitoria describe un escenario en el que los españoles ofrecieran la fe en el evangelio por medios y amonestaciones pacíficas a los indios que de entrada se negaran a oír, y concluye que, en este caso, no podrían atribuir pecado mortal a los bárbaros por esta negativa¹⁴⁵. La justificación es obvia a estas alturas, ya que Vitoria se presenta del parecer de que la voluntad es indoblegable por la fuerza, como ya se ha indicado anteriormente, es decir, en virtud del libre albedrío, que es

¹⁴⁵ Vitoria; 2011: 85.

otorgado por Dios, el ser humano puede escoger libremente creer o no creer, seguir o no seguir un determinado mandato, y tremenda contradicción resultaría si aquello que, por la Gracia de Dios, permite por naturaleza el ejercicio libre de la elección, supusiera al mismo tiempo un pecado mortal. Nótese que la dirección de esta creencia no se castiga en este asunto porque se apela a un cambio en la voluntad sin que medie la facultad que arbitra por naturaleza en las decisiones humanas, esta es, la razón. Por ello Vitoria escribe que, aunque no exista obligación cuyo incumplimiento derive en pecado mortal, cuando los bárbaros son instruidos mediante argumentos racionales y demostración sobre la fe en Cristo y sobre el evangelio, los bárbaros están obligados a escuchar y a asentir¹⁴⁶. Es preciso hacer hincapié en que la diferencia entre estos dos escenarios reside en el papel de la razón, puesto que, si es ésta la que define plenamente al ser humano, éste no puede más que asentir y asumir como ciertos los conocimientos y doctrinas surgidas del ejercicio de esta. En este sentido es en el que Vitoria establece para los bárbaros obligación de oír a los españoles en sus predicaciones. Sin embargo, el mismo autor plantea que la imposición por este título no tiene cabida ya que no hay una realidad histórica que avale su aplicación, pues confiesa no tener noticia de lugar alguno en el que la predicación del evangelio por parte de los españoles se haya dado en estos términos¹⁴⁷.

Finalmente, Vitoria concluye la disputa sobre el título asegurando que, aunque los bárbaros no asumieran el evangelio supuestamente transmitido de manera racional y demostrativa, no hay legitimidad para hacerles por ello guerra y para despojarlos de sus bienes¹⁴⁸. La razón de esta conclusión se esconde bajo la cuestión del dominio, puesto como se ha probado, el dominio de los indios es legítimo en su dimensión pública y en su dimensión privada, y éste deriva del derecho humano positivo, que se aplica en los límites de una determinada jurisdicción. Vitoria había sostenido, junto con otros teóricos y juristas, que los dominios que derivaban de los derechos natural, de gentes y positivo tienen ámbitos de proyección concreto y, a menudo, excluyentes. De este modo, puede deducirse que los bárbaros no estaban en peligro de guerra ni de perder sus bienes porque el derecho que gestionaría tal contienda sería o bien un derecho positivo que, por una razón de ausencia de alcance, de ningún modo podría haber investido a los españoles como autoridad; o bien un derecho de gentes, que al no existir ni afrenta ni posibilidad de

¹⁴⁶ Vitoria; 2011: 85.

¹⁴⁷ “No me consta el que la fe cristiana haya sido hasta el presente propuesta y anunciada a los bárbaros en la forma antedicha, de modo que estén obligados a creerla bajo pena de pecado.” (Vitoria; 2011: 86).

¹⁴⁸ Vitoria; 2011: 86.

ella de los indios hacia los españoles dejaría sin efecto una eventual justificación de guerra y sometimiento. En definitiva, que los españoles carecían de un modo para legitimar un *ius perfecte disponendi* sobre los indios y sus bienes, por el hecho de que, de hecho, tampoco gozaban de un *dominium iurisdictionis* sobre el territorio. La cuestión de fondo reside en que, para Vitoria, como para la mayoría de los teóricos de la disputa, que los españoles tuvieran un *ius perfecte disponendi*, es decir, un *dominium directum* que suponía de necesidad un *dominium utile*, convertía a los seres humanos en poco más que objetos, lo cual era absolutamente incompatible con la concepción cristiana de la naturaleza humana. La visión de Vitoria sirvió para legitimar desde la reflexión jurídica la naturaleza humana de los indios a través, no de una reflexión teológica que podría caer fácilmente en el ámbito de la creencia, sino con una reflexión jurídica que garantizaba un determinado trato.

Conviene, en este punto, estudiar en primer lugar el sexto título al quinto, ya que el sexto viene a complementar el carácter intencional del que se ha venido hablando acerca de la infidelidad. En el sexto título el autor escribe que hay legitimidad para someter a los indios cuando éstos acceden y asumen ese sometimiento de manera voluntaria, esto es, cuando la sumisión responde a una *elección voluntaria*¹⁴⁹. Bajo la perspectiva del pensador salmantino, este título tampoco es idóneo puesto que una elección es voluntaria cuando no existe ningún elemento exterior a la voluntad del agente que coaccione o determine su decisión en un sentido u otro, ni de manera directa, ni mediante extorsión, negociación o chantaje, así como tampoco es libre la decisión tomada con ausencia de conocimiento, es decir, cuando no se ha recibido, y no cuando se ha obviado. Para Vitoria no es claro que los indios que hubieran aceptado someterse a los españoles lo hubieran hecho dentro de estas coordenadas, sino que es más verosímil pensar que éstos han accedido o bien forzados con violencia, o bien por miedo a serlo o con desconocimiento, con lo que su elección no puede suponerse libre *sensu stricto*¹⁵⁰.

El título quinto, y último de los que Vitoria sostiene como ilegítimamente invocados por los españoles, es el que devuelve la discusión *a las costumbres de los*

¹⁴⁹ Vitoria; 2011: 91.

¹⁵⁰ “(...) deberían hallarse ausentes el miedo y la ignorancia, defectos que vician toda elección. Por lo contrario, uno y otra con los que principalmente influyen en aquellas elecciones y aceptaciones, ya que los bárbaros no saben lo que hacen, y tal vez ni entienden lo que les piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas a una turba inerme y amedrentada. Ellos tienen (...) sus propios señores y príncipes, por lo que no resulta razonable que elijan nuevos señores (...)” (Vitoria; 2011: 92).

bárbaros y a su imposibilidad de castigarlos por ellas. El título Vitoria lo describe del siguiente modo:

“Hay otros <*pecados*>, en cambio, que van contra la naturaleza, como el comer carne humana, el ayuntarse carnalmente con la madre, las hermanas o con varones, y por éstos puede hacerse la guerra y obligarles a que desistan de ellos. (...) en los que van contra la ley natural se les puede mostrar que ofenden a Dios, pudiéndoles constreñir, por consiguiente, para que no le injurien más.” (Vitoria; 2011: 88).

Vitoria responde a este título que castiga con sometimiento a aquellos bárbaros con costumbres determinadas que violentan la ley natural con la siguiente conclusión:

“Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados de la ley natural, ni por causa de ellos castigarlos.” (Vitoria; 2011: 89).

Esta conclusión surge del modo que sigue a continuación. En primer lugar, Vitoria recuerda que los autores que suponen que las costumbres bárbaras pueden ser castigadas por los príncipes cristianos (en este caso, por los españoles) tienen su base en una premisa falsa, a saber, que el Papa tiene jurisdicción sobre estos bárbaros. Como se ha mostrado unas líneas más arriba, el Papa no tiene dominio sobre los bárbaros para someterlos dado que no tiene sobre ellos dominio civil, lo cual se sigue de los límites de su jurisdicción¹⁵¹. A este error de base, hay que sumar la concepción de “pecados contra la naturaleza” con la que estos autores están trabajando, y que Vitoria se ocupa de bifurcar en el texto. A este respecto, Vitoria sostiene que los autores que defienden el presente título están entendiendo los pecados contra la ley natural en uno de estos dos sentidos: o bien como pecado contra la naturaleza en su sentido más general, como el robo o la fornicación¹⁵²; o bien en el sentido al que se refiere santo Tomás, que dice que lo son cuando no sólo van contra la ley natural, sino también contra el orden de la naturaleza¹⁵³.

Si se toma el segundo de los sentidos, Vitoria sostiene que no puede darse, entonces, que se aplique una medición y castigo para los pecados cometidos por unos, y otra distinta para los pecados cometidos por otros, es decir, el segundo sentido exige

¹⁵¹ Vitoria; 2011: 89.

¹⁵² Vitoria; 2011: 89.

¹⁵³ Vitoria; 2011: 89. Francisco de Vitoria cita la siguiente referencia de la Suma Teológica: SM, II-II, q. 154, a. 11 y 12.

castigar igual todos los pecados que violenten la naturaleza o el orden natural, como, por ejemplo, el homicidio. Vitoria sostiene que el homicidio es un pecado igual o más grave que los propuestos para ser castigados, y en una aplicación estricta del segundo sentido de pecado contra la ley natural, debería ser igualmente castigado. El homicidio, que no es perseguido por los españoles con la misma gravedad, se iguala en gravedad a lo que a tenor de la descripción de Tomás se denominan “inmundicias”, siendo tales el concubinato con los niños, o el bestial, o entre mujeres¹⁵⁴. La argumentación de Vitoria desemboca en la conclusión de que, si unos merecen persecución, también han de merecerla los otros, y que si este no es el caso debe ser porque no es realmente el pecado la causa de tal persecución. Por otro lado, tomando el primero de los sentidos, Vitoria concluye que los pecados considerados, como son la fornicación o la idolatría, no son una justa causa de guerra porque, de hecho, no son causa de guerra. La argumentación sostiene que la fornicación, por ejemplo, no pertenece a un conjunto de pecados con base en los que se pueda hacer guerra, ya que si la fornicación o la idolatría o la infidelidad fueran de este género habría un conflicto abierto en el seno mismo de los reinos cristianos, ya que en ellos hay gentes que los cometen:

“(…) no es lícito al Papa hacer guerra a cristianos porque sean fornicadores o ladrones, ni aun por ser sodomitas, no pudiendo por lo consiguiente confiscar sus tierras ni darlas a otros príncipes; porque si así no fuera, como en todas las provincias hay siempre muchos pecadores, cada día cambiarían los reinos.” (Vitoria; 2011: 90).

Con esto se demuestra la inviabilidad del quinto de los títulos, y último en esta descripción, que se esgrimieron como legítimos para el sometimiento de los indios a manos de los españoles, pero que rápidamente fueron invalidados por los más influyentes teóricos de la época, tomando como referencia el análisis de Vitoria, un análisis que sigue a continuación con los títulos que sí se consideraron justos y que gozaron del apoyo de este autor.

De los títulos legítimos y justos según Francisco de Vitoria.

La discusión acerca de los títulos que sí fueron justos para someter a los indios se apoya en las reflexiones anteriores hechas a tenor de los títulos no legítimos, puesto que surgen de la consideración de los espacios vacíos que dejaban dichas discusiones. Pueden

¹⁵⁴ Vitoria; 2011: 89.

contarse entre estos títulos justos siete, que se agruparán para su exposición aquí en tres bloques dependiendo del asunto sobre el que versan o sobre el que se desarrollan.

El primero de los bloques es el que comprende los títulos primero y segundo según los cuales los españoles podían someter a los indios. Estos títulos parten de la cuestión de la *sociabilidad natural y del derecho a la comunicación*, así como el derecho de los cristianos a *propagar el Evangelio*. La formulación que Vitoria da a estos dos títulos es ciertamente complementaria, puesto que la asunción del segundo presupone el reconocimiento del primero, o al revés, sin establecer un derecho de todos los seres humanos a viajar y a instalarse (en este caso, de los españoles; la ampliación a todos los seres humanos se hace por extensión del argumento) no puede justificarse que los cristianos tengan reconocido el derecho de propagar la predicación del cristianismo. Así, Vitoria establece que “*los españoles tienen derecho a viajar y permanecer en aquellas provincias, mientras no causen daño, y esto no se lo pueden prohibir los bárbaros*” (Vitoria; 2011: 97). La imposibilidad de que los bárbaros pudieran prohibir a los españoles viajar y establecerse en las tierras de las Indias surge de una concepción del derecho de gentes, perfectamente generalizada en la época, que lo identificaba como una extensión del derecho natural. Vitoria sostiene que la primera y básica imposibilidad para negar este derecho a los españoles se sigue de que el derecho de gentes es aquello que la razón natural ha establecido entre los pueblos¹⁵⁵, y entre los pueblos es común y mayoritariamente mal considerado el recibir con inhumanidad y hostilidad a los huéspedes¹⁵⁶. Es también parte de esta convicción mayoritaria, sostiene Vitoria, el derecho a la comunicación entre los pueblos, con base en la evidencia de que antes de la existencia del derecho positivo los hombres viajaban y se establecían en donde querían¹⁵⁷.

En este primer grupo se hace hincapié en un factor relevante por determinante para la cuestión, y es la posibilidad de daño o perjuicio para los pobladores de las tierras donde los españoles se asientan. El autor sostiene, por tanto, que sólo el supuesto en el que los huéspedes de una región supusieran para esa región o para sus gentes una amenaza real o un daño concreto estaría justificado el bloqueo a la realización de este derecho e

¹⁵⁵ Vitoria; 2011: 97.

¹⁵⁶ “En todas las naciones se tiene por inhumano el recibir y tratar mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo especial (...) se tiene por humano y cortés el portarse bien con ellos (...)” (Vitoria; 2011: 97).

¹⁵⁷ “(...) al comenzar el mundo (...) era lícito a cualquiera dirigirse a la región que quisiera y recorrerla (...) jamás pudo ser la intención de los pueblos evitar la comunicación y el trato entre los hombres.” (Vitoria; 2011: 97).

incluso la oposición activa. Sin embargo, para Vitoria, la llegada de los españoles a las indias con el concreto objetivo de ejercer su derecho (y su deber) de propagar el cristianismo no suponía para los bárbaros un perjuicio o un daño suficiente¹⁵⁸. Cabe remarcar que para el salmantino lo fundamental se encontraba en la finalidad de dicha ocupación, es decir, la cuestión que hacía inocua la llegada y el asentamiento de los españoles en tierras indias era su intención de evangelizar e introducirlos en la fe cristiana¹⁵⁹.

Como se ha discutido más arriba, la empresa de la conquista de las indias tenía una fuerte motivación económica además de político-teológica, y con la intención de fundamentar un vínculo que enlace esos dos ámbitos puede interpretarse que las pretensiones teóricas de Vitoria fueron precisamente las de buscar el fundamento jurídico y teológico a esa invasión para preservar el derecho económico que los españoles querían atribuirse. Ello surge de observar que la presentación y caracterización de un derecho universal de los españoles (y de los hombres en general) de viajar a otras tierras y establecerse fue, en definitiva, el marco teórico que sostenía y promovía la aparición del derecho al comercio. El comercio es una actividad que exige no sólo el apoderamiento (en muchas ocasiones forzoso) de recursos, rutas y personas, sino que también exige una cierta relación amigable. La negociación y el intercambio precisan de que aquellos que vayan a realizar el pacto confíen lo suficiente el uno en el otro, lo cual desemboca en una cierta amistad útil. Esta amistad, no sólo se invocará en el título séptimo como causa de alianzas de guerra, sino que se investirá como consecuencia lógica de un conjunto de asunciones que permitirán concluir al menos dos cosas: que según Vitoria los indios bárbaros eran hombres; y que, con base en esta hermandad universal, el comercio se

¹⁵⁸ Vitoria justifica esto a través de algunos puntos de este primer título: “(...) la referida peregrinación de los españoles no injuria ni daña a los bárbaros; luego es lícita.” (Vitoria; 2011: 97) & “(...) no sería lícito a los franceses prohibir a los españoles recorrer Francia y aun establecerse en ella, ni viceversa, si no redundase en su daño o se les hiciera injuria; luego tampoco podrán hacerlo lícitamente los bárbaros.” (Vitoria; 2011: 97) & “(...) Es propio del derecho de la guerra prohibir la residencia en la ciudad o provincias a los que se consideren como enemigos, como asimismo expulsar a los que en ellas se encuentran establecidos. Pero como los bárbaros no están en guerra justa con los españoles, supuesto que estos no les sean dañosos, no les es lícito el vedarles estar en su patria.” (Vitoria; 2011: 98) & “(...) es de derecho natural recibir a los huéspedes, aquel juicio de Cristo se establecerá con todos y para todos.” (Vitoria; 2011: 98) & “El no ser lícito a los españoles peregrinar entre ellos, tendría que originarse o en el derecho natural, o en el divino, o en el humano. Ya hemos visto que está permitido, ciertamente, por el derecho natural y por el derecho divino. Si, pues, hubiera alguna ley humana que sin causa alguna prohibiera lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumana e irracional, y, por consiguiente, carecería de fuerza legal.” (Vitoria; 2011: 99).

¹⁵⁹ A tenor del título sobre la propagación del cristianismo: “*Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros* (...) Esta conclusión es manifiesta por aquello de san Marcos (16): *Predicad el Evangelio a todas las criaturas* (...)” (Vitoria; 2011: 105).

empezaba a concebir en términos de naturalidad, como inserto en la naturaleza de los hombres.

Para mostrar esta cadena causal entre la naturaleza humana y su derecho irrenunciable a viajar, la hermandad con los indios, y el derecho (casi natural) al comercio Vitoria sostiene, basando su postura en algunas referencias bíblicas, que los bárbaros son prójimos de los españoles¹⁶⁰. Esta no es una consideración menor, ya que establece a los bárbaros como seres humanos en pie de igualdad con los españoles y el resto de los europeos, implicando que, del mismo modo que los españoles tienen la obligación, por derecho divino y natural, de amar a los indios, estos indios tienen la obligación de compartir sus tierras con los españoles siempre, no caiga esto en el olvido, que éstos no supongan un daño substancial. De aquí se sigue que la vinculación, que por el derecho natural y divino hay entre los españoles y los bárbaros, los compele a tratarse como iguales en derechos, aunque en este caso los españoles jueguen con la ventaja que da la civilización y el conocimiento de la palabra de Dios, que los hace inteligentes al mismo tiempo que compasivos y pacientes¹⁶¹. Una vez introducido el fundamento teórico según el cual los bárbaros eran hombres y, en tanto que hombres, hermanos de los españoles, Vitoria ya puede sostener con seriedad que los españoles tienen un derecho al comercio con las Indias, un derecho que no sólo trasciende el poder de los príncipes locales, sino que también trasciende el poder de los príncipes cristianos:

“Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata y otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos.” (Vitoria; 2011: 99).

Más allá de las contingencias históricas que pudieron haberse dado a este respecto, la postura de Vitoria sobre este derecho lo reconocía, aunque de carácter económico,

¹⁶⁰ Vitoria; 2011: 99.

¹⁶¹ Cabe remarcar que Vitoria sí recupera, aunque posiblemente de manera accidental e involuntaria, la cita de la *Política* de Aristóteles en la que el filósofo sostiene que los esclavos son como los niños, y en la que invita a los amos a tener paciencia y a advertir en muchas ocasiones a los esclavos de sus faltas, ya que estos tienen más problemas para aprender y rectificar que los niños. Vitoria, en un sentido similar, escribe: “(...) estos bárbaros son por naturaleza medrosos, y muchas veces estúpidos y necios, aunque los españoles quieran disipar su temor y darles seguridad de que sólo tratan de conversar pacíficamente con ellos, puede ocurrir que con cierta razón persistan en su temor al ver hombres de extraño porte, armados y mucho más poderosos que ellos. (...) si impulsados por este temor, se reunieran para expulsar o matar a los españoles, ciertamente les sería lícito a estos el defenderse, pero sin excederse de lo preciso para una defensa irreprochable (...)” (Vitoria; 2011: 102).

como supra-nacional, es decir, más como una norma de cohesión social e ideológica que como un poder fáctico de control sobre la sociedad indígena. El comercio instituido como derecho parece ser para Vitoria una vía natural de evangelización pacífica, y, además, una vía que, en tanto que sustentada sobre relaciones amicales, era la que mejor expresaba la concepción cristiana de la naturaleza humana, ya que estas relaciones amicales y de igualdad que posibilitaban y cohesionaban el comercio se veían reforzadas por relaciones de ciudadanía, eliminando así el concepto de extranjería en las sociedades conquistadas¹⁶². En definitiva, el título sobre la sociabilidad natural y el derecho a la comunicación y al comercio aparece como justificación de la igualdad entre todos los hombres, incluyendo en este conjunto a los bárbaros, y estableciendo el comercio como un derecho fundamental para los seres humanos, un derecho que solo podía verse legítimamente obstaculizado por una guerra justa. Además, Vitoria construyó este título sobre una concepción rígida del derecho a la libre circulación de todos los hombres, que tuvo como función adicional (tomando como base la motivación económica de la conquista de las Indias), justificar y compatibilizar la necesidad y ambición económica de las naciones de la época con la propagación ideológico-religiosa del cristianismo.

La segunda agrupación de títulos comprende los citados por Vitoria en tercer, cuarto y quinto lugar, y son los que prioritariamente articularán la disputa que se dio entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid. Dos de estos títulos dictan que, tanto la vuelta a la idolatría por medios forzosos como las costumbres bárbaras de los sacrificios humanos y de la antropofagia, constituyen por sí mismos causas de guerra justa. Es necesario precisar un matiz principalmente a tenor del primero de los títulos aquí enunciados, y es que Vitoria lo formula añadiendo una consideración importante:

“Si algunos de los bárbaros se convierten al cristianismo y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, los españoles pueden, en tal caso, si no existe otro medio, declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injuria (...).”
(Vitoria; 2011: 108)

Lo que debe apreciarse en esta formulación es que Vitoria plantea esta guerra como justa porque es una guerra de salvación y liberación, y está dirigida contra los

¹⁶² “(...) si a algún español le nacen allí hijos y quisieran éstos ser tenidos por ciudadanos del lugar, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar de los derechos de los restantes ciudadanos, siempre que los padres hayan tenido allí su domicilio.” (Vitoria; 2011: 101).

príncipes bárbaros, no contra la sociedad de los indios. Para Vitoria, la intención de los agentes es aquello que determina el merecimiento de castigo, y el compeler a los bárbaros a no obedecer a sus príncipes no es, en este caso, un castigo hacia ellos, sino más bien hacia sus príncipes. Hay que recordar que los bárbaros a los que se refiere en este título son convertidos, luego, en rigor, lo que harían los españoles es responder a la declaración de una guerra que no es justa por parte de los príncipes locales. Del mismo modo, cuando se combaten las costumbres bárbaras como son los sacrificios humanos y la antropofagia, también se plantea como una guerra de liberación y de salvación, ya que la cuestión de dar muerte a inocentes es contraria a la ley natural y a la ley divina, por ser un sacrificio de prójimos y por tener los españoles el deber de cuidarse de ellos en tanto que prójimos¹⁶³. Con el fin de garantizar y consolidar el deber de proteger a los bárbaros de sus paganas costumbres, las cuales suponen causa justa de guerra contra ellos, Vitoria propone el cuarto título, en el que se recupera el título ilegítimo sobre el poder del Papa en el orbe y su capacidad para trasladar ese poder a los príncipes, y se orienta a lo que entonces ya se había descrito, a saber, que el Papa tiene potestad en lo temporal con vistas a administrar y proteger lo espiritual. En este sentido, el autor sostiene que el Papa puede atribuir a un conjunto de bárbaros, contra su voluntad o con su aprobación, un príncipe cristiano para que los rijan. La única condición que se ha de dar es que estos bárbaros hayan sido convertidos a Cristo, o bien pacíficamente o bien por amenazas¹⁶⁴. En definitiva, Vitoria sostiene en este texto que esas malas costumbres son causas para la guerra justa, puesto que violentan la ley natural y la divina, pero lo son solamente si aquellos que las cometen fueron debidamente informados de ellas o, alternativamente, si fueron convertidos al cristianismo antes de cometerlas. En estas condiciones, y sólo en estas, el poder del Papa puede extenderse a lo temporal con el fin de salvaguardar aquello que la predicación ya ha conseguido, y someter también políticamente a los indios atribuyéndoles un príncipe cristiano.

La última agrupación es la que describen los títulos sexto y séptimo, y refieren a la cuestión de la *elección verdaderamente voluntaria*, y a la *amistad y alianzas*. Como se

¹⁶³ “Esto se prueba considerando que a todos mandó Dios cuidar de su prójimo y todos ellos son prójimos nuestros; luego cualquiera puede defenderlos de semejante tiranía y opresión, siendo los príncipes a quienes mayormente incumbe tal cosa. Además, lo prueba el pasaje de los *Proverbios* (24, 11): *Salva a aquellos que son conducidos a la muerte (...)*” (Vitoria; 2011: 110).

¹⁶⁴ “Si una gran parte de los bárbaros se ha convertido a Cristo, ya sea por las buenas, ya por las malas, esto es, por amenazas o terrores, o de cualquier otro modo injusto, el Papa puede, habiendo causa razonable y pídánlo ellos o no, darles un príncipe cristiano, arrancándolo a sus anteriores señores infieles.” (Vitoria; 2011: 109).

ha señalado antes, se había considerado que no se podía suponer en todos los casos que los indios que se habían convertido al cristianismo lo habían hecho por una elección verdaderamente voluntaria, ya que era fácil suponer y comprobar, argumentaba Vitoria, que algunos de aquellos indios habían consentido la conversión presionados o amenazados, con lo que su decisión se encontraría viciada y coaccionada por un elemento ajeno a su voluntad. En este título Vitoria establece que el ejercicio de la libre elección, que es concebible en el marco de la conquista, genera un título justo de sometimiento, y, de hecho, se limita a presentarlo como un título potencial, sosteniendo que, de darse, sería justo¹⁶⁵. Por su parte, el séptimo de los títulos sostiene que, con base en las alianzas de guerra acaecidas con los ejércitos locales, los españoles se apoderaron de parte de las tierras y de las gentes, en un contexto de una justa aplicación del derecho de guerra:

“Pues a veces los bárbaros guerrean entre sí legítimamente, y la parte que ha recibido injuria tiene derecho a declarar la guerra y puede pedir auxilio a los españoles, repartiendo con ellos los frutos de la victoria. Así obraron los tlascaltecas en su guerra con os mexicanos, celebrando un acuerdo con los españoles para que les ayudaran a combatirlos, y de lo que se ganó en tal lucha pudieron hacer partícipes a los españoles (...) Y se confirma esto se si considera que ésta fue la principal causa a la que debieron los romanos la dilatación de su imperio, pues prestando su ayuda a los aliados y a los amigos, se vieron envueltos en varias guerras justas que, con arreglo al derecho de guerra, les permitieron apoderarse de nuevas provincias.” (Vitoria; 2011: 111).

En conclusión, los títulos que permitían el sometimiento de los bárbaros a los españoles desde el punto de vista del salmantino Francisco de Vitoria se articulan como marco teórico para la justificación teológico-jurídica de la motivación económica y política que del acontecimiento subyace. Esto supuso un punto de inflexión que impulsó una caracterización del derecho público internacional sustentada en, en esencia, tres pilares: la radical igualdad en derechos de los seres humanos con base en su naturaleza, la inclusión de los bárbaros dentro del colectivo de seres humanos y, por tanto, el establecimiento de un marco normativo universalmente aplicable, y la concepción del comercio y la comunicación como un derecho introducido *ab initio* en la naturaleza humana.

¹⁶⁵ “(...) existiría en la hipótesis de que los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, decidieran libremente, tanto los señores como los demás, recibir como príncipe al rey de España. Esto se puede hacer, y sería título legítimo (...)” (Vitoria; 2011: 110).

CAPÍTULO 2

Los argumentos de la Controversia de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda

2.1. *La convocatoria de la Junta de Valladolid (1550-1551) y sus precedentes más inmediatos*

La situación denunciada por los frailes dominicos en los alrededores del año 1511, y con base en la cual se propició la promulgación de las ya descritas Leyes de Burgos del año 1512, supuso una preocupación profunda y duradera en el tiempo para la corona española, prácticamente para todo el siglo XVI, que atravesó tres reinados¹⁶⁶. En el capítulo anterior se han descrito los precedentes teóricos más relevantes que llevaron a la convocatoria de la Junta de Valladolid, haciendo un especial hincapié en la importancia (que sin duda tuvo una repercusión e importancia mayor que la de la propia Junta de Valladolid de 1550) de la junta acaecida en Burgos en los primeros años de la segunda década del siglo XVI. Sin embargo, y esto será en lo que se va a fijar la atención en esta primera parte de este segundo capítulo, hubo otras conversaciones, reuniones y acontecimientos, que aquí se tratarán como “menores”¹⁶⁷, y que también supusieron alguna contribución en el marco intelectual y en los precedentes históricos de la convocatoria que tuvo lugar en el año 1549. Tras la junta de Burgos aparecieron en las Indias algunas discusiones, más o menos independientes del control directo de la Corona, que debatieron y legislaron sobre el modo de proceder en la expansión colonial. Una muestra de esto fue la ley general de conquistadores, promulgada en 1526 tras lo que se conoce como “Disputa de Granada” u “Ordenanzas de Granada”, que tuvieron, de hecho, un objetivo y una resolución muy similares a lo que ya se contentió en Burgos catorce años antes. En el mismo sentido tuvo lugar, a tenor de la esclavización de los indios del territorio de Trinidad, una junta en el año 1533¹⁶⁸.

¹⁶⁶ El reinado de los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, el reinado de Carlos I de España y V de Alemania, y el reinado de Felipe II, aunque durante el reinado de este último el conflicto intelectual con las Indias empezaba a ser algo residual en la esfera política y en los intereses de la corona. El final del interés sobre esta cuestión de la naturaleza de los indios y de las condiciones de guerra justa contra ellos podría fecharse alrededor de 1573, con la promulgación de las conocidas *Ordenanzas*.

¹⁶⁷ La razón por la que se va a referir en este texto a tales reuniones como menores es una cuestión estrictamente relacionada con la importancia que tienen para el asunto que este trabajo trata, y no porque su importancia histórica en sentido absoluto sea despreciable o minusvalorable.

¹⁶⁸ Maestre; 2004: 112.

Con esto pretende señalarse que la Junta de Valladolid, reunida entre los años 1550 y 1551, no fue innovadora por sí misma más allá de por la relevancia e influencia que de ella surgió en la dirección de la protección y blindaje definitivo de una concepción plenamente humanizada de los indios americanos. Esta protección y blindaje de los derechos de los indígenas y de la humanidad de estos encuentra su primer reflejo en relación con las condiciones de la guerra justa en Francisco de Vitoria, que como ya se ha visto, fue el representante más relevante de la disputa a tenor de los justos títulos con los que la corona castellana se apoderaba de los indios y sus territorios. En el contexto de la reflexión sobre la conquista del Perú por las tropas de Francisco Pizarro, Vitoria escribió una carta dirigida al padre Miguel de Arcos en 1534, donde se podían leer dos fragmentos que aquí se juzgan fundamentales para comprender dónde se asienta la convergencia de fuentes de los contendientes de la Junta de Valladolid. Vitoria, por un lado, cuestiona la rectitud de la guerra contra los indios:

“Destos del Perú, *timeo* que no sean de aquellos *qui volunt divites fieri*. I por algunos se dijo: *Impossibile est divitem intrare in regnum cælorum*. Aquí, pues esta hacienda fue ajena, no se puede pretender otro título a ella sino *jure belli*. *Primum omnium*, yo no entiendo la justicia de aquella guerra. *Nec disputo* si el Emperador puede conquistar las Indias, *que præesuppono* que lo puede hacer estrictísimamente. Pero, a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningund agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra.” (Vitoria; 2011: 22)

Y más adelante, escribe:

“En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriæ*. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipsi pæese ferunt*, vasallos del Emperador, *non video quomodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grand servicio hagan a Su Majestat de echarle a perder sus vasallos.” (Vitoria; 2011: 23)

Lo que asienta con esta reflexión son las dos bases fundamentales de la disputa a tenor de la justicia de la guerra y del trato que merecen los indios, a saber: en primer lugar, que las conquistas de los reyes en las Indias estaban justificadas y eran legítimas (postura en la que se hará fuerte Juan Ginés de Sepúlveda, apoyándose en Vitoria); en segundo lugar, que el mal trato injustificado (o justificado sobre una concepción deshumanizada de los indios que Vitoria defendió como errónea) que recibieron los indios hacía de los españoles conquistadores unos tiranos y, en consecuencia, invertía el

beneficio que podían suponer esas conquistas para los reyes de España (postura en la que, en este caso, se consolidará la opinión y obra de Bartolomé de Las Casas).

Tras las principales disputas menores que tuvieron lugar en el tiempo y en distintos territorios, las denuncias y reivindicaciones siguieron extendiéndose. Fue éste un nuevo periodo de efervescencia de la cuestión indiana (junto con el ya acontecido a principios del siglo), en el que la presencia del fraile dominico Bartolomé de Las Casas pasó a tener un protagonismo que lo haría pasar a la historia. Las protestas, encabezadas por los dominicos, expresaban la insuficiencia y el uso negligente de las Leyes de Burgos y de la multitud de ordenanzas y regulación en general que se dieron tras ellas, aduciendo que los encomenderos y conquistadores continuaban *de facto* ejerciendo la violencia y la imposición contra los indígenas. Estas protestas llevaron, como ya había sucedido con anterioridad, a las más altas esferas políticas y legislativas del reino a discutir y promulgar las conocidas como “Leyes Nuevas”, que recogían el espíritu de las legislaciones anteriores (esto es, el hacer converger los intereses económicos y políticos con los preceptos teológicos y las responsabilidades religiosas de España) y que se pueden analizar con rigor desde la perspectiva de considerarlas un fuerte alegato en favor de los indios americanos.

La promulgación de las Leyes Nuevas de 1542

La década que más fuertemente condicionó la discusión, aprobación y promulgación de las conocidas como “Leyes Nuevas” fue la década de los años treinta. A partir del año 1530 tuvo lugar una nueva explosión del movimiento en favor de los indios principalmente por parte de los religiosos. Este movimiento acentuó una división en la postura indigenista, pudiéndose distinguir aquellos religiosos partidarios de los postulados que defendía Las Casas, y otros, más moderados, aunque férreamente comprometidos con la defensa de los indios. Los primeros, partidarios lascasianos, eran en su mayoría tendentes al precepto principal de Las Casas, a saber: los indios no pueden someterse a ninguna clase de encomienda. Por su parte, los indigenistas no lascasianos, en una cantidad significativa, eran defensores de encomiendas reguladas y controladas en donde se garantizara el buen trato a los indios, unas encomiendas cuya única finalidad fuera la evangelización. No obstante, la tensión que llevó a la desembocadura de las Leyes Nuevas tuvo un pilar de vertebración que enfrentaba, fundamentalmente, una visión

económica y otra política entorno a la cuestión del trato y explotación de los indios. Por un lado, los encomenderos se erigían, desde hacía años, como una clase social dominante económicamente y, por extensión de ese poder, también gozaban de una influencia política creciente. La Corona tomaba este aumento de influencia como una especie de desafío de las clases encomenderas al poder real en las Indias, razón por la cual dieron inicio a un conjunto de políticas de centralización del poder imperial que, probablemente de manera accidental, se apoyaron en la intención de hacer de los indios súbditos directos de la Corona, lo cual significaba una estricta limitación (o, incluso, supresión) de las encomiendas¹⁶⁹.

Tanto para los lascasianos e indigenistas en general fue beneficioso tener a la Corona de su lado, como lo fue para la Corona tener a los indigenistas, ya que los primeros tuvieron el respaldo real que les hizo de altavoz y permitió, con más rapidez y con mayor intensidad, materializar las demandas de libertad de los indios en una nueva regulación. La Corona, por su lado, con el apoyo intelectual de los indigenistas, vestía aquello que probablemente respondía en su mayor parte a un interés político y económico con un conjunto de preceptos que cristianizaron más si cabe la empresa y mandatos reales. En este sentido, Enrique Dussel indica lo que bajo su perspectiva (que se toma aquí como referencia) fueron las tres causas principales que condicionaron positivamente el éxito de los indigenistas.

En primer lugar, la causa indigenista contaba con los buenos resultados que dio la predicación de Las Casas en el obispado de Guatemala, que otorgó una prueba empírica al proyecto de evangelización pacífica del dominico:

“Las Casas escribió, para fundar la posibilidad de una conquista pacífica, el libro más sereno que haya producido -y, por otra parte, el primer de los más importantes- *De único modo*: Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera. La conversión pacífica de muchos indios (de 1537 a 1550) dio a Las Casas el gran argumento que había buscado en toda su vida: ¡El indio podía aceptar el cristianismo por medio de la predicación sin armas!” (Dussel; 1979: 58)

¹⁶⁹ Las dos grandes tendencias políticas que se consolidan tras las decisiones tomadas en Burgos en 1512 son, por un lado, la sola obligación de la evangelización y, por el otro, la voluntad de la Corona de recentralizar el poder de la metrópolis. Esta situación se encuentra brevemente presentada por E. Dussel en: Dussel; 1979: 57-58.

Estos buenos resultados durante este periodo otorgaron a Las Casas una cierta fama e influencia en las más altas esferas políticas, una influencia de la que gozaba plenamente cuando decidió volver a España para seguir con sus denuncias en 1540.

En segundo lugar, los informes que hicieron en una cantidad muy notable los dominicos tuvieron un papel fundamental en la pronunciación en junio de 1537 de la encíclica *Sublimis Deus*, en la que se establecía que el modo de conversión de los indios debía ser esa misma evangelización basada en la predicación pacífica:

“El segundo factor (...) fue la encíclica *Sublimis Deus*, donde se decía: <<En virtud de nuestra autoridad apostólica, declaramos... que los dichos indios, y otros pueblos, deberán ser convertidos a la religión de Jesucristo por la evangelización y por el ejemplo de costumbres edificantes>> (9 de junio de 1537).” (Dussel; 1979: 59)

El último factor, y desde el punto de vista de este trabajo el factor con mayor relevancia intelectual para el asunto de la disputa de Valladolid fue la aportación de Vitoria con la lectura de sus *Relecciones* en las que señaló el derecho de dominio de los indios por derecho natural, así como la posibilidad que tenían, por la misma fuente de derecho, de establecer ciudades rectas:

“Un tercer factor (...) fue el hecho de que el Maestro de Prima de la Universidad de Salamanca, nada menos que Francisco de Vitoria, había dado <<a fines de diciembre de 1538 o a más tardar en las primeras semanas de enero del 39>>, lectura a su *De indis recenter inventis relectio prior*. Vitoria innovaba en más de una materia en especial, dando a los indios, por derecho natural, la posibilidad de constituir sociedades y poseer bienes. La conquista de los españoles tenía como condición la evangelización, pero aun en este caso los indios debían aceptar la religión propuesta, libremente.” (Dussel; 1979: 59)

Este auge de la causa indigenista encabezada, al menos en una parte importante, por Las Casas y un conjunto de lascasianos¹⁷⁰ consiguió reconducir el espíritu de las leyes de Burgos que la práctica encomendera había ido con el tiempo dejando de lado, y así en 1542, observadas estas cuestiones y oídas por el rey Carlos I las sugerencias del Consejo de Indias¹⁷¹, en virtud de la Real Provisión de Barcelona del 20 de noviembre de 1542, se

¹⁷⁰ “Las Casas no sólo logró las Leyes Nuevas, sino igualmente el nombramiento de un grupo de obispos que pensaban ponerlas en práctica; un grupo, entonces, de ‘lascasianos’ o ‘indigenistas’.” (Dussel; 1979: 60).

¹⁷¹ Menéndez; 2009: 39-40.

aprobó una nueva legislación conocida como las “Leyes Nuevas”¹⁷². Las Leyes Nuevas se antojaron, desde su aparición, de complicada aplicación, y abrieron desde su inicio una profunda tensión entre las clases encomenderas y, principalmente, los religiosos cristianos. Tal como describen Miguel Menéndez Méndez y Enrique Dussel, las Leyes Nuevas supusieron un clima próximo al de una guerra civil en las Indias en varios contextos, pero básica y principalmente por la eliminación de la perpetuidad y de la posibilidad de herencia de los títulos de encomienda¹⁷³. Más concretamente, el contenido general de las Leyes Nuevas puede presentarse dividido en seis bloques: en primer lugar, se estableció una clara prohibición de la esclavitud y del maltrato a los indios por cualquier medio (consolidando así el espíritu de las leyes de Burgos de 1512)¹⁷⁴; en segundo y tercer lugar, se establecen los mecanismos de control que se deberán ejercer sobre abusos y posesiones ilegítimas de indios, un control que será atribuido a las audiencias¹⁷⁵; en cuarto lugar (siendo este un asunto de gran relevancia para todo lo relativo a la economía colonial española), se prohibió el uso de indios libres para las pesquerías de perlas, lo cual había nutrido hasta el momento la economía de los encomenderos¹⁷⁶; en quinto lugar, se estableció la nueva regulación de la encomienda. La sociedad indiana era una sociedad en donde la clase encomendera estaba en auge a pesar de las leyes de Burgos, y el carácter hereditario que mantenían las encomiendas había hecho de los colonos un estrato social elevado en poder económico y en influencia

¹⁷² Menéndez; 2009: 39.

¹⁷³ “Las *Leyes Nuevas* (...) decían en substancia, que las encomiendas no se concedían a perpetuidad ni podían ser heredadas; es decir, en el transcurso de una generación todos los indios estarían directamente sujetos a la Corona.” (Dussel; 1979: 59).

¹⁷⁴ “De este modo, se prohíbe la esclavitud de los indios por cualquier medio (...).” (Menéndez; 2009: 40).

¹⁷⁵ “Se especifica claramente cómo las audiencias deben contronarlar esta cuestión e informar al respecto de cualquier abuso o maltrato cometido hacia los indios (...) del mismo modo, se ordena a las audiencias que pongan en libertad a los que ya lo eran de forma sumaria salvo para los casos legítimos, debiendo ser demostrada por los españoles la legitimidad de la tenencia (...).” (Menéndez; 2009: 40-41).

¹⁷⁶ “(...) llama la atención el caso de la pesquería de perlas, una práctica muy habitual dentro del conjunto de la economía colonial y que traía verdaderos problemas por las continuas muertes de trabajadores (...) la prohibición de esta práctica queda expresamente mencionada en el texto de Barcelona, introduciendo penas de muerte para los que lleven indios libres a tal actividad, y ordena a las autoridades que hagan lo que deban para que se garantice la libertad de los que queden.” (Menéndez; 2009: 41-42). La pesquería de perlas era una actividad de explotación económica que consistía en que un grupo de indios propiedad de algún señor se usaba como mano de obra para la búsqueda de ostras. Tal como describe María Ángeles Eugenio en un artículo titulado “Una empresa de perlas: Los Barrera en el Caribe”: “La navegación hasta 2 ó 3 leguas mar adentro se hacía a vela y si no había viento a remo, movido por los mismos indios a ritmo de la voz del canoero. Al llegar a los ostrales los indios se zambullían a 4, 6 ó 9 brazas por turno y en grupos para pescar las ostras. Si alguno salía medio ahogado por la profundidad o el tiempo de inmersión era colgado por los pies para que soltara el agua y, una vez recuperado, volvía a zambullirse (...).” (Eugenio; 1993: 22). Tras una jornada de estas características, al atardecer los indios eran devueltos a la ranchería, alimentados y, posteriormente encerrados en cárceles, algunos encadenados y algunos desnudos (Eugenio; 1993: 22)

política¹⁷⁷. El convertir las encomiendas en temporales y hereditarias fue, sin duda alguna, la medida estrella de las Leyes Nuevas y la que más consecuencias trajo en el territorio. El éxito de esta propuesta no residió únicamente (tal vez, ni siquiera fundamentalmente) en la bondad de los legisladores españoles, sino que más bien, como ya se ha apuntado con anterioridad, el éxito de esta regulación residía en el interés de la Corona castellana de recentralizar el poder del imperio en el poder Real, ya que el poder económico y la influencia política de la clase encomendera amenazaba con la creación de un poder feudal en las Indias en paralelo al poder de la metrópoli¹⁷⁸. El sexto y último bloque de las Leyes Nuevas fue una apuesta por el control del futuro, estableciendo una regulación para los eventuales descubrimientos que los españoles pudieran hacer en tierras americanas. Esta regulación estableció dos normas principales: los oficiales reales no podían participar de los descubrimientos, y todo conquistador precisaba de un permiso otorgado por la audiencia, así como tenía el deber de rendir cuentas de su empresa¹⁷⁹. Es fácil de deducir que la nueva legislación encontraría muchos y profundos opositores en las Indias. Tal fue la oposición y la dificultad para su aplicación que promulgadas “en 1542, las *Leyes Nuevas* ya en 4 de junio de 1543 tuvieron que ser atenuadas” (Dussel; 1979: 60). A partir de 1544 puede considerarse abierto el conflicto entre los partidarios de la aplicación de las Leyes Nuevas (lascasianos e indigenistas en general) y sus más severos detractores (los encomenderos, principalmente). Es durante este conflicto que Las Casas, con el fin de apoyar las Leyes Nuevas, escribió su celeberrimo texto de la *Brevísima relación de las Indias*¹⁸⁰.

Bartolomé de Las Casas dedicó la mayor parte de su vida a la cuestión de la defensa de los indios, sobre ello escribió dos tipos de textos: por un lado, ofreció una multitud de datos documentales de los hechos que sucedieron durante la conquista, agrupados en los textos de carácter histórico (*Apologética Historia Sumaria*, *Historia de las Indias*, *Brevísima relación*); por otro lado, escribió algunos textos de tipo puramente

¹⁷⁷ Menéndez; 2009: 42.

¹⁷⁸ “(...) la Corona, (...) con las Leyes Nuevas prohibió dar más encomiendas, eliminó su carácter hereditario y quitó las que en aquel momento tenían los oficiales reales, las órdenes religiosas, los hospitales, las obras comunales y las cofradías (...)” (Menéndez; 2009: 42).

¹⁷⁹ Menéndez; 2009: 43.

¹⁸⁰ Dussel; 1979: 60. Cabe destacar que el problema de aplicación de las Leyes Nuevas era de conocimiento público, tal como escribe en una nota al pie de página Dussel, en mayo de 1544 los dominicos mexicanos, encabezados por fray Domingo de Betanzos, comunicaron ya la imposibilidad de aplicar esas leyes, denunciando que aquellos que debían corregir las prácticas a menudo eran peores que los propios encomenderos. (Dussel; 1979: 60).

teórico que buscaban sostener sus tesis con el apoyo de los hechos descritos (*Apología, Treinta proposiciones muy jurídicas, Remedios, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, Tratado comprobatorio del Imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*). Aunque la explosión belicista entre indigenistas y encomenderos se diera en el tiempo referido *supra*, es fácilmente documentable que la iniciativa lascasiana de defender a los indios y de eliminar para ellos la esclavitud llegaba desde principios del siglo. La redacción, por ejemplo, de la *Brevisima relación para la destrucción de las Indias* es una recopilación sumaria hecha desde poco después de la promulgación de las Leyes de Burgos¹⁸¹, en la que el autor se encarga de consolidar la visión dicotómica entre buen salvaje y mal hombre civilizado.

Los conflictos derivados de las Leyes Nuevas que llevaron a la Junta de Valladolid

La promulgación e intento de aplicación de las Leyes Nuevas removió el panorama indiano en varios territorios de los conquistados. En el año 1544, en México, se celebró una junta con el fin de decidir cuál iba a ser la política que se debía adoptar en relación con los indios una vez vista la nueva legislación, llegándose a la conclusión de que la encomienda había pasado a formar parte de la costumbre, y que su supresión podía generar más mal que bien para los intereses españoles y para los indios:

“Todos argumentan que la encomienda en México significa la estabilización del colono, la disciplina del indio en el trabajo, la manera de estar en contacto con los indígenas, la posibilidad de la evangelización, la organización de las doctrinas. Si las encomiendas desaparecen, los españoles volverán a España; los indios, a su estado de barbarie, etc. (En todas las zonas se argumentará del mismo modo). La encomienda había entrado en las costumbres. ¡La clase encomendera ganaba en toda línea! El indio era reducido definitivamente a su posición de ‘clase oprimida’, ‘encomendada’.” (Dussel; 1979: 63)

¹⁸¹ “(...) en la primera <<representación>> elevada por Las Casas a las autoridades (marzo 1516), la insistencia con que subraya, de entrada, la buena acogida que los indígenas reservaban a los españoles, anticiando ya con este contraste uno de los procedimientos más sistemáticos de la *Brevisima Relación*.” (Las Casas; 2017: 14). André Saint-Lu, en la presente edición de la *Brevisima relación*, ya advierte que el resultado de este texto llega tras un proceso de documentación que comienza, como mínimo, alrededor de 1516. Los datos que Bartolomé de Las Casas recopila a lo largo de los años dan como fruto las obras históricas que, en esencia, presentan la misma caracterización de los indios y de los españoles, unos indios como “buenos salvajes” o “buenos hombres primitivos”, y unos españoles como hombres crueles.

Si la encomienda era totalmente erradicada de la economía y la costumbre establecidas en las Indias sucedería, desde el punto de vista de los participantes en esta junta celebrada en México, que los españoles fracasarían en lo relativo a la expansión económica y política de su nación y en lo relativo a la expansión de la religión cristiana, que formaba igualmente parte fundamental de su deber nacional; asimismo, los indios, por su parte, perderían la posibilidad de salir de la barbarie. Esta conclusión derivó (junto con lo acontecido en Perú que se describirá *infra*) en que en octubre de 1545 se suprimiera el capítulo de las Leyes donde se prohibía la encomienda hereditaria¹⁸².

En 1546 tuvo lugar otra junta en donde se reafirmaron los principios indigenistas más básicos (con la participación de Marroquín de Guatemala, Quiroga de Michoacán y el propio Las Casas de Chiapas)¹⁸³. Es a partir de esta junta cuando los religiosos emplearon con una mayor profundidad el argumento de la jurisdicción eclesiástica o civil, estableciendo sobre ella la idea de que “si los encomenderos tenían algún derecho, éste les era otorgado por la obligación de ‘adoctrinarlos’” (Dussel; 1979: 64). Más allá de estos encuentros intelectuales, el clima en las Indias se volvió con rapidez sumamente violento. En los territorios de Centroamérica y del Perú se dieron quizá los acontecimientos más violentamente relevantes de este periodo.

Por lo que respecta a esta situación de violencia en Centroamérica, la tensión entre la presencia de las Leyes y la tozudez de Las Casas y de sus seguidores de aplicarlas¹⁸⁴, sumado a unas sociedades con organizaciones políticas poco maduras y marcadas por la violencia de los encomenderos¹⁸⁵, conquistadores, gobernadores, etc., propulsó un

¹⁸² “Lo cierto es que el 20 de octubre de 1545 se suprime el capítulo 30 de las Leyes -donde se prohibía la encomienda hereditaria- y el 16 de enero de 1546 se comunicará a la Nueva España dicha disposición.” (Dussel; 1979: 63).

¹⁸³ Dussel; 1979: 63.

¹⁸⁴ E. Dussel muestra tanto la presencia de Las Casas y sus seguidores como la inmadurez de las organizaciones políticas de los territorios de Centroamérica con las siguientes palabras: “Hasta el 1550 sólo hubo 4 obispos residentes: Marroquín en Guatemala -que guardó la misma posición conciliante que los mexicanos- y los tres ‘lascacianos’ de primera línea: Las Casas mismo en Chiapas, Valdivieso en Nicaragua -que pagará con su vida su actitud- y Cristóbal de Pedraza en Honduras.” (Dussel; 1979: 64).

¹⁸⁵ “Los encomenderos prohibían con pena de muerte a los indios dar informes de su situación al obispo. Los indios renegaban de la fe cristiana porque además de tratárseles como bestias de carga, sólo recibían escándalos de los cristianos.” (Dussel; 1979: 66). Esto es algo en lo que Bartolomé de Las Casas apoyará su refutación a la imposición del cristianismo por la fuerza de las armas. Si los indios tienen noticia de los cristianos por la vía de la violencia, entonces es natural que se opongan a aceptar su fe.

ambiente de caos administrativo imposible de gestionar¹⁸⁶. A modo de ejemplo, el obispo Antonio de Valdivieso de Nicaragua perdió su vida a manos de un clan encomendero en el año 1550¹⁸⁷, y el propio Las Casas tuvo que huir antes de cumplir seis meses de mandato en el año 1545¹⁸⁸. En palabras de Dussel la eliminación de Antonio de Valdivieso “es un símbolo de la eliminación del episcopado de la función política en defensa del indio americano” (Dussel; 1979: 66). Tal fue la influencia negativa que los encomenderos proyectaron en las Indias que aquellos obispos y religiosos que no fueron asesinados sí fueron públicamente anulados¹⁸⁹, consiguiendo incluso, en algunos casos, forzar su huida.

De un modo similar tuvieron lugar los acontecimientos en Perú. Este territorio fue el más rebelde con respecto a la promulgación de las Leyes Nuevas¹⁹⁰, puesto que la política principal con la que se pretendía consolidar la autoridad heredada de Francisco Pizarro y de Diego de Almagro era precisamente la encomienda hereditaria¹⁹¹. La defensa de la encomienda como mecanismo de perpetuación en el poder en la región de Perú de las familias Pizarro y Almagro, derivó en un clima de oposición y violencia que estalló en una guerra civil y en la posterior decapitación del virrey Blasco Núñez de Vela¹⁹².

Una vez descritos los acontecimientos acaecidos tanto en Perú como en Centroamérica, es fácil concluir que el resultado de suprimir la prohibición de la encomienda hereditaria en 1545 no se apoyó sola y estrictamente en una discusión o en un encuentro intelectual, sino que respondió también a un condicionante más físicamente relevante. De hecho, la historia apunta a que la decisión de la Corona de permitir esta vuelta a atrás en lo que respecta a la regulación de la encomienda responde con una mayor intensidad al temor de la Corona a un movimiento revolucionario incontrolable en Perú

¹⁸⁶ “Sólo en 1543 se había creado la Audiencia, indecisa de instalarse en Honduras-Higüera o en Guatemala. Eran más bien los Ayuntamientos los que expresaban la opinión de los encomenderos, y quienes de inmediato se enfrentaron con los obispos y las *Leyes Nuevas*.” (Dussel; 1979: 64).

¹⁸⁷ Dussel; 1979: 66.

¹⁸⁸ Dussel; 1979: 65.

¹⁸⁹ “Si no fueron asesinados físicamente, lo fueron moralmente, todos o casi todos los lascasianos (...) En esto, no puede verse sino el poder de la calse encomendera y la ambigua impotencia de la Corona (...).” (Dussel; 1979: 66).

¹⁹⁰ Menéndez; 2009: 44.

¹⁹¹ Dussel; 1979: 72.

¹⁹² Menéndez; 2009: 44 & Dussel; 1979: 72.

(y en otros territorios) que ejerciera el mismo papel que aquello que se pretendía eliminar con la regulación original¹⁹³.

La convocatoria de la Junta de Valladolid

Todo este contexto adherido a la promulgación de las Leyes Nuevas y a los acontecimientos históricos que, con mayor relevancia, determinaron el transcurso de los hechos en las Indias, desembocó finalmente en la convocatoria de la Junta de Valladolid, anunciada por el rey Carlos I de España en el año 1549 y celebrada entre los años 1550 y 1551. Las noticias recibidas por la Corona a tenor de lo que iba acaeciendo en las Indias se materializaron, más si cabe, en una honda preocupación por su dominio territorial en América y por la responsabilidad internacional que recibía España por la atribución de las bulas papales. Por ello, Carlos I de España, habiendo recibido noticias de las discusiones y conflictos armados y mostrándose incapaz de pronunciarse en apoyo de alguno de los bandos en litigio decidió, como indica Ana Manero basándose en un informe del Consejo de Indias¹⁹⁴, interrumpir la conquista e invasión del territorio y dejarla en suspenso hasta que un grupo de expertos juristas y teólogos se pronunciasen sobre la cristiandad de la empresa en América:

“[...] el Emperador Carlos V, que según el informe del Consejo de Indias del 3 de Julio de 1549 decide interrumpir la conquista en vista de estas afirmaciones: “los peligros tocantes a lo corporal y a lo espiritual de los indios, que llevaban consigo las conquistas, eran tan grandes, que ninguna nueva expedición debía ser autorizada sin el permiso expreso del Consejo”. Y recomendaba que una junta de expertos examinase la cuestión

¹⁹³ “Su consecuencia más directa fue la supresión del capítulo 30 de las Leyes Nuevas el 10 de octubre de 1545, lo que volvía a abrir las puertas en el Perú al sistema de encomienda hereditario; parece plausible que el miedo de la Corona ante la rebelión (...) motivara de forma fundamental esta decisión, así como una cuestión importante: el apremio por parte de la Corona de la plata del Perú para continuar con sus actividades europeas y mediterráneas.” (Menéndez; 2009: 44).

¹⁹⁴ Tal como detalla Alfonso Maestre Sánchez en su artículo “‘Todas las gentes del mundo son hombres’(...)”, el rey Carlos I oyó con atención la recomendación que el Consejo de Indias le hizo en la fecha de 3 de julio de 1549, y en el que se sostenía que no deberían darse más licencias nuevas para expediciones sin el permiso expreso de dicho Consejo. El texto citado a este tenor por A. Maestre es: “(...) creemos, sin duda, que no se guardará ni cumplirá como no han guardado otras. Y porque no llevan consigo los que van a estas conquistas quien los resista en hacer lo que quieren ni quien los acuse de lo que mal hicieren, porque es tanta la codicia de los que van a estas conquistas y la gente a quien van tan humilde y temerosa que de ninguna instrucción que se les dé tenemos seguridad se guarde, convenía, si Vuestra Majestad fuese servido, mandase juntar letrados, teólogos y juristas con las personas que fuese servido que tratasen y platicasen sobre la manera como se hiciesen estas conquistas, para que justamente y con seguridad de conciencia se hiciesen y que se ordenase una instrucción para ello, mirando todo lo necesario para esto, y que la tal instrucción se tuviese por ley, así en las conquistas que se diesen en este Consejo como en las audiencias.” (Maestre; 2004: 112-113).

sobre cómo debía desenvolverse el desarrollo de la conquista. Ante esta situación, Carlos V detuvo sus avances en las Indias [...].” (Manero; 2009: 98-99)

Sin duda con esto se da el salto definitivo de los precedentes históricos y teóricos de la Junta de Valladolid a la Junta misma de Valladolid. En esta ciudad tuvo lugar una de las reuniones más relevantes en lo que se refiere a cuestiones indianas durante el siglo XVI y, además, la última en cuanto a relevancia e influencia real y fundamental en la manera de hacer política colonial del reino de España:

“Este hecho provocó el último asalto de la batalla ideológica y moral entre De las Casas y Vitoria contra Sepúlveda, con la convocatoria por parte de la Corona de una Junta de expertos en Valladolid en 1550, en la cual ambos expusieron sus posturas. De las Casas presentó sus <<Treinta proposiciones muy jurídicas>>¹⁹⁵ las cuales venían a exponer y reafirmar las tesis antes expuestas; por su parte, Sepúlveda presentó su <<Demócrates segundo>>, como hemos visto más arriba. La Junta, por su parte, debía decidir la postura más correcta.” (Menéndez; 2009: 45)

2.2. Las posiciones previas de los contendientes

Más allá de todo el contenido teórico que hace de fundamento para la convocatoria de la Junta de Valladolid, hay un acontecimiento histórico concreto que precipita la pugna entre Las Casas y Sepúlveda, a saber, la publicación del texto del *Demócrates alter*, conflicto que dio comienzo alrededor de 1544 y 1545. Tal como documenta Francisco Fernández Buey siguiendo a Ángel Losada:

“Parece documentado el hecho de que el principal antecedente de la convocatoria de la Junta de Valladolid en 1550 fue la redacción y divulgación por Ginés de Sepúlveda del manuscrito del *Demócrates secundus* (o De las Justas Causas de las Guerras contra los Indios) en 1544 ó 1545.” (Fernández; 1992: 321)

Sepúlveda habría solicitado los respectivos permisos para la publicación de su obra a las dos instituciones principales del momento: el Consejo de Indias y el Consejo

¹⁹⁵ Según la obra de Ángel Losada, el texto que Bartolomé de Las Casas expuso fue el de la *Apología*: “El primero que habló en la primera sesión fue el doctor Sepúlveda. Después de exponer éste su parecer, convocaron a Las Casas, quien durante cinco días consecutivos leyó y sin duda comentó una larga Apología.” (Losada; 1973: 207). Por la concordancia que hay entre las tesis expuestas en la *Apología* y lo expuesto en el sumario de la junta por Domingo de Soto cabe deducir que el texto expuesto en la junta fue ese, y no el de las *Treinta proposiciones*, o al menos no esencialmente.

Real de Castilla. El Consejo Real se dividió al tiempo de decidirse sobre la publicación¹⁹⁶, y remitió el asunto a las universidades de Alcalá y Salamanca, las cuales, finalmente, se opusieron¹⁹⁷. La razón por la que el texto de Sepúlveda obtuvo ese rechazo a su publicación es al parecer poco claro, y (aunque no es objeto de este texto indicar las causas de ello) puede señalarse la sospecha que manifiesta el mismo Losada. Fernández Buey cita el texto de Losada y escribe:

“En su texto de 1951 Losada dice que las universidades se opusieron <<sin especificar las causas>>, aunque sugiere, tanto antes como después de esa afirmación, que la prohibición se debió a las <<intrigas>> y <<voceríos>> de Las Casas (...) Pero la afirmación de Ángel Losada en 1951 no concuerda con lo que escribe en su texto más reciente de 1988: <<Las universidades oponen cuatro objeciones, a las que contesta Sepúlveda en una *Apología* de su libro *Democrates Secundus*>> (...).” (Fernández; 1992: 322)

Tras la lectura de este fragmento parece haber poco espacio para la duda acerca de que un condicionante fundamental de la decisión de las instituciones (como lo fue también de la convocatoria misma de la Junta) fueron las protestas de Las Casas¹⁹⁸. El conflicto que abrió esta pugna dio como resultado una producción bibliográfica al respecto de la justicia de la guerra contra los indios que fue la que articuló el debate de la Junta de Valladolid. Estas obras se dividieron, tal como Losada expone en su edición de las *Apologías* de Las Casas y Sepúlveda, en las dos *Apologías*, una por parte de cada autor, aunque las obras que de fondo resonaron en estas dos fueron, principalmente, por

¹⁹⁶ “(...) Losada informa de que se solicitó para su publicación el permiso del Consejo de Indias y posteriormente el del Consejo Real de Castilla. (...) Sepúlveda habría obtenido la aprobación de fray Diego de Vitoria, hermano de Francisco de Vitoria, y de los doctores Guevara y Moscoso, así como del licenciado Francisco de Montalvo. Al parecer, el Consejo Real se dividió. Losada cita un documento conservado en Simancas en el que se dice que <<habiéndolo visto el Presidente y los del Consejo Real de V.M. y otros buenos letrados, les ha parecido muy bien y algunos del Consejo de Indias les parece que no sería bien imprimirse>>” (Fernández; 1992: 321-322).

¹⁹⁷ Desde el punto de vista de Losada, la decisión que finalmente se tomó en torno a la publicación del texto de Sepúlveda estuvo fundamentalmente viciada por una campaña de propaganda hecha por Las Casas en contra de la empresa colonial española y, concretamente, de las tesis defendidas por Sepúlveda. Losada carga contra la figura de Las Casas acusándolo, incluso, de antiespañol por sus interpretaciones y ataques a la obra de Sepúlveda. Más allá de consideraciones históricas menores, es evidente que la crítica de Las Casas se dirigió más a la defensa de sus propias convicciones que a la crítica rigurosa intelectualmente de los argumentos de sus adversarios (e incluso de sus supuesto aliados teóricos, como Aristóteles). Para la crítica de Losada sobre el papel de Las Casas, véase: Losada; 1973: XV, 255-256.

¹⁹⁸ “Existen datos contradictorios sobre el destino del *Democrates Secundus* desde 1548 y de la *Apología* que le siguió hasta 1550, fecha en que se convocó la Junta de teólogos y juristas en Valladolid. Las Casas afirma que Sepúlveda envió el manuscrito del *Democrates Secundus* al concilio de Trento, pero que éste se desentendió del asunto. Por otra parte, según la versión de Losada, el propio Las Casas parece haber hecho gestiones para que se impidiera la entrada en España de la edición romana de la *Apología* y se ordenara la quema de los ejemplares entrados (...).” (Fernández; 1992: 322).

parte del dominico B. Las Casas *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, las *Treinta proposiciones muy jurídicas* y las descripciones y crónicas expuestas en la *Historia de las Indias*. Por su lado, Sepúlveda apoyó la escritura de la *Apología* que se presentó en el debate en la defensa de su *Democrates alter o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Antes de dar comienzo al análisis de los argumentos que los autores expusieron en el debate de Valladolid, merece la pena plantear las coordenadas intelectuales que condicionaron la filosofía de cada autor, en este debate, y también en general.

La postura indigenista de Bartolomé de Las Casas: defensa de una predicación pacífica y amorosa.

Las Casas se ha consolidado como un personaje claramente defensor de la protección y humanización de la concepción de la naturaleza del indio americano¹⁹⁹. Como se ha visto hasta aquí, el protagonismo de B. de las Casas fue fundamental en el curso de algunos acontecimientos históricos relevantes del contexto de la legislación de las Indias, algo que no sucedió con la biografía de Sepúlveda. La biografía intelectual del dominico goza, por tanto, de una amplia literatura que lo pone en relación con la conquista de América, con la legislación, y con lo que se considera el preámbulo de los Derechos Humanos modernos (en lo relativo a la defensa y respeto de la dignidad y de la tolerancia cultural).

La biografía intelectual de Las Casas, circunscrita en concreto al tema que este trabajo trata, se estructurará (siguiendo a Ana Manero Salvador que, a su vez, sigue en esto a Pérez Luño²⁰⁰) siguiendo tres etapas: una primera que se califica de “voluntarista”, en la que el Derecho Natural es una expresión directa de la voluntad de Dios²⁰¹; una

¹⁹⁹ Las Casas defendió una radical unidad del género humano y afirmó que todo hombre formaba parte en la misma intensidad de la humanidad a pesar de las diferencias observables. Esto se lee en la interpretación hecha por Brunstetter de la filosofía lascasiana a la luz del diálogo con Sepúlveda en Valladolid: “These views of barbarism project an alternative view of the human, centered on human unity despite difference, as opposed to moral and ontological hierarchies grounded in claims of superiority or inferiority (...) Las Casas asserts that humanity is based on unity (...) insofar as all men are capable of embracing the universal eternal laws.” (Brunstetter; 2010: 421)

²⁰⁰ Manero; 2009: 90 y siguientes.

²⁰¹ Manero; 2009: 90. En lo que se refiere a las etapas del pensamiento iusnaturalista de Las Casas, Manero está siguiendo los textos: *La polémica sobre el nuevo mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, y *Estudio preliminar de Regia Potestate: Democracia y Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas. Obras Completas*, ambos de Antonio Enrique Pérez Luño.

segunda etapa que estuvo marcada por la idea de que el hombre debe asumir el Derecho Natural como una suerte de “norma de conducta cósmica”²⁰² y externa; y en tercer lugar, una etapa puramente racionalista que le llevó, según afirma Pérez Luño, a que el dominico defendiera la libertad como un atributo básico de la naturaleza humana en tanto que racional²⁰³. La primera de las etapas asienta la idea de que las bulas Alejandrinas justificaban la concesión de las tierras de las Indias a los Reyes Católicos algo que, de hecho, Las Casas nunca cuestiona²⁰⁴. La segunda de las etapas, más relevante que la anterior para el análisis de esta cuestión, plantea concretamente la concepción de corte naturalista que lleva al “mito del buen salvaje”, que Las Casas identificó con los indios²⁰⁵. Por último, la tercera fase del desarrollo de su pensamiento coincide con la asunción definitiva de la libertad de los hombres como un atributo natural que no podía ser arrebatado, en virtud, al mismo tiempo, de que todo ser humano era, por el hecho de serlo, racional.

La defensa de la vinculación apodíctica entre el carácter racional y la libertad viene descrita en la *Apologética Historia*²⁰⁶. A este respecto se señalan dos interpretaciones lascasianas de la racionalidad del ser humano: la razón en su dimensión orgánica y la razón en su dimensión histórica. Sin intención de ahondar en un análisis del desarrollo del pensamiento lascasiano, merece la pena indicar que, en lo que se refiere a la dimensión orgánica de la razón, Las Casas afirmó que, dadas las circunstancias de vida cotidiana que tenían los indios en lo relativo a los aspectos físicos, éstos tenían totalmente

²⁰² Manero; 2009: 90.

²⁰³ Manero; 2009: 90.

²⁰⁴ Esto se hace evidente tras la lectura de sus textos, y en especial del *Octavo Remedio* y de las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, textos estos que serán descritos algo más particularmente más adelante.

²⁰⁵ Manero; 2009: 90.

²⁰⁶ “(...) la etapa que nos interesa de Las Casas es la naturaleza, ya que desde este pensamiento va a enfrentar sus tesis en la controversia con Sepúlveda. La obra clave de su fase naturalista es la *Apologética Historia*, donde Las Casas pretendió demostrar que las afirmaciones acerca de la incapacidad de gobierno racional de los indios eran infamantes, y donde llegaba a la apología del indio al que consideraba como un ser de una extraordinaria capacidad racional, superior a la de muchos pueblos, entre ellos muchos europeos.” (Manero; 2009: 91). En este trabajo no se comparte parte de lo dicho por A. Manero a tenor de la importancia de la segunda etapa descrita del pensamiento del dominico. La razón del desacuerdo reside en que tanto la segunda como la tercera fase se dan temporal e intelectualmente unidas durante el tiempo que dura la disputa de Valladolid. El punto fuerte de la crítica de Las Casas a Sepúlveda consiste, bajo la perspectiva de este trabajo, más en la relación entre la racionalidad y la libertad natural de los indios que sobre el carácter de “buen salvaje” atribuido a la condición indígena. La obra en la que principalmente se presentó la concepción del buen salvaje fue la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, texto asumido casi completamente más como algo así como un panfleto de propaganda indigenista que como un riguroso texto de historia.

desarrollado su entendimiento²⁰⁷ y, por tanto, eran perfectamente libres y capaces de recibir la fe. Junto con esta, la interpretación de la razón desde una perspectiva histórica establecía que, en la división del trabajo que fundamenta la eficiencia de las ciudades, los indios manifestaban claramente ser superiores (y no sólo ser competentes) a los europeos en la distribución racional por sectores. Las Casas partía de la idea del “primitivo perfecto” en lo corporal y en lo anímico asumiendo que la “naturalidad” atribuible a los indios en contraposición a la “civilidad” de los europeos hacía a los primeros más aptos por estar, en cierta manera, más directamente conectados con el Derecho Natural²⁰⁸.

A efectos de lo que interesa en este trabajo, esta concepción medieval de la naturaleza humana, y en cierto punto ingenua, permitió realizar la asimilación básica de la filosofía indigenista del fraile, a saber: la inclusión en el colectivo de la Humanidad del concepto de “bárbaro” o de “salvaje”²⁰⁹. Con base en esta asimilación del bárbaro como parte de la Humanidad, es decir, en la asunción de que el bárbaro era un ser humano pleno²¹⁰, Las Casas estableció una clasificación en cuatro tipos de bárbaros según la cual puede derivarse una conclusión general para la ubicación del pensamiento lascasiano, y es que con esta clasificación se asume que la infidelidad con causa en la ignorancia era algo vencible por medio del conocimiento y, por extensión, que la correcta incorporación

²⁰⁷ “En cuanto al aspecto orgánico Las Casas afirmaba que, dado el ambiente físico en el que se desarrollaba la vida cotidiana del indio, éste gozaba de un absoluto entendimiento racional con el medio natural que le rodeaba.” (Manero; 2009: 91). Manero señala que Las Casas dio incluso un conjunto de causas, seis concretamente, por las cuales se podían vincular las condiciones físicas de los indios y su relación con el medio y su total capacidad para gozar de entendimiento racional. Entre estas causas Las Casas sostenía ideas como que la disposición de los cielos y las condiciones físicas de las regiones que se habitan tienen implicaciones en la correcta disposición de los cuerpos y de las almas, así como la moderación, condición extrema o inestabilidad del tiempo también supone que las gentes tengan uno u otro carácter o una u otra disposición anímica y corporal. También entre las causas está presente la sanidad de los alimentos, en el sentido de que afirmaba que los indios eran gentes sobrias y moderadas, y eso favorecía su disposición adecuada a la humanidad, así como también incluía aquí algunos elementos de tipo educativo. Para esto se remite a Manero; 2009: 92-93 y a los capítulos referidos por la misma autora del texto lascasiano de la *Apologética Historia*.

²⁰⁸ Siguiendo lo dicho por Abellán, Manero escribe: “El argumento clave era la existencia de ciudades en las que el trabajo se organizaba a través de una distribución racional en sectores (...) Las Casas fue más allá, defendiendo la superioridad de los indios sobre los europeos, Así, en su Antropología, partía del ‘primitivo perfecto’, de cuerpo perfecto, acorde con el ámbito físico y geográfico en el que se desarrollaba como persona, que facilitaba la inserción dentro de sí de almas bellas, por lo que eran personas con grandes disposiciones morales e intelectuales, frente a los europeos, que viven en zonas opuestas.” (Manero; 2009: 93). Con esto Las Casas asumía de medio a medio no sólo la identificación del indio con el buen salvaje, sino la dicotomía civilizado-salvaje.

²⁰⁹ Manero; 2009: 93.

²¹⁰ “He <Las Casas> attacks Sepulveda’s claim that the natural law lays the basis for a hierarchy of humanity by providing that the barbarism is not necessarily a sign of inferiority.” (Brunstetter; 2010: 421-422).

de los indios debía hacerse según su propia voluntad²¹¹. Con esto se abre la perspectiva lascasiana acerca de las condiciones de la guerra, llegando a la conclusión de que la guerra debía ser evitada por cualquier medio. La evangelización sólo era posible para Bartolomé de Las Casas por vía del contacto amistoso y de la exposición pacífica de la fe, siendo que la violencia y la imposición no sólo eran contrarias a los mandamientos de Cristo, sino que además tenían un efecto contraproducente, pues construían una imagen antipática de los cristianos.

En lo relativo a la concepción lascasiana de la guerra Manero expone dos interpretaciones principales opuestas. La primera pertenece a J. L. Abellán, y en esta se sostiene que la concepción lascasiana de la guerra no difiere sustancialmente de la de sus contemporáneos, lo que sí difiere es el trato a los indios y, por consiguiente, la aplicación de la guerra a los indios en concreto. Por otro lado, la interpretación de Pérez Luño del mismo asunto califica a Las Casas como un acérrimo defensor del pacifismo. Para Pérez Luño, Las Casas se relacionaba con la paz como si se tratase de un deber en sí mismo, estableciendo un cambio fundamental de modelo: el cambio de las relaciones de dominio por relaciones de colaboración²¹². Hay que recordar, sin embargo, que la visión puramente pacífica de Las Casas dependía de cuestiones del ámbito de la teología y de la religión, concretamente, el dominico sostenía la legitimidad de la guerra sobre aquellos que ponían la voluntad en contrariar la fe habiéndola aceptado previamente. A este respecto, Las Casas se encontró siempre del lado de que es imposible castigar a aquellos que no quieren aceptar la fe, siendo sólo posible castigar a aquellos que, habiéndola aceptado, la desobedecen o atentan severamente contra ella, es decir, Las Casas se mueve en el marco descrito por una parte importante de los teólogos (un marco en el que, en parte, se ubica también Francisco de Vitoria) y que consiste en separar simples paganos de infieles que emprenden guerras ofensivas. Por otro lado, la concepción que Las Casas tuvo del indio como objeto de opresión que hay que liberar, y que describe en multitud de lugares como seres mansos y buenos que están sometidos a trabajos crueles y torturas²¹³, la tuvo

²¹¹ En la obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* se plantea, principalmente, que el modo más adecuado para atraer a los infieles a la verdadera religión es la predicación pacífica, evitando así que se erija en ellos un rechazo construido sobre el uso de la violencia y la fuerza. Fray Bartolomé se irá refiriendo a lo largo de sus obras a este argumento repetidas veces.

²¹² Manero; 2009: 97.

²¹³ Se toma de ejemplo uno de los momentos del inicio de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: “En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día lo

fundamentalmente sobre el indio, y no tanto (o no originalmente) sobre otras razas o etnias que fueron *de facto* objeto de esclavización, como los esclavos negros (Juan Comas indica que, en rigor, Las Casas escribió “esclavos negros y otros”), llegando incluso a proponer la substitución de esclavos indios por esclavos negros con el fin de liberar de tal carga a los primeros²¹⁴.

Lo que hay que mantener en el horizonte mental al leer y analizar los argumentos de la contienda de Valladolid es que Las Casas, por su lado, mantuvo una visión pro-indigenista que se sostuvo sobre los hechos descritos propios de la experiencia y participación del propio Bartolomé en los acontecimientos relativos a la promulgación y aplicación de las Leyes Nuevas, generando en su imaginario una concepción del indio como buen salvaje, y abriéndole así un espacio en la Humanidad y en la necesidad de introducción de aquel en la fe cristiana. Cabe destacar que la posición teórica previa de Las Casas consistió, por tanto, en que la fe sólo podría ofrecerse y aceptarse por la vía de la aceptación voluntaria, por lo que se desprende de la filosofía lascasiana a este tenor una fuerte convicción en cuanto a la defensa de una idea de tolerancia cultural cuya finalidad es, como no puede ser de otro modo, la asimilación del infiel. En este sentido es en el que se vuelve a acercar la postura de Las Casas a la concepción general de la época, es decir, el dominico no negará la legitimidad de los reyes castellanos de conquistar las Indias ni negará su deber de expandir la evangelización, por lo que ese ideal de tolerancia cultural y de extremo respeto a la diferencia que le ha dado a Las Casas la fama de pacifista y benévolo defensor de los indios fue, en algún sentido, un espejismo. La tolerancia que sostenía Las Casas era una tolerancia de transición, esto es, no se refería a la finalidad misma de la empresa española en las Indias, sino que buscaba que esa finalidad real, la de la inclusión del indio en el colectivo de cristianos, no fuera traumática ni violenta, en el bien entendido de que una expansión violenta sería más un obstáculo

hacen, sino despedazallas, matallas, angustialles, aflagillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de cureldad.” (Las Casas; 2017: 77).

²¹⁴ Sobre esta cuestión es importante aportar un matiz relevante con ayuda del artículo de Juan Comas titulado *Fray Bartolomé, la esclavitud y el racismo*. Comas indica esta información acerca de la propuesta de substituir esclavos indios por esclavos negros (u otros) de Las Casas, sin embargo, la plantea con el fin de mostrar que, aunque ciertamente alrededor del año 1516 escribió en los *Remedios* tal cosa, años después el propio Las Casas rectificó sus palabras en *Historia de las Indias*, sosteniendo esta vez que la esclavitud de los negros llevada a cabo por los portugueses revestía la misma injusticia que la de los indios (Comas; 1975: 3). Además, Comas señala que en los *Remedios* Bartolomé no se refirió en exclusivo a los esclavos negros, sino “que habló en general de ‘esclavos’, *blancos o negros*, tal como existían en Europa.” (Comas; 1975: 2). Con esto quiere mostrar que Las Casas contempla la legitimidad de la esclavitud como institución, y establece la diferencia propia y originalmente en la esclavización de los indios.

para los intereses de la Iglesia que una ventaja²¹⁵. Las Casas afrontó la contienda con el cordobés Sepúlveda como defensor de la condición humana y, por tanto, libre de los indios, una condición que debía ser modelada con educación y tutorización pacífica, con el fin de convencer a aquellos de abandonar sus costumbres tradicionales y adoptar la condición de hijos de la cristiandad. La diferencia fundamental que estas premisas de fray Bartolomé asentaron con respecto a pensadores que defendían el uso de la fuerza como método, como el propio Sepúlveda, era una cuestión de tiempo, esto es, si la conversión era por la vía de la educación pacífica se antojaba más lenta pero estable, sin embargo, por medio de la domesticación y conversión forzosa (o semiforzosa) la evangelización corría el riesgo de verse, por parte de los indios, como algo ajeno, agresivo y como una fuente de desgracias, aunque la sujeción *de facto* podía ser, en la mayoría de los territorios, inmediata.

Esa tolerancia de transición a la que se ha hecho referencia es clara y manifiesta tras la lectura de las principales obras del dominico sobre lo acontecido a tenor de la presencia española en las Indias²¹⁶. Las líneas generales que dibujan el perfil intelectual de Las Casas en relación con los hechos de las Indias no se agotan con la concepción y defensa del indio como “buen salvaje”, sino que amplían la consideración del problema al ámbito jurídico y teológico. Más allá de la crítica sobre los acontecimientos históricos, el dominico Las Casas defendió y argumentó una perspectiva jurídica sobre el título de dominio de los Reyes de Castilla y León, y del modo como es legítima la dominación de los indios²¹⁷, una perspectiva jurídica que se sostiene sustancialmente sobre algunos principios y convicciones de orden teológico, con una influencia muy profunda de las bulas papales. Para Las Casas hubo dos fuentes de influencia teórica y jurídica profundamente vinculante: la palabra de los Reyes de Castilla y León (con un especial

²¹⁵ Se considera prueba de ello que Las Casas escribiera un libro titulado como *Del único modo para atraer a los pueblos a la verdadera religión*, en el que se defiende que hay una verdadera religión (lo cual anula los efectos de una concepción efectiva de la tolerancia) y un método para que los pueblos que están fuera de ella puedan ser atraídos. Como se muestra en este texto la finalidad de Las Casas no era la aceptación del indio en sí mismo, sino la aceptación del indio como sujeto asimilable.

²¹⁶ Tal como se explicita en la introducción, y con el fin de limitar la investigación al ámbito filosófico, las obras que se van a tener en cuenta en esta investigación serán las de naturaleza esencialmente filosófica, y no se considerarán en la misma medida las obras de carácter histórico.

²¹⁷ Este asunto está tratado centralmente en la *Apología*, que es objeto de la sección siguiente, y de las obras *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, *brevísima relación*, el *Remedio Octavo*, y las *Treinta proposiciones muy jurídicas*.

hincapié en el testamento de la reina Isabel la Católica²¹⁸), y la palabra de los pontífices Alejandro VI y Paulo III.

Esta legitimación de corte jurídico del imperio de los reyes españoles sobre las tierras y las gentes de las Indias se articula, desde un punto de vista teológico-jurídico, entre el texto de las *Treinta proposiciones muy jurídicas* y el *Octavo Remedio*²¹⁹. Tal como se expone en estas obras, el principio que subyace a la justificación del dominio de los reyes es el principio de la autoridad, alcance y obligaciones de la Iglesia (y el Papa) sobre todos los hombres de la tierra. Según presenta el dominico en las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, el pontífice goza de poder y autoridad no sólo sobre los fieles, sino también sobre los infieles²²⁰. No obstante, la autoridad de la que goza el Papa no es sobre cualquier aspecto que atañe a la vida de los hombres, sino concretamente sobre la tarea de conducirlos hacia una determinada concepción de vida eterna²²¹, puesto que su autoridad se construye sobre el deber divino de expandir la predicación de la fe²²², y no sobre una mera cuestión temporal. De acuerdo con este deber y en la autoridad que la Iglesia y el papado tenían, es por lo que el Papa podía, por un lado, repartir los territorios entre los príncipes cristianos, y por otro, encargar a estos príncipes cristianos expandir el evangelio en las tierras no fidelizadas²²³. Puede deducirse fácilmente que es precisamente este contenido del principio de autoridad papal y el deber divino de la evangelización lo que justificó jurídicamente la donación de la bula de Alejandro VI a los reyes católicos.

El papa Alejandro VI escogió deliberadamente a los reyes Isabel y Fernando nombrándoles, como indica Las Casas, “apóstoles arquitectónicos de las Indias” (Las Casas; 2008: Prop. XV), un título que muestra una clara intención de hacer de los reyes españoles la causa eficiente de una comunidad cristiana en esos nuevos territorios²²⁴.

²¹⁸ Las Casas se refiere a las palabras de la reina Isabel en varios de sus textos; en el *Octavo Remedio*, concretamente, el dominico cita un fragmento del testamento de la reina.

²¹⁹ Se han tomado aquí estos dos textos como los principales porque sintetizan el conjunto de argumentos que Las Casas va esgrimiendo repetidas veces en la mayoría de sus textos. A este respecto, estas dos breves obras incorporan la base doctrinal del fraile de un modo que sirve para el objetivo del presente trabajo, que no es el examen exhaustivo del pensamiento lascasiano, sino la interpretación de la esclavitud natural.

²²⁰ Las Casas; 2008: Prop. I.

²²¹ Las Casas; 2008: Prop. I.

²²² Las Casas; 2008: Prop. II.

²²³ Las Casas; 2008: Prop. III & VII.

²²⁴ Las Casas indica que las razones por las que los reyes católicos merecieron tal título fueron principalmente dos: sus victorias contra los mahometanos y la liberación del reino de Granada, y el propio

Instituir a los reyes españoles como esa causa eficiente demandaba la implementación de un marco jurídico relativo al imperio y jurisdicción sobre los indios, una autoridad temporal que tendrían delegada por mandato del Papa, tal como cabe reforzar a tenor de la proposición XVII expuesta en el texto de las *Treinta proposiciones muy jurídicas*²²⁵. Esta orden dada por Dios a través del Papa se convirtió en el fundamento jurídico y substancial definitivo del título de los reyes de Castilla y León sobre los indios y sus tierras, y que les avalaba para ejercer su poder de una determinada manera: de manera cristiana.

A grandes rasgos ya se ha descrito cuál es esta manera cristiana de dominar a los indios, sin embargo, merece la pena ver cuáles son las causas y fundamentos de esta obligación de los reyes de tratar a los indios cristianamente desde el punto de vista de Las Casas. En primer lugar, se debe prestar atención a qué tipo de jurisdicción e imperio *de facto* podrán instaurar los reyes sobre los indios. Tal como se ha dicho, el poder del que gozan los reyes españoles en relación con las cuestiones indianas deriva de la potestad otorgada por el Papa en los primeros años de la llegada al Nuevo Mundo. Si se recupera la lectura de las proposiciones I, II, y III del texto sobre las *Treinta proposiciones muy jurídicas* se observan dos cuestiones determinantes: por un lado, que el Papa tiene autoridad y poder sobre todos los hombres de la tierra, fieles o infieles, por lo que respecta a las cosas espirituales, y no por lo que respecta a las temporales, siendo, en consecuencia, su principal obligación expandir la fe católica; por otro lado, en la proposición III el dominico escribe que el Papa tiene la potestad de transferir ese deber a príncipes cristianos. En consecuencia, en tanto que la autoridad que tiene el Papa sobre todos los hombres permanece en el orden espiritual (y no en el temporal), el poder y la tarea que él pudo transferir a los príncipes cristianos no podía abarcar más que lo que era en su

descubrimiento de las Indias por Cristóbal Colón. Con la primera de las razones los reyes se ganaban el reconocimiento como defensores de la causa cristiana ante los enemigos de la Iglesia; con la segunda razón adquirirían un cierto “derecho de conquista” que los legitimaba como señores temporales de esas tierras. Tanto fue así que los reyes católicos gozaron de una reconocida exclusividad en las Indias, según la cual si algún príncipe cristiano trataba con las Indias sin permiso de los reyes de Castilla y León se arriesgaba a la excomunión. Ver: (Las Casas; 2008: Prop. XVI).

²²⁵ “(...) lícita y justamente el Romano pontífice vicario de Jesu Christo por auctoridad divia cuyos son todos los reynos de los cielos y de la tierra: investir a los Reyes de Castilla y Leõ del supremo y soberano Imperio y señorío de todo aquel orbe universo de las Indias: cõstituyendo los Emperadores sobre muchos Reyes (...) Por la misma razõ pudo prohibir la sede apostolica a todos los otros Reyes Christianos so pena de excomunión que ni vayan ni embien alas dichas Indias sin licencia y auctoridad delos Reyes de Castilla: y si el contrario hacen peccan mortalmente (...).” (Las Casas; 2008: Prop. XVII)

origen²²⁶, por lo que los príncipes cristianos sólo tuvieron, según lo que escribió Las Casas, derecho y legitimidad para, de forma delegada, mandar predicar la fe católica a los infieles de las indias, sin tener derecho alguno a inmiscuirse en sus asuntos de carácter temporal²²⁷.

Tal vez lo más relevante para Las Casas en toda esta cuestión es lo que expresa en su proposición número veintidós. En ella describe con dos adverbios explícitos el modo cristiano de hacer la predicación: “pacíficamente y amorosamente”²²⁸. La predicación pacífica y amorosa fue la piedra angular del pensamiento lascasiano a tenor de la evangelización de los indios y, por consiguiente, el prisma fundamental con el que realizó su lectura de las fuentes de autoridad que usó en sus obras y argumentaciones. Este modo amoroso y pacífico de expandir la fe católica no quedó en un simple recurso formal dentro de la retórica de fray Bartolomé, sino que pudo vestirlo con un contenido material contundente y claro, y es que: expandir la fe, amorosa y pacíficamente, significa hacerlo en provecho y utilidad de los indios, y nunca en provecho propio. Siempre sobre la base teórica y práctica de que el poder que tenían los reyes era una transmisión directa e idéntica al poder del Papa y de la Iglesia, Las Casas recordaba, en la cuarta causa para el octavo remedio, que la tarea de expandir la fe la tenían los reyes por mandato divino y, como lo hizo Cristo, esto debía hacerse acostumbrando a los infieles y ejercitándolos en

²²⁶ “Tienen los Reyes de Castilla el mismo poder y jurisdicción sobre aquellos infieles aun antes que se conviertan que tener el romano pontífice sobre ellos (...)” (Las Casas; 2008: Prop. XXI) & “De donde parece bien claro verse elegido la real dignidad y corona de Castilla y la industria de las personas reales y aver seles confiado la predicación del santo evangelio y conversión de aquellas gētes por las insignes y grandes obras q los reyes de España en augmēto y dilataciō de nuestra fe catholica aviā obrado y no solo cōfiado y encargado pero impuesta necesidad de precepto y obligaciō de hazello a las dichas personas reales. Lo qualsus altezas por su propia voluntad por jurídica policitaciō prometierō y porq la dicha policitaciō acepto y recibio la sede apostolica (...) Y por consiguiente que no es en mano d los ínclito reyes de Castilla dejar de ser inmediatos administradores y apóstoles desta dicha predicaciō y conversion y señores por la parte q toca a los que puede proveer el papa y tener la juridicion y cuidado e industria (...) y q esta no la puedan delegar ni cometer ni fiar de nadie como dicho es y esto d precepto divino.” (Las Casas; 1552: primera razón).

²²⁷ Esta opinión de Bartolomé de Las Casas es ciertamente matizable, puesto que, como se ha visto antes, incluso su visión de la encomienda fue cambiando a lo largo del tiempo. Del mismo modo, en ningún caso cuestionó que los reyes de Castilla y León fueran señores de las Indias, y aunque su título es defendido por el dominico sólo y únicamente como garantía del provecho y utilidad para los indios, no deja de admitir que los reyes reciben justo pago por el servicio que hacen a la Iglesia (Las Casas; 2008: Prop. IX). Aunque este justo pago sólo se tradujera en el derecho sobre las Indias que el papado otorga a los reyes, es una evidencia histórica el que ello le trajo a la Corona de Castilla beneficios de tipo temporal.

²²⁸ “Los reyes de castilla son obligados de derecho divino a procurar que la fee de jesu christo de prediq por la forma q el hijo de dios dejo en su iglesia estatuyda (...) Conviene a saber: pacifica y amorosa y dulce charitativa y allectivamente por mansedumbre y humildad y buenos ejemplos (...)” (Las Casas; 2008: Prop. XXII)

las costumbres cristianas y en las cosas divinas²²⁹. Para fray Bartolomé la civilidad de los indios no surge en exclusiva del entrenamiento de las costumbres cristianas, sino que, como ya se ha visto *supra*, estas costumbres cristianas alimentan una parte de su propia naturaleza: la de primitivo manso, obediente, racional y dotado de gran entendimiento y capacidad para recibir la fe²³⁰.

Que la costumbre cristiana no es determinante en la civilidad de los hombres cae de suyo al analizar el papel de los españoles en las Indias. Fray Bartolomé describe la presencia española en las Indias como fuente de toda desgracia y corrupción y, ante todo, como el obstáculo principal de la evangelización. Para mostrar esto, Las Casas dedica nueve de las veinte causas del *Octavo Remedio* a señalar el papel destructivo de los españoles en las Indias, y a describir cómo los españoles supusieron más un perjuicio que una ventaja al tiempo de expandir la fe por el Nuevo Mundo, estableciendo esta idea sobre dos cuestiones, una jurídico-teológica, la otra histórico-práctica. Desde un punto de vista jurídico-teológico se señala la intransferibilidad de la obligación que tienen los reyes españoles. Las Casas sostuvo que el poder de los reyes de Castilla y León sobre las Indias fue atribuido concretamente a ellos por el Papa y por Dios, y que, por tanto, la responsabilidad que tenían era solamente suya al haber aceptado voluntariamente tanto la autoridad como la tarea, razón por la cual no la podían transferir a los colonos españoles²³¹. Por otro lado, la cuestión histórico-práctica consistía en la inmensa avaricia y codicia que condicionaba el recto obrar de los españoles y que, por ende, los convertía en malos ministros de la Iglesia²³². Estas dos cuestiones articulan para Las Casas una concepción de los encomenderos como obstáculos violentos y crueles para la evangelización y la vida misma de los indios, puesto que los identificaba como seres

²²⁹ Las Casas; 1552: cuarta razón.

²³⁰ Las Casas describe el carácter de buen salvaje de los indios en las primeras páginas de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Las Casas, 2017: 75-76), una descripción que consiste en la enumeración de un conjunto de características morales que el dominico asume que se encuentran inscritas en la naturaleza misma del indio americano. De entre estas páginas referidas se destaca lo siguiente: “Todas estas universas e infinitas gentes *a toto genero* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son así mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos (...). Son eso mesmo de limpios y desocupados y vivos de entendimiento, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres (...).” (Las Casas; 2017: 75-76).

²³¹ Como ya se ha referido *supra* y citado a tenor de la primera causa del *Octavo Remedio* y de la proposición XXI de las *Treina proposiciones muy jurídicas*.

²³² Las Casas; 1552: tercera razón.

viciados por un ansia de dominación y poder. Los españoles destinados en las Indias fueron mayoritariamente, desde el punto de vista del fraile, “insidiadores y enemigos y destruidores manifiestos de las vidas de los indios” (Las Casas; 1552: sexta razón), ejerciendo un conjunto de comportamientos hostiles fundamentados sobre intereses puramente temporales²³³.

La mala disposición de los españoles para ser encomenderos derivaba, sin duda alguna, del problema teológico-jurídico que planteaba la transmisión de la responsabilidad de la evangelización a los colonos. Las encomiendas entrañaban un problema de orden político, pues eran concebidas por Las Casas como una “cruel especie tiránica” (Las Casas; 2008: Prop. XXVIII) de gobierno, que no sólo no fueron instituidas por los reyes españoles²³⁴, sino que además fray Bartolomé llegó a calificarlas de “invento del diablo” (Las Casas; 2008: Prop. XXVIII). Este régimen sobre los indios que representaban las encomiendas se tradujo, tal como se relata en la causa octava del *Octavo Remedio*, en “servicios intolerables, vejaciones y pesadumbres” (Las Casas; 1552: octava razón). En este sentido, los indios estaban sometidos a tres tipos de imperio, dos legítimos y justos y un tercero impuesto y violento. El primero de ellos se refiere al servicio, obediencia y tributo que deben los indios a sus señores naturales, y que Las Casas describe como primario y de derecho natural²³⁵; el segundo imperio es el que los somete a obediencia y servicio de los reyes de Castilla y León, el cual es descrito como un dominio secundario y del orden del derecho natural y divino, fundamentado exclusivamente en la predicación de la fe²³⁶. Por último, el imperio ilegítimo que los indios sufren al ser sometidos a los encomenderos españoles por el uso de la fuerza y de la violencia, es descrito por el fraile como tiránico insoportable y demoníaco²³⁷. La ilegitimidad e

²³³ A lo largo de esta sexta razón para el *Octavo Remedio* Las Casas describe cómo los españoles usaban y comerciaban con los indios, vendiéndolos y comprándolos como esclavos y usándolos como mano de obra en las minas y otras actividades de explotación económica. Cabe recordar el uso que de ellos se hacía en las pesquerías de perlas como se ha descrito algunas páginas *supra*, y la inhumanidad de las prácticas que a ese tenor estaban sometidos los indios.

²³⁴ Según la proposición XXIX de las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, Dios creó a los indios libres. Las Casas señala que incluso la Reina Isabel, no sólo en su testamento, sino también en cartas de la corona a Hernán Cortés, se pronunció como defensora de que los indios fueran vasallos libres, cuestión que, como se ha visto en el primer capítulo, provocó algún conflicto serio entre la corona y el descubridor Cristóbal Colón. En palabras de la corona, el rey no tenía potestad para encomendar a los indios a los cristianos, razón que refleja una sólida influencia de la intransmisibilidad del deber papal y de la tarea de los reyes por voluntad de las autoridades eclesíásticas. Véase: Las Casas; 2008: Prop. XXIX.

²³⁵ Las Casas; 1552: octava razón.

²³⁶ Las Casas; 1552: octava razón.

²³⁷ Las Casas; 1552: octava razón.

injusticia que subyace en este tercer tipo de imperio es la que viene a reforzar el fundamento de la evangelización que Las Casas tiene en su mente, a saber, la que se hace amorosa y pacíficamente, pues sólo la predicación es causa para mantener sujetos a los indios al imperio español, y eso implica que sólo los reyes son los señores y los que disponen de jurisdicción sobre ellos en lo relativo al camino espiritual que estos infieles habrían de seguir²³⁸.

En última instancia, la razón por la que el obrar cristiano correcto en lo relativo a la expansión del Evangelio es ese obrar amoroso y pacífico consiste en la consideración del estatus jurídico de los indios atendiendo a su estatus ontológico, lo cual se manifiesta en la interpretación de la corona sobre la encomienda. El indio es concebido (como ya se ha dicho en varios momentos), tanto por Las Casas como por los indigenistas en general, como un sujeto libre, plenamente humano y racional, y por ello perfectamente capaz de recibir, comprender y aceptar voluntariamente la fe católica. Como el dominio y autoridad de los reyes dependía y se fundamentaba en la expansión del Evangelio, el alcance del poder temporal de los reyes sobre los indios era muy reducido. Con base en esta cuestión, es decir, que el aspecto temporal de la vida de los indios no caía en manos del poder de los reyes españoles²³⁹, puede deducirse (y fray Bartolomé lo dedujo y lo defendió en la novena causa de su *Octavo Remedio*), que los indios, al admitir el señorío del rey de Castilla y León, no perdían ni un ápice de su libertad natural, sino que más bien ampliaban su alcance al terreno espiritual²⁴⁰. Desde el punto de vista de Las Casas (y en esto se percibe una tímida herencia aristotélica en su pensamiento) el señorear no depende tanto del tener muchos súbditos, como del saber qué hacer con ellos²⁴¹. En este sentido, el

²³⁸ “Pues como sola una causa que es la predicacion d la fe y conversiõ de aquellas gentes y no otra sea la q ocurre para que aquellos pueblos ayan de tener mas del señor inmediato y natural que la providencia divina les dio y deste su antigüedad solian tener y este no deva ni aya de ser sino vuestra magestad quanto a la universal jurisdicion ciomo dijimos arriba en la primera razõ y en el terçerto y quarto remedios. <sic>” (Las Casas; 1552: octava razón).

²³⁹ Las Casas recuerda en la Proposición X de las *Treinta proposiciones muy jurídicas* que los infieles que tenían reinos en donde nunca se oyó la fe católica tenían, legítimamente y por derecho natural y de gentes, príncipes y reyes naturales propios de los cuales no podían ser privados por ninguna autoridad.

²⁴⁰ “La nona razon es porque aquellas gentes todas y aquellos pueblos de todo aquel orbe son libres la qual libertad no pierden por admitir y tener a vuestra magestad por universal señor antes suplidos si algunos defectos en sus republicas padecían el señorío de vuestra magestad se los limpiasse y apurasse y assi gozasen de mejorada libertad. <sic>” (Las Casas; 1552: novena razón).

²⁴¹ “Esto se corrobora por las leyes deste reyno q disponen q aun si el señor trata inhumanamēte a su propio esclavo las justicias le han de apremiar a q lo veda aunq no queira: y segū los derechos comunes y leyes de vuestra magestad y las sentēcias y doctrinas d los sabios hõbres el señor q trata mal o tyranicamēte a sus subditos sele debe quitar la jurisdiciõ por el príncipe (...) Porque el q usa mal del dominio no es digno de señorear (...). <sic>” (Las Casas; 1552: décima razón). Esta idea recuerda a lo establecido por Aristóteles en la *Política* acerca de que la condición del amo, esto es, aquello que determina la naturaleza del amo, no

dominico planteó tres cuestiones más: la primera, los indios ni debían nada a los españoles antes de que los descubrieran, ni lo debieron después a partir de ser descubiertos. La segunda cuestión remite al dominio de los reyes, y establece que ese dominio del que gozaban sobre los indios no podía ser temporal de ningún modo, ya que las causas del poder temporal dependen de una guerra justa²⁴², de una herencia, de una compra, actividades que en ningún caso habían sucedido entre los indios y los españoles. Finalmente, la tercera cuestión se refiere a la posibilidad de perder la jurisdicción tras el uso tiránico del dominio sobre los indios, como se estipula en la décima causa al *Octavo Remedio*. Esto es evidente si se recuerda que el dominio de los reyes dependía de la donación papal y, a su vez, ésta estaba definida como provecho y utilidad para los infieles.

La fuente jurídico-política del principio de dominación de las Indias, que se ha señalado que para Las Casas dependió de la interpretación de la Corona a este respecto, se centra en lo dicho por el dominico en la undécima causa para el *Octavo Remedio*. En el *Octavo Remedio* fray Bartolomé se refiere en dos momentos a las palabras de la reina Isabel; en primer lugar, a tenor de lo que defendió en su testamento²⁴³ sobre que los indios eran vasallos libres de la corona. En segundo lugar, una instrucción que la corona mandó al comendador mayor de la Isla Española en 1502 (según refiere Las Casas) con el fin de que cesara las encomiendas y pasara a gobernar a los indios como libres. Más allá del mayor o menor rigor histórico de lo descrito por fray Bartolomé, lo que interesa en este punto de la exposición es señalar las razones que el fraile sostuvo que fueron la columna vertebral de este suceso y que, por extensión, avalaban una concepción de la interpretación de los reyes españoles propuesta por Bartolomé de Las Casas que, como mínimo, demuestra que el dominico no sólo no cuestionó el dominio de los reyes españoles sobre los indios, sino que lo defendió activamente.

consiste en poseer mucho esclavos, sino en saber usar de ellos correctamente. A tenor de esta observación se refieren la siguiente cita de la *Política*: “La ciencia del amo es la que enseña a servirse de los esclavos, porque el ser amo no consiste en poder adquirir esclavos, sino en saber usarlos (...) el amo tiene que saber mandar lo que el esclavo tiene que saber hacer.” (Pol., 7, 1255b 30-40).

²⁴² La cuestión de la guerra justa será principal y relevante en el examen de las *Apologías* de la sección siguiente. Cabe recordar, no obstante, que la razón fundamental por la que Las Casas descartó la guerra justa contra los indios depende de dos factores: los indios no pudieron ofender a los españoles antes de su llegada porque no conocían de su existencia, así como tampoco pudieron hacerlo con la religión cristiana; por otro lado, la rebelión de los indios por la vía de las armas está en cierto grado avalada por Las Casas en su décima causa para el *Octavo Remedio*, en la que argumenta que aquellos tratan tiránicamente a sus súbditos es posible quitarles su jurisdicción y, además, sus súbditos pueden defenderse por las armas (Las Casas; 1552: décima razón).

²⁴³ En la primera causa para el *Octavo Remedio* cita las palabras del testamento de la Reina y su conflicto con Colón, como se ha indicado *supra*.

Según el fraile dominico los reyes católicos establecieron unas instrucciones en la línea de reconocer a los indios como individuos naturalmente libres y, por tanto, que merecían un trato de libres tanto como merecían llevar una vida como tales. En este sentido, se estableció una doctrina mediante la cual los indios debían ser introducidos en la fe católica por persuasión pacífica y no por imposición, lo que trajo consigo una serie de regulaciones en cuanto a las condiciones de su trabajo²⁴⁴. Para empezar, estas directrices establecieron el trabajo asalariado para los indios, incorporando ciertos derechos como el trabajo por turnos, la regulación del tiempo de trabajo, prohibiendo que aquellos trabajaran los domingos y festivos, y la obligación de que el jornal que fueran a percibir por sus servicios fuera suficiente para que el indio pudiera dedicarse a su familia y satisfacer sus necesidades y las de su mujer e hijos²⁴⁵. Como se muestra, la dirección de estas instrucciones era clara: un bienestar que hiciera que los indios tomaran el imperio de los españoles como una fuente de satisfacción y felicidad, al tiempo que iban asimilando pacíficamente las costumbres de la religión. Esta estrategia de asimilación pacífica de los indios (incluso podría decirse que mediante el trabajo) fue defendida por Las Casas y atribuida a la idoneidad y buen hacer de los reyes de Castilla y León, defendiendo así que el imperio de los reyes españoles sobre los indios era justo, legítimo y conveniente²⁴⁶.

A modo de conclusión en lo que se refiere a la descripción de la posición de partida de Las Casas sobre la naturaleza de los indios y, por consiguiente, a tenor de sus argumentos en la Junta de Valladolid, cabe señalar algunos pasajes de su obra doctrinal que con más claridad reviste una pretensión universalista en su aplicación. Tanto es así que el texto *Del único modo de atraer a los infieles a la verdadera religión* no se muestra como un texto dedicado a los infieles de las Indias, sino a los infieles en general, del que se podrán desprender cuestiones doctrinales que se siguen del papel de la voluntad que ya se han ido describiendo en las líneas precedentes, y que separan los casos entre herejes,

²⁴⁴ En cierta medida puede observarse la sombra de estas instrucciones en la legislación de Burgos de 1512, así como en legislaciones posteriores como las Leyes Nuevas de 1542.

²⁴⁵ Las Casas; 1552: undécima razón.

²⁴⁶ Entre las causas decimoséptima y decimoctava para el *Octavo Remedio*, Las Casas sostuvo que el imperio de los reyes haría de los indios seres felices, puesto que serían capaces de ver que no tenían por qué morir ni por qué ver reducidos sus dominios, y que podrían gozar de sus familias y de su vida libremente (Las Casas; 1552: decimoséptima razón), llegando incluso a sostener que aquellos indios que estaban escondidos saldrían de nuevo y se dejarían ver (Las Casas; 1552: decimoctava razón).

infieles y fieles, tanto en el trato que merecen como en el castigo que a ellos se deba aplicar según sus faltas.

Las Casas estableció, dicho de un modo breve y en esencia con el fin de no repetir innecesariamente lo que ya se ha expuesto con anterioridad, que todas las gentes de la Tierra son capaces de recibir la fe²⁴⁷. A este precepto lascasiano básico el propio fraile le plantea una objeción habitual en la época, cuya respuesta también esconde una apreciación aristotélica, a saber, que ese tipo de diferencias entre los hombres no es común sino que es anecdótica, y esto quiere decir que no es posible que toda una raza o nación entera carezca de la capacidad para asumir la fe. Es fácil de percibir, a pesar de que no es la interpretación que mayoritariamente sigue a las reflexiones de fray Bartolomé, que esta cuestión que se plantea aquí abre necesariamente la puerta a la exclusión de una parte de la humanidad a la recepción de la fe católica. No sólo los herejes (que serían hombres capaces de recibir la fe y que han renunciado a ella) son separables de los fieles e infieles en general, sino que hay un conjunto de hombres que no gozan de la capacidad suficiente para recibirla. Aunque su presencia en el mundo sea cuantitativamente anecdótica, el mero hecho de considerar esa posibilidad implica un cuestionamiento claro de la idea de la igualdad natural entre todos los hombres.

Más allá de entrar a considerar ahora quiénes son los que constituyen este grupo de “excluidos” de la humanidad (que, en una lectura superficial del texto lascasiano podría parecer fácilmente poco más que un recurso de aderezo de sus propios argumentos), es necesario reforzar la idea planteada *supra* según la cual ese principio de tolerancia es fundamentalmente una ficción de transición. Aunque Las Casas defendió que ante una resistencia de los indios a una predicación pacífica los españoles debían irse y no violentarles más, es decir, aunque el fraile sostuviera que la entrada en la fe católica sólo podría hacerse por la vía de la voluntad, la terminología y los argumentos que plantea en el texto *Del único modo de atraer a los infieles a la verdadera religión* denotan una clara intención de asimilación que reviste en su finalidad poca tolerancia al otro. En este

²⁴⁷ Según apunta Lewis Hanke en el estudio preliminar del texto *Del único modo de atraer a los infieles a la verdadera religión*, Las Casas declaró en 1519 en una junta que tuvo lugar en Barcelona que “Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo, y a todas igualmente recibe, y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos, ni mete debajo de servidumbre, so color ni achaque de que son siervos a natura o libres (...)”, cita recogida por el mismo Bartolomé de sus propias palabras en *Historia de las Indias*, lib. III, cap 149, y citada por Hanke en el estudio preliminar mencionado en: (Las Casas; 1975: 29).

sentido, en el texto se plantea que la Providencia divina estableció el mismo y el único modo de enseñar la verdadera religión: la persuasión por medio de razonamientos y causas²⁴⁸. Las Casas consideró que hay una sola verdadera religión (lo que implicaba la defensa de la idea de que las tradiciones de los indios, en tanto que equivocadas, eran también desechables) y un único modo de persuadir a introducirse en ella, además de que, por supuesto, la salvación de sus almas dependía del éxito de esa persuasión. En síntesis: la postura del dominico asentaba que la única religión y, por ende, la única verdad posible era la de la fe católica, y que la salvación de las almas humanas pasaba a por su aceptación, luego quienes no la aceptaran tenían un destino incierto.

Aquello que sí separaba la concepción de la tarea de evangelización de fray Bartolomé de la de otros pensadores de la época, e incluso de la de otros indigenistas, era el modo de conseguir esa transformación de los indígenas. Sobre esta cuestión, una de las autoridades que más se esgrimió por varios autores de la época (y concretamente por Las Casas y por Sepúlveda) fue la de San Agustín. Las Casas adoptó como propia la postura de San Agustín en lo que refiere a la relación necesaria y recíproca entre la creencia y el entendimiento²⁴⁹, concluyendo que la persuasión y la atracción de la voluntad dependían de tres situaciones de partida: la primera, que quien escucha debe tener el ánimo tranquilo, es decir, no podía estar dominado por las pasiones (como lo estarían los indios por culpa de los españoles); en segundo lugar, es necesario el tiempo, puesto que la tarea de convencer del abandono de las costumbres con las que uno ha nacido para adoptar otras que proceden del extranjero es una tarea larga y difícil; y por último, el tiempo y la tranquilidad de ánimo se traducen en la necesidad de que haya una convivencia razonablemente pacífica entre los indios y los predicadores, esto es: sufrir violencia no crea adhesión, sino aversión²⁵⁰. La predicación tranquila, amorosa y pacífica, era el

²⁴⁸ “La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad.” (Las Casas; 1975: 65)

²⁴⁹ Tal como Hanke escribió en la introducción al texto del *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*: “La única manera de influir sobre los seres racionales, explica, es mediante ‘la persuasión de su entendimiento’, según lo dijo Aristóteles. Además, siguiendo a San Agustín, la fe depende de la creencia, la cual presupone el entendimiento. Por lo tanto ‘el modo de enseñar, de encaminar o de atraer al seno de la fe y de la religión cristiana a los hombres que se encuentran fuera de él, de ser un modo que persuada al entendimiento y que mueva, exhorte o atraiga suavemente la voluntad’.” (Las Casas; 1975: 30). La cita sobre la que reflexiona Hanke en este fragmento se recoge en el texto de fray Bartolomé de la misma edición en la página 82 y siguientes.

²⁵⁰ Hanke escribe en la introducción al *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* que las situaciones de partida que posibilitan la predicación de la fe a los indios son las tres aquí referidas (Las Casas; 1975: 30). Además, Hanke deduce de esta cuestión que Las Casas jamás podría haber asumido

recurso defendido por Bartolomé de Las Casas para llegar al mismo objetivo que se planteaba en general, esto es: la asimilación de los indios como cristianos y, en consecuencia, la supresión de las religiones indígenas como competidoras de la fe católica, sin importar el tiempo que esto llevara.

La cuestión del tiempo es central en esta metodología lascasiana, puesto que consolidación de las costumbres fray Bartolomé la reconoce como difícil y lenta, y por ello defiende que, ante infieles como los indios más que ante otros, la predicación debía hacerse con el ejemplo de los predicadores. Así, Las Casas planteó cinco condiciones que determinaban el éxito de la predicación, articuladas en tres ideas clave, a saber: primero, que los oyentes infieles debían comprender que los predicadores no buscaban ni dominio ni riquezas; en segundo lugar, los predicadores debían ser tan amables con los indios que pudieran conseguir su adhesión voluntaria (condición que podría plantear un argumento en favor de la instrumentalización de la amabilidad que hace en este punto Las Casas), lo cual sólo era posible si los predicadores sentían amor y caridad por su tarea. Merece la pena detener aquí la enumeración para ahondar en la cuestión acerca del principio de tolerancia que se le supone a Las Casas, fijando la atención en que, para el fraile, de la amabilidad con los indios dependía el éxito de la predicación, y no de lo que los indios eran. Estas dos condiciones centrales muestran que la única razón para defender la libertad natural de los indígenas era precisamente la ampliación de la comunidad católica, puesto que ni la amabilidad ni la tarea se querían por los indios como fin, sino que los indios eran el objeto para asimilar, y por tanto, un medio. Por último, en tercer lugar se encuentra la predicación con el ejemplo, es decir, los predicadores debían llevar vidas ejemplares en el ejercicio de las costumbres cristianas, generando así la impresión de que eran costumbres lo suficientemente deseables como para querer adquirirlas.

En definitiva, y por lo dicho hasta aquí, podría sostenerse que una aproximación rigurosa al pensamiento lascasiano a tenor de las cuestiones indianas se construiría fundamentalmente en torno a las siguientes ideas: en primer lugar, la defensa de la inclusión de la barbarie como condición humana temporal y superable, que viene fundamentada por la convicción de la radical libertad e igualdad entre los hombres; en segundo lugar, la relación de necesidad entre el mandato papal de las bulas de Alejandro

como válido, precisamente por estas situaciones de partida, el *Requerimiento* hecho a los indios que complementó a las Leyes de Burgos en 1512.

VI y el dominio adquirido sobre las Indias de los reyes españoles, que tiene su valor fundamental en tanto que principio jurídico y teológico, y que se proyecta en la legislación prohibiendo las encomiendas como base para la predicación; por último, la injusticia que se sigue de toda acción belicosa contra los indígenas precisamente con base en la intransferibilidad de la responsabilidad y la tarea de expandir la fe, que es el único fin legítimo de la conquista. A ello hay que añadir aún las cuestiones relativas a la consideración instrumental que se ha apuntado en la última parte de esta sección de la amabilidad para con los indios, así como de un concepto de tolerancia de transición que empujaría Las Casas como mejor arma para el éxito.

La postura de Juan Ginés de Sepúlveda sobre la servidumbre de los indios y su evangelización forzada

Así como la literatura sobre la concepción de la cuestión de las Indias para el fraile Bartolomé de Las Casas es muy amplia, con Juan Ginés de Sepúlveda la cuestión se encuentra mucho más simplificada, tal vez por su demostrada erudición basada en sus datos biográficos y en su obra misma, o tal vez porque su obra a tenor de la cuestión de los indios encontró hondas dificultades para ser publicada²⁵¹. Por ello, el perfil intelectual en relación con los indios y la conquista se va a articular principal y fundamentalmente en torno a tres obras, dos de las cuales se explorarán aquí²⁵². Las dos obras que servirán para introducir el pensamiento sepulvedano serán los dos diálogos titulados *Demócrates*: el *Demócrates primus* y el *Demócrates alter*, siendo el primero el que serviría para determinar las condiciones básicas para la guerra justa, y el segundo en el que propiamente Sepúlveda planteó la condición ontológica y jurídica y, por consiguiente, el trato que merecían los indios en general en tanto que infieles.

²⁵¹ Con el fin de complementar la información acerca de las dificultades que tuvo Sepúlveda para publicar su obra sobre los indios *Demócrates alter o sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, merece la pena tener en cuenta la apreciación de Francisco Castilla Urbano en el estudio introductorio del *Demócrates primus*, en donde señala que “el *Demócrates segundo* no se pudo imprimir durante su vida <la de Sepúlveda>, y ni siquiera fue incluido en la edición de la Real Academia de la Historia de 1780 (...) sólo con la edición de Menéndez Pelayo (1892) pudo salir a la luz.” (Sepúlveda; 2012: XXIII).

²⁵² La tercera de ellas, la *Apología*, será enfrentada a la obra del mismo nombre de Las Casas en la sección siguiente de este mismo capítulo.

Sepúlveda es un claro representante del pensamiento político moderno de corte claramente humanista, influido por su rigurosa formación italiana²⁵³. Sepúlveda recuperó la dicotomía propia de los clásicos entre vida activa y vida contemplativa como eje fundamental de su pensamiento, reconociendo la complementariedad de ambas versiones del hacer humano siempre desde una perspectiva más aristotélica que romana²⁵⁴. Sin embargo, la reflexión sobre la vida activa será la de principal importancia para la disquisición que se busca investigar aquí, que está estrechamente ligada a la lectura sepulvedana de la guerra justa. Sepúlveda representa, dentro de este humanismo imperialista español de influencia italiana²⁵⁵, una línea de pensamiento que busca hacer compatible la sabiduría de los clásicos y el dogma católico²⁵⁶, llegando incluso a separar competencias en lo que respecta al ámbito y alcance de la teología y la ley natural²⁵⁷, que pertenecería al saber filosófico de los clásicos²⁵⁸. En relación con este conflicto, el cordobés fue defensor de que la ley natural sobrepasaba el alcance e influencia de la religión, al mismo tiempo que llenaba de contenido moral la dimensión práctica del ser humano²⁵⁹. La vida activa representaba, por tanto, la búsqueda de la adquisición de la

²⁵³ En el año 1515 (a sus 25 años) ingresa en el Colegio de Teología de San Clemente de Bolonia. En Bolonia tendrá buenas relaciones con Diego de Arteaga (rector del Colegio de Teología), además de que tendrá como profesor al célebre aristotélico Pietro Pomponazzi, del cual recibirá un influjo determinante, haciendo de Ginés de Sepúlveda uno de los más valorados traductores de Aristóteles de su tiempo. En 1523 Ginés de Sepúlveda abandona el Colegio de San Clemente, y pasa a ejercer como profesor de Filosofía moral en Roma (Sepúlveda; 2012: IX-XII).

²⁵⁴ Para Juan Ginés de Sepúlveda la vida preferible por ser más perfecta era la contemplativa, que se definía como la búsqueda de la verdad. Al mismo tiempo, la vida activa era reconocida como imperfecta pero necesaria, puesto que era el pilar sobre el que se sostenía el mantenimiento de las sociedades (Sepúlveda; 2012: LV). De este modo queda manifiesta la influencia de Aristóteles y de Cicerón, o del ideal del sabio contemplativo y del sabio práctico (Castilla; 2010: 86).

²⁵⁵ “(...) el argumento de la excepcionalidad y grandeza hispanas ya había sido utilizado por Sepúlveda en varias ocasiones. De hecho, formaba parte de una tradición que procedía de la Edad Media, pero de la que eran partícipes sobre todo los españoles que, por haber trabajado o haberse formado en Italia, conocían el orgullo de los humanistas italianos por el esplendor de su pasado y la ignorancia o el desprecio que, de Petrarca y Boccaccio a Guicciardini pasando por Bruno y Valla, muestran hacia los reinos hispanos.” (Castilla; 2010: 96).

²⁵⁶ “(...) las referencias a Aristóteles aparecen en el *Demócrates* constantemente unidas a los textos bíblicos, y a ello añade Sepúlveda numerosas citas de San Agustín y otros autores cristianos, en parte obligado por la necesidad de salvar los argumentos de Leopoldo y, en parte, por la propia dinámica de su discurso, empeñado en mostrar la coincidencia entre la *filosofía* cristiana y la aristotélica.” (Sepúlveda; 2012: LXIV).

²⁵⁷ “(...) Sepúlveda da la sensación de haber condensado en la dedicatoria varias referencias a lo dicho por Vitoria en su reelección *Sobre los indios*, aunque sin citarlo expresamente. Así, sus primeras líneas no pueden evitar recordar el inicio de la *De indis*, siguiendo a continuación una especie de oposición al <<yo nada he visto escrito acerca de esta cuestión, ni he intervenido en deliberaciones ni reuniones sobre esta materia>> de Vitoria, que se culmina con la calificación de <<*publico negotio*>>, bastante lejano del <<asunto de teólogos>>, que era como Vitoria quiso entender las cosas de Indias.” (Castilla; 2010: 85-86).

²⁵⁸ “Lo que parece dejar sentado Sepúlveda es que es a Aristóteles, Cicerón y la ley natural a quien hay que encomendarse para tratar esos temas <*los de las Indias*> y no a una teología que poco tiene que decir allí donde no ha llegado el mensaje evangélico.” (Castilla 2010: 86).

²⁵⁹ Sepúlveda; 2012: LXIII.

virtud por medio del ejercicio de la razón, y esto no se encontraba sólo en poder de los cristianos, sino que era algo asumible por cualquier hombre siempre que siguiera los Mandamientos bíblicos o las palabras de Aristóteles²⁶⁰. Ello desvinculaba al hombre virtuoso del hombre cristiano, al menos apodícticamente, asumiendo que cualquier hombre que pudiera ser reconocido por la excelencia en “los valores mundanos” podía adquirir la condición de virtuoso²⁶¹.

Si la búsqueda del saber y la verdad es lo fundamental en lo que se refiere a la vida contemplativa, en relación con la vida activa lo principal es el contenido material de lo que se entiende por “contribución a la sociedad”. Estas contribuciones no sólo determinan la suerte de individuos particulares, sino que señalan el carácter moral de los gobernantes. Las actuaciones en las que consiste la contribución máxima a la sociedad son, por tanto, las mismas que marcarán la caracterización del monarca como benefactor de su pueblo, a saber, el sacrificio, el buen gobierno, el ingenio en el desarrollo de las costumbres²⁶², etc. Para Sepúlveda, esta serie de acciones son propias de hombres magnánimos, virtud básica y principal en el ámbito de la vida activa²⁶³, y su búsqueda equivale a la búsqueda del reconocimiento público de la virtud, el cual otorga gloria y fama al individuo²⁶⁴. Por ello, una cuestión básica del pensamiento político-moral del cordobés consiste en la consideración de que el linaje superior de una sociedad no lo es por el lugar o las condiciones de su nacimiento, sino que siempre es una cuestión de

²⁶⁰ Sepúlveda; 2012: LXVII, en referencia a: “(...) en verdad a mi juicio habéis sabida y prudentemente disputado muchas cosas de la natura de las virtudes, de la conexión y diferencia de ellas, del sumo bien, de la autoridad de los filósofos y de la ventaja que a los otros tiene Aristóteles y de la conformidad de los peripatéticos con los cristianos en la doctrina de las virtudes y costumbres.” (Sepúlveda; 2012: 84).

²⁶¹ “El hombre virtuoso debe desenvolverse en el mundo, y es a través del éxito en los valores mundanos como debe ser reconocido.” (Sepúlveda; 2012: LXVII).

²⁶² “(...) Sepúlveda une la gloria individual con la función pública, y afirma que la misma está al alcance de quienes más sirven a la sociedad: los que entregan su vida a las armas, aquellos que desempeñan tareas de gobierno y, por supuesto, los filósofos que usan su ingenio para desarrollar la <<doctrina de las costumbres>>.” (Sepúlveda; 2012: LXVII), en relación con: Sepúlveda; 2012: 88.

²⁶³ “Todos ellos tienen por virtudes fundamentales la fortaleza y la magnanimidad, y Sepúlveda se apresura a mostrar cómo estas virtudes no sólo no están en contradicción con los preceptos cristianos, sino que permiten llevar con tranquilidad de ánimo el tipo de vida propio de un caballero.” (Sepúlveda; 2012: LXVII).

²⁶⁴ “La búsqueda de gloria y fama, que no son otra cosa que el reconocimiento público de la virtud, es algo que agrada a todos los seres humanos, pero que sólo alcanzan en su grado máximo los magnánimos” (Sepúlveda; 2012: LXVIII) en referencia a: “Así que San Agustín (...) , que determina el amor de la alabanza ser pecado, él mismo dice en otra parte que <<es cruel asimismo quien confiando en su buena conciencia menosprecia su fama>>, es a saber, que no se le da nada que digan mal de él o le tengan por malo. Porque, codiciar la gloria conforme a razón, ¿qué es sino amar y honrar la virtud?” (Sepúlveda; 2012: 170).

mérito²⁶⁵. El magnánimo lo es, por tanto, por sus propias acciones; luego quien consigue fama en la sociedad la consigue porque ha hecho algo por ella, es decir, por un servicio hecho al prójimo y, por ende a Dios.

Tal como describe Francisco Castilla Urbano en el estudio preliminar al *Demócrates primus* que se viene citando, la compatibilidad entre la sabiduría clásica y el cristianismo no se antoja sencilla precisamente por el conflicto entre la fama y la gloria, y la humildad cristiana, por lo que Sepúlveda dedica un gran esfuerzo con el fin de salvar esta dificultad. La solución que propone es la subordinación de cualquier valor no cristiano o bien al servicio de Dios²⁶⁶, o bien a las virtudes cristianas, empuñando el argumento de la unidad de las virtudes. De nuevo se manifiesta aquí una notable influencia aristotélica acerca del concepto de virtud, lugar en el que Sepúlveda escribe que el hecho de que las virtudes no se encuentren aisladas unas de otras, es decir, el hecho de que formen un entramado compacto implica que la eliminación de una conlleva la eliminación de todas las demás; así, el que no es justo no puede ser magnánimo, y el que es magnánimo debe ser también justo y prudente²⁶⁷. Este argumento encierra, asimismo, que las virtudes teologales tampoco puedan ser concebidas despegadas de las virtudes morales clásicas, razón por la cual el magnánimo no gozará sólo de las virtudes morales, sino que también seguirá las teologales.

En estos momentos de la exposición parece que Sepúlveda fue un claro defensor de la superioridad cultural de los españoles con respecto de los indios, y que fue también defensor de la idea de que esa superioridad cultural avalaba una guerra justa contra los

²⁶⁵ “Éstos lo son por sus propios méritos, nunca por su linaje o riquezas.” (Sepúlveda; 2012: LXVIII) en referencia a: (Sepúlveda; 2012: 103).

²⁶⁶ “Para unir sin tacha la virtud con el servicio a Dios, Sepúlveda debe hacer uso de una concepción de la virtud en la que conviven dos nociones diferentes: por una parte, las virtudes clásicas, en las que la gloria y la fama tienen su lugar; por otra, las virtudes cristianas, que Sepúlveda nunca puede desechar y a las que subordina cualquier otro valor.” (Sepúlveda; 2012: LXVII).

²⁶⁷ “Como las virtudes no están aisladas, sino que <<son entre sí de tal manera trabadas y acompañadas que, quitando la una, es necesario que todas se quiten>> (...).” (Sepúlveda; 2012: LXVIII) en referencia a: “Sentencia común es, así de los filósofos como de los cristianos, que todas las virtudes son entre sí de tal manera trabadas y acompañadas que, quitando la una, es necesario que todas se quiten. Y este parecer de los antiguos filósofos confirmaron y aprobaron principalmente San Jerónimo y San Agustín, príncipes de los teólogos, de los cuales las palabras de uno (...) <<Todas las virtudes están encadenadas entre sí de tal manera que quien carece de una carece de todas>> (...).” (Sepúlveda; 2012: 66) & “(...) muy errado vas y mil leguas, como dicen, fuera de camino, si piensas que la cristiana filosofía desecha de sí estas virtudes, o que los cristianos son diferentes de los peripatéticos en las definiciones y determinaciones de ellas (...).” (Sepúlveda; 2012: 82).

que se resistían²⁶⁸. En general, la supuesta superioridad cultural de la que habla Sepúlveda no depende, como se ha visto, del lugar y condiciones del nacimiento de los españoles sino de su educación moral (por estar en relación con la magnanimidad y, en consecuencia, con la adquisición de las demás virtudes morales), como la que los separa de la condición natural (*ab initio*) de los indios. La cuestión que se debe discernir ahora, y que servirá en secciones posteriores de este texto para encaminar la conclusión de la tesis que aquí se presenta, es si esa superioridad cultural que defendió Sepúlveda lo era en un sentido crónico o temporal. Para ello, hay que revisar cuáles son las condiciones de posibilidad y necesarias de la guerra justa desde el punto de vista del cordobés, atendiendo que, a este respecto, deben diferenciarse dos momentos clave. El primero de ellos es la caracterización general de la guerra justa hecha por el autor en el texto del *Demócrates primus* (redactado en el contexto de la guerra contra los turcos, como lo fue también la *Exhortación al emperador Carlos V para que haga la guerra a los turcos*); el segundo momento, es la aplicación de la guerra a los indios concretamente, que fue, como ya se ha descrito según lo dicho por Las Casas, un caso muy distinto, ya que dibujaba una tensión evidente y profunda entre la concepción del otro-enemigo (los turcos) y el otro-no enemigo (los indios).

Sobre la guerra justa Sepúlveda plantea, tal como describe Santiago Martínez Castilla²⁶⁹, dos exigencias y cuatro condiciones previas²⁷⁰. Estos seis elementos pueden, a su vez, clasificarse en función de si determinan un aspecto material de la guerra justa, o si, por el contrario, se refieren a un aspecto formal. En este sentido, en cuanto a las condiciones materiales de la guerra justa, podría referirse en relación con lo expuesto por Sepúlveda toda condición o exigencia sobre la idea de la reparación. Son, por tanto, condiciones materiales de la guerra justa el reparar una injusticia, el recuperar algo arrebatado injustamente, el castigar una falta, o cualquier injuria o alteración cometida sin razón contra el derecho o propiedad de alguien²⁷¹. Estas condiciones materiales

²⁶⁸ Por ahora se va a asumir la interpretación tradicional de la obra de Sepúlveda, clasificándolo como defensor, al menos aparente, de la tesis de la inferioridad cultural de los indios. En su debido momento, a tenor del análisis realizado por Ángel Losada del *Demócrates alter*, se planteará una duda razonable a esta defensa del indio como natural e irremediabilmente inferior al español que se atribuye al autor cordobés.

²⁶⁹ En un artículo: Martínez Castilla, S. (2006) “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América”, en *Pensamiento y Cultura*, vol. 9, num. 1.

²⁷⁰ Martínez; 2006: 123.

²⁷¹ “Una guerra <justa> (...) tiene siempre un sentido correctivo. Se utiliza para castigar una acción injustificada, una injuria y, en definitiva, para restaurar lo que ha sido alterado sin razón.” (Sepúlveda; 2012: XLVIII).

determinan, a su vez, que una guerra que merezca ser calificada de “justa” reviste inevitablemente un sentido moral, es decir, que el sentido correctivo de la guerra justa apunta a una cuestión de resarcimiento en la vida práctica en tanto que culpa y castiga la actuación de otro²⁷², siendo esta búsqueda de un otro culpable lo que da sentido a la guerra. Por tanto, en síntesis, podría decirse que las condiciones materiales para la guerra justa son las motivaciones concretas proyectadas en las diferencias que uno tiene en relación con el otro, y que establecen una dicotomía entre la injusticia y la paz, una paz que sólo puede ser reestablecida con el uso de las armas. Así como estas condiciones materiales sirven para discernir los casos en los que sí es legítima y justa la guerra, a su vez sirven para excluir también de esa justicia algún conjunto de casos, una exclusión que, como cabía esperar visto que la moralidad es lo que fundamenta la legitimidad de la guerra, se establece en función de la intención de los agentes:

“(…) quedarán excluidos de la práctica de la guerra justa no pocos casos. Uno de ellos es el ya citado de la guerra que sólo busca la codicia o el mando; otro es el de los mercenarios; un tercero, el de aquellos que se rebelan contra su monarca.” (Sepúlveda; 2012: XLIX)

Por lo que respecta a las condiciones formales de la guerra justa, estas consisten, no en la motivación concreta que impulsa en el punto de partida una guerra, sino que consisten en el modo de declararla y de llevarla a cabo. Sepúlveda establece que es sólo la autoridad legítima (que en caso de España será el rey Carlos V) la que tiene competencia y potestad jurídica y naturalmente vinculante para declarar una guerra de tales condiciones. La rectitud en la declaración y el desarrollo depende de la dirección del fin por la que se declara la guerra (fin este que debe ser la paz), y de si ésta se lleva a cabo de un modo cristiano. Por tanto, las condiciones materiales y formales para la guerra justa se articulan en torno a sus causas concretas, a la autoridad legítima que la declara, a la buena intención de esa autoridad legítima y al recto desarrollo de la guerra, cuestiones estas que determinan los elementos de condición de posibilidad de la guerra, *ius ad*

²⁷² “Hay, por lo tanto, en la doctrina de la guerra justa un trasfondo de sospecha y atribución de culpabilidad al otro, en el que se quiere reprender, citando a San Agustín, <<la codicia de hacer daño, la crueldad en tomar la venganza, el ánimo sin piedad, la fiereza en rebelarse, el deseo de señorear (...)>> (...).” (Sepúlveda; 2012: XLVIII).

bellum, y los rectores de la guerra, *ius in bello*, propios de la línea tradicional de la doctrina sobre la guerra justa²⁷³.

Por lo que respecta a la legitimidad y competencia de la autoridad para declarar la guerra, Sepúlveda señala algunos matices y establece algunas relaciones de necesidad que justifican la idoneidad de dicha autoridad. En la autoridad con competencia para declarar guerras se juntan al menos dos tipos de elementos: elementos propios del derecho positivo, y elementos propios del derecho natural y del derecho divino. Desde un punto de vista jurídico, el autor distingue autoridades competentes para declarar la guerra en función de la entidad políticamente constituida que presiden y gobiernan, es decir, separa la autoridad propia de las repúblicas²⁷⁴ y la autoridad propia de las monarquías con arreglo a la naturaleza de cada régimen:

“Pero estas leyes y mandamientos son convenientes principalmente para las ciudades que tienen leyes por sí y se gobiernan por el consejo del pueblo o de los nobles, mas en la república donde hay rey o príncipe, el bueno y prudente ciudadano siempre seguirá la autoridad del príncipe contra los bulliciosos pueblos, y contra los ciudadanos potentes y revoltosos.” (Sepúlveda; 2012: 56)

La convicción de republicanismo que reviste la filosofía española del siglo XVI en general, y la de Sepúlveda en particular, muestra que en esta dimensión jurídica de la constitución de la autoridad legítima lo que entra en juego no es ni la moralidad del agente, ni la voluntad de Dios, sino la materialidad de la ley y su aplicación al estado, o en otras palabras, la autoridad legítima es aquella que las leyes estipulan que lo es, siendo esto lo que diferencia cuál es la autoridad competente en un régimen cuyas leyes hacen recaer el gobierno del estado en el pueblo o en un consejo de nobles, o las que hacen recaer el gobierno en el rey o el príncipe. Esta autoridad que confiere la ley positiva (la constitución jurídica y política de un estado) se une, por medio de la intención, a lo que

²⁷³ “Las causas de la guerra, la autoridad que la declara y la buena intención que la guían tienen que ver con el inicio de la guerra, lo que se conoce como derecho a la guerra (*ius ad bellum*); cuando se dan estos elementos, el recto desarrollo de la guerra forma parte del derecho de guerra (*ius in bello*).” (Castilla; 2010: 89)

²⁷⁴ Cabe destacar aquí que el sentido en que los autores van a estar usando el concepto de “república” en relación con España no corresponde con una forma de organización del gobierno, sino que con ideología acerca del uso del poder por parte de las instituciones. La concepción de república, por tanto, es relativa al original romano *res publica*, cosa pública o cosa del pueblo. En este sentido no es incompatible con la presencia de una monarquía como forma de gobierno y como régimen.

es determinado por el derecho divino y natural, estadio del proceso en el que Sepúlveda sostiene lo que sigue:

“Mas el príncipe, el cual yo querría que no menos aventajado fuese entre los otros en la virtud que en la honra y dignidad, primeramente trabajará de mantener a sus súbditos en igual justicia conforme a la religión y leyes civiles. Después Cristo castigará a los hombres escandalosos y perversos, porque el estado de la república no padezca daño, pues donde se endereza la doctrina civil y lo que tiene como por blanco, es a la salud de la ciudad o reino y a la honra y provecho de ella. Allende de esto, si los enemigos quisieren hacer o hicieren alguna fuerza contra su ciudad procurará por todas vías de impedirla sin armas. Pero si ellos no se atentaren por respeto de la virtud ni se retuvieren de hacer mal por justos requerimientos, los cuales se contenían en el derecho feacial de los romanos, tomando a Dios por autor y siguiendo la natura por capitana, juntará gente de guerra y con armas defenderá la libertad y el público bien de los suyos (...).” (Sepúlveda; 2012: 49)

En este fragmento se muestran las cuestiones más relevantes sobre cómo concibe la autoridad legítima el cordobés, principalmente en un régimen como el español. Sepúlveda escribe, en primer lugar, que el príncipe debería ser un individuo de gran cualidad moral (“no menos aventajado entre los otros en la virtud que en la honra y dignidad”), una virtud que se asemeja en su contenido a la magnanimidad, esto es, al trabajo que el buen príncipe hace por su pueblo reconocido, incluso, con el mérito de poner en riesgo su propia vida²⁷⁵. Por esta vía hay una vinculación, no sólo del deber de gobernar con la posesión y ejercicio de las virtudes principales, sino que, partiendo de que la convicción y defensa de que las virtudes pertenecen a un mismo cuerpo de hábitos que no permite separar unas de otras, resultaría que la magnanimidad atribuible al príncipe implica la atribución también de las virtudes teologales y del resto de virtudes morales. Así, el fragmento muestra que el príncipe sabrá indicar cada uno de los casos con los que ha de tratar, sin fallar al tiempo de ir descartando de manera justa y prudente cada uno de los escenarios hasta llegar a la inevitable guerra justa (primero “procurará por todas vías de impedirla sin armas”, y sólo si el enemigo resiste e insiste será que “juntará gente de guerra y con armas defenderá la libertad y el público bien de los suyos”).

²⁷⁵ “Pues como el oficio del pastor es apacentar discretamente el ganado, y cuando hay necesidad ponerse a sí y a los perros contra los lobos y otras fieras que acechan o hacen daño al ganado, así el oficio del príncipe es no solamente procurar sosiego a sus reinos y mantener sus pueblos en virtud y justicia sin ofender a otros, mas también resistir por fuerza y armas, si de otra manera no se puede, a las ofensas que muchas veces tiantan hacer los malos hombres (...) Porque el que por cobardía no resiste con gente de guerra y todas sus fuerzas, aunque sea con peligro de su persona a los enemigos cuando vienen a hacer daño (...) este tal no hace el oficio de príncipe (...).” (Sepúlveda; 2012: 47-48)

El sentido moral de la guerra justa es, por tanto, evidente también en la reflexión acerca de la autoridad que la declara, dado que la guerra justa no se quiere por sí misma sino por la paz posterior, o en otras palabras, no es el interés del príncipe el que ha de mover al estado a la guerra, sino que el estado debe moverse a la guerra a pesar del interés del príncipe, y observar esto es lo que le hace de un ánimo extraordinario y capaz para gobernar. Por este motivo es por el que la concepción de base de Sepúlveda en torno a la figura del príncipe es la de benefactor, comparando al rey con el pastor que cuida a su rebaño y que arriesga su vida por él²⁷⁶. Sepúlveda está convencido de la buena intención y formación del príncipe, y la moralidad de su persona y de sus decisiones no está en cuestión en ningún momento, llegando incluso a disculpar sus posibles malas acciones a través de la creencia:

“(…) concibe al monarca como un benefactor de su pueblo al que protege de los lobos. Tan convencido está de su buena intención, que considera sus malas acciones como castigos divinos que sus súbditos deben sufrir pacientemente (…).” (Sepúlveda; 2012: L)

Es distinto, de entrada, el papel de los soldados en esa guerra justa, y en esto el autor establece una clara diferencia entre los dos tipos principales de actores que pueden participar en una guerra: los soldados y los mercenarios. Si la guerra justa pertenece al ámbito de la moralidad tanto en su materialidad como en su forma, entonces, cae de suyo que aquello que determina la justicia de la guerra recae en las intenciones de aquellos que la declaran y de aquellos que en ella participan. En este sentido, el soldado, que iba a la guerra dirigido y exhortado por el rey, no tenía por qué temer por su conciencia ni por su estatus de buen cristiano, puesto que la palabra del rey o del príncipe (o, en general, de la autoridad legítima cristianamente dispuesta) garantizaba la rectitud de sus actos en el campo de batalla. La guerra, cuando es justa, representa el más alto servicio a la comunidad política que un hombre puede realizar (pues en su conveniencia arriesga su vida), y por tanto, se presentaba como una actividad valiosa en lo relativo a la vida activa²⁷⁷. Por tanto, la conducta ideal del soldado es la de obediencia total a sus mandos, una realidad que Sepúlveda reconoce conflictiva al observar la baja calidad moral de esos soldados:

²⁷⁶ Sepúlveda; 2012: 47.

²⁷⁷ “(…) bajo la dirección de su monarca podía intervenir en la guerra sin temer por su conciencia de buen cristiano, pues la palabra de aquél le garantizaba que estaba contribuyendo al triunfo de la justicia; además, esa contribución le permitía aspirar a la fama, honor y gloria que constituyen el más alto galardón de un hombre en su *vita activa*, o lo que es lo mismo, a la mejora de su posición social.” (Sepúlveda; 2012: LIII).

“Pero por opinión ignorante del vulgo de los soldados ha venido a que se tenga comúnmente por alabanza de buen soldado, que los virtuosos y prudentes mucho de otra manera juzgan. Mas como cometer adulterio, matar hombres inocentes cuando hay oportunidad, despojar a los que poco pueden y los otros pecados de esta manera sean claramente contra la virtud y religión, y vemos que muchos soldados ningún detenimiento tienen en cometerlos (...).” (Sepúlveda; 2012: 174)

Y más adelante:

“Créolo, porque hay entre ellos muchos de poco saber y que han gastado el derecho juicio con tuertas costumbres y vanas opiniones. Pero ningún virtuoso, ningún prudente habría que no aprobase este virtuoso hecho, aunque el magnánimo, como muchas veces hemos dicho, haga de él lo que debe, que poco se cura de lo que digan los hombres y no tiene en nada el juicio de los que poco saben.” (Sepúlveda; 2012: 175)

Lo que señala aquí Sepúlveda es, de hecho, una observación, a saber: hay soldados que abusan de su posición y de su fuerza bélica, siendo violentos y crueles con sus enemigos de guerra. Estos soldados son rechazados por el autor tanto como lo son los mercenarios, puesto que ninguno de estos dos grupos pone una recta intención en su hacer, los unos porque han viciado su carácter moral con malas costumbres y saberes poco elaborados, los otros porque su actividad no pertenece al ámbito de la moralidad, sino que es una cuestión laboral alejada de la finalidad de la paz²⁷⁸. En definitiva, el papel de la moralidad en la guerra justa y en la actitud de sus participantes implica que, en lo que se refiere, no a quien la dirige, sino a quien la ejecuta, pueden darse dos alternativas: que quien la ejecuta siga el mandato de la autoridad legítima, y en este escenario no hay perjuicio para la conciencia al estar siguiéndose lo que marca la virtud y la decisión del príncipe; o que quien la realiza opte por seguir un interés propio (como, por ejemplo, los mercenarios) o se conduzca por el vicio y los malos hábitos (como, por ejemplo, el mal soldado). Es importante notar que la única vía correcta describe una relación de dependencia entre seguir la virtud del príncipe y el ejercicio de la vida activa por parte del soldado, dibujando así la idea de que la magnanimidad del príncipe se transmite a los buenos soldados a través de la obediencia y del ejemplo, lo que luego repercutirá en la posición social del soldado y, por ende, en la mejora de una parte de su naturaleza.

²⁷⁸ “Porque la guerra no se tiene por justa sino es hecha por autoridad de los príncipes o magistrados, o si no fuese movida por necesarias y honestísimas causas, como aquellas que arriba declaramos. Así que no sin grandísimo pecado pienso que hacen guerra los que contra cristianos reciben sueldo de príncipes extraños con quien no tienen compañía de guerra o alianza, especialmente cuando se duda, como muchas veces acaece, de la justicia de ella, porque los tales tan lejos están de tener fin a la paz haciendo guerra.” (Sepúlveda; 2012: 52).

Descrita la perspectiva intelectual general de Sepúlveda sobre la consideración de la guerra justa y a su dimensión moral, ahora conviene exponer el análisis acerca del estatus jurídico-social y de la naturaleza del indio y de cómo esta guerra justa puede aplicarse al encuentro con este tipo concreto de infieles. En general, el *Demócrates alter* recupera la discusión sobre las condiciones para la guerra justa en los mismos términos que lo hace el *Demócrates primus*, estableciendo en primer lugar las exigencias de una guerra justa, esta vez agrupadas en cuatro puntos clave:

“La guerra justa no sólo exige justas causas para emprenderse, sino legítima autoridad y recto ánimo en quien la haga, y recta manera de hacerla (...) no es lícito a cualquiera emprender la guerra (...) fuera del caso en que se trate de rechazar una injuria dentro de los límites de la moderada defensa, lo cual es lícito a todos por derecho natural (...)” (Sepúlveda; 1892: 9-10)

Ángel Losada escribe en su obra *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos*, que la obra del *Demócrates alter* se divide de manera clara en dos partes: una parte dedicada a las condiciones que se requieren para la guerra en general, y una segunda parte que versa sobre las razones particulares que llevan a la guerra contra los indios²⁷⁹. Losada separa las tareas de las dos principales obras de Sepúlveda sobre la cuestión indiana, y las clasifica siguiendo dos grandes problemas que la filosofía en España debía enfrentar: el conflicto acerca del Derecho de Gentes cuando se trataba de compatibilizar la religión y el oficio de la guerra, y la tensión que surgía del resultado de ese primer problema, cuando la guerra se proponía como recurso para la evangelización.

Con el fin de esbozar las líneas generales del problema jurídico que articulará la concepción de la guerra justa en el *Demócrates alter*, conviene a este texto recurrir a la interpretación de Losada sobre la postura de Sepúlveda que, de un modo general, se ha esbozado *supra*. Losada plantea que el modo de salvar el problema de la presunta incompatibilidad entre la guerra y la religión consiste en asumir que la guerra, aunque mala en sí y desastrosa, es una herramienta permitida por Dios cuando su utilidad es reestablecer el orden de la Ley natural que se ha visto perjudicado por las actuaciones de los hombres:

²⁷⁹ Losada; 1973: 213.

“La guerra está permitida por las Escrituras del Viejo Testamento y corroborada por el Nuevo y Padres de la Iglesia. El motivo no es arbitrario; no es otro que una clara coincidencia de tales preceptos y leyes evangélicas con la Ley natural, ya que todo cuanto se hace por Derecho natural se puede hacer también por Derecho divino y Ley evangélica.” (Losada; 1973: 188)

La guerra, por tanto, tiene un único objetivo que la hace justa y realizable: el restablecimiento de la paz social y del correcto funcionamiento de la sociedad, que Sepúlveda achaca a las concupiscencias y malas disposiciones de los hombres²⁸⁰. Esta compatibilidad de la guerra con el derecho divino y evangélico surge de una bifurcación descrita por Sepúlveda entre los “preceptos naturales escogidos por el Decálogo” (Losada; 1973: 185) y los “consejos evangélicos aptos sólo para los que aspiran a la perfección” (Losada; 1973: 185). Por tanto, Sepúlveda establece, con el fin de compatibilizar el uso de la guerra con la vida y responsabilidades cristianas, que una cosa es ser un hombre de bien y otra muy distinta es ser un hombre santo. La correlación que hay entre Derecho natural y Derecho divino justifica que la guerra justa, porque reestablece el orden natural, está al servicio de Dios y, por tanto, salva toda contradicción:

“Lejos de ser contraria a la Ley Divina una guerra justa, con ella se presta un servicio a Dios al prestárselo a la Naturaleza. Dios, como primera causa de toda Naturaleza, quiere que se respete el orden de vida impuesto por ésta, y nada hay más justo ni más natural que defender la vida y libertad propia y de los amigos (...).” (Losada; 1973: 185)

Esta relación entre el orden natural y el divino recuerda a lo dicho acerca de que Sepúlveda recupera para la moralidad el campo propiamente de la vida terrenal, lo que implica una asimilación entre la comunidad política y la acción humana con la Ley natural antes que con la Ley divina²⁸¹. De este modo Sepúlveda separa la vida religiosa de la vida humana común que, aunque común, en ella puede seguirse el camino de la virtud que permite el pleno desarrollo del ser humano tras la muerte²⁸². Para Sepúlveda el destino de

²⁸⁰ “Elemento esencial para la humana sociedad es la paz. Todos los crímenes y concupiscencias que la perturben perturbarán, por lo mismo, la vida social, que se ampara en el Derecho natural. La guerra no tendrá otra misión que defender a la sociedad de tales crímenes y concupiscencias (...).” (Losada; 1973: 188).

²⁸¹ “(...) distingue entre consejos evangélicos para quienes aspiran a la perfección y preceptos coincidentes con el Decálogo y Ley natural. Son estos últimos precisamente los pilares en que se mantiene el edificio de la vida social, y entre éstos, sobre todo, el principio básico de legítima defensa.” (Losada; 1973: 188).

²⁸² “Hay una felicidad perfecta y última, y fin de todos los bienes, la cual resulta de la clara visión y contemplación de Dios, y a la cual llamamos vida eterna. Hay otra imperfecta y deficiente, y es la única que pueden disfrutar los hombres en esta vida. Esta consiste en el uso de la virtud (...) y es el camino y como la escala para la felicidad perfecta.” (Sepúlveda; 1892: 9).

las personas depende de sus acciones, de su esfuerzo y de su virtud, y por eso todo aquello relativo a la garantía de la propia supervivencia es considerado legítimo siempre y sin excepción. Por tanto, la solución a la presunta incompatibilidad de la guerra y la religión católica depende, para Sepúlveda y tal como se ocupa de describir en su *Demócrates primus*, de la posible bifurcación entre los preceptos religiosos que se dirigen a aquellos que por su naturaleza sufren cristianamente las injusticias, y aquellos preceptos que, estando de acuerdo con el orden natural de la Ley natural, están también al servicio de Dios ya que preservan la vida social y la rectitud de su obra.

Sepúlveda amplía las cuatro causas principales para la guerra justa que ya había descrito en general en el primer diálogo de Demócrates matizándolas a las circunstancias propias del encuentro con los indios. En la obra del *Demócrates alter* hay cuatro condiciones para la guerra justa: la legítima autoridad declarante, la buena intención, el recto modo de realizarla y las causas para declararla. Como ya se han descrito a tenor del primer Demócrates las condiciones de la autoridad legítima y de la buena intención, el análisis sobre el *Demócrates alter* se centrará en las novedades que a tenor de las causas y de la ejecución pueden encontrarse. A este respecto hay algo que no debe perderse de vista al tiempo de analizar el *Demócrates alter* como una continuación doctrinal sobre la guerra justa del *Demócrates primus*²⁸³, esto es, que Ginés de Sepúlveda establezca que la condición que precipita una guerra justa es el cometimiento de crímenes y concupiscencias. Tal como se ha señalado unas líneas atrás, las novedades que incorpora este segundo diálogo consisten en la aplicación al encuentro con los indios de la doctrina general sobre la guerra justa. En la interpretación habitual de la obra del cordobés estas modificaciones se construirían sobre la tesis ya anunciada de la inferioridad cultural de los indios, una tesis que defiende que la barbaridad de los indios es una condición natural causada por sus crímenes y sus malas costumbres, por lo que se podría afirmar que la condición natural de servidumbre que Ginés de Sepúlveda atribuyó a los indios es, en consecuencia, una implicación lógica de los delitos que éstos cometían contra la Ley natural (y no contra la Ley divina directamente), y que los instituía como pueblos bárbaros. De este modo la ampliación que se ha anunciado de las causas que justifican una guerra consiste para el caso de los indios, en una presunta inferioridad cultural, en el deber cristiano de liberarlos de aquello que los hace culturalmente inferiores, esto es, sus

²⁸³ Ángel Losada escribe que el *Demócrates alter* es, de hecho, una continuación de la doctrina sepulvedana sobre la guerra justa. (Losada; 1973: 185).

costumbres depravadas, en el deber también cristiano de proteger a los inocentes que son presa de esas mismas costumbres, y en la obligación de facilitar la predicación del evangelio²⁸⁴.

La explicación de la primera de estas modificaciones concretas de las condiciones de la guerra aplicadas a los indios es enunciada por Sepúlveda del modo que sigue:

“Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza.” (Sepúlveda; 1892: 12)

El autor atribuye la falta de publicidad de esta causa justa para la guerra precisamente a la ambigüedad de los campos que, en la reflexión y aplicación del derecho, se cruzan. De este modo, este fragmento no puede comprenderse si no se lee a la luz del siguiente:

“(…) ese nombre de servidumbre significa para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos: para los primeros, la servidumbre es una cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y a veces del derecho civil, al paso que los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras.” (Sepúlveda; 1892: 12)

Con estos dos fragmentos la idea que Sepúlveda parece estar tratando de transmitir es que la condición que somete a los indios al imperio de los españoles en calidad de siervos tiene su base en la torpeza del entendimiento y en las malas costumbres. La interpretación literal de estos dos fragmentos puede llevar a considerar que el pensador español concibió la condición de servidumbre como una determinación natural de algunos individuos inamovible e inmutable, sobre todo si se asocia la definición con la “torpeza de entendimiento”. Sin embargo, la conjunción que el autor añade con las malas costumbres abre un nuevo marco interpretativo del fragmento que se apoya, de hecho, en otro fragmento de la misma obra situado hacia su final. Antes de introducir dicha

²⁸⁴ Castilla Urbano sintetiza en un breve fragmento las siguientes referencias del *Demócrates alter*. (Castilla; 2010: 89).

referencia merece la pena indicar la reflexión que Losada hace precisamente sobre esto, y que remite a una cuestión de traducción:

“Algunos intérpretes de tal razón creyeron que Sepúlveda, con este nombre de <<servidumbre natural>>, quería indicar que había pueblos a los que eran esenciales la torpeza de entendimiento y las costumbres inhumanas y bárbaras. No se tomaron la molestia de leer aquel pasaje del *Democrates* en que por servidumbre, en sentido filosófico, entiende <<tarditatem insitam ac mores inhumanos ac barbaros>> = <<cierta torpeza *introducida* y las costumbres inhumanas y bárbaras>>. La causa de la mala interpretación proviene de un mal entendido. Tradujeron la palabra <<insitam>> por <<natural = esencial>> y no por <<accidental>>; es decir, una torpeza metida dentro de la naturaleza de tales pueblos, aunque no procedente de ella, y que era debida al ambiente en que tales gentes nacían y se criaban.” (Losada; 1973: 218)

Efectivamente, por tanto, la servidumbre que Sepúlveda atribuye a los indios por bárbaros, si se sigue la matización hecha por Losada, lleva a considerar que esta servidumbre fue introducida por el hombre con un carácter temporal, algo que lo convertiría en una condición perfectamente superable. Esta interpretación no sólo se apoya sobre la separación que Sepúlveda hace en el *Demócrates primus* entre el ámbito jurídico y el filosófico, en la que defiende que hay un principio jurídico (positivo) y un principio natural que permiten la atribución de servidumbre, sino que, además, el autor reafirma su posición con las siguientes palabras:

“(…) y a los bárbaros tratarlos como ministros o servidores, pero de condición libre, con cierto imperio mixto y templado de heril y paternal, según su condición y según lo exijan los tiempos. Y cuando el tiempo mismo los vaya haciendo más humanos y florezca entre ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, se les deberá dar más libertad y tratarlos más dulcemente. Pero como esclavos no se los debe tratar nunca, a no ser a aquellos que por su maldad y perfidia, o por su crueldad y pertinacia en el modo de hacer la guerra, se hayan hecho dignos de tal pena y calamidad.” (Sepúlveda; 1892: 31)

La consideración del indio como un siervo de condición libre y nunca como un esclavo se sigue de la etimología de la misma palabra usada por el autor, “*servate*”, un término del derecho romano que, a ojos de Losada, Sepúlveda aplicó a su concepción de los indios. Losada escribe que el término “*servate*” era utilizado en referencia al “acto de conservar y librar de la matanza y muerte al enemigo vencido” (Losada; 1973: 225), uso este que podría sostener, a la luz de la siguiente referencia, una lectura claramente temporal de la servidumbre natural de los indios, invalidando así la lectura tradicional de

Sepúlveda como defensor de la superioridad cultural de los españoles, al menos en algún sentido:

“(…) a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y humanidad les conviene el dominio heril y por eso (…) no dudan en afirmar que hay algunas naciones a las cuales conviene el dominio heril (…) dos razones: o en que son siervos por naturaleza, como los que nacen en ciertas regiones y climas del mundo, o en que por la depravación de las costumbres o por otra causa, no pueden ser contenidos de otro modo dentro de los términos del deber. Una y otra causa concurren en estos bárbaros, todavía no bien pacificados.” (Sepúlveda; 1892: 30-31)

Es importante prestar atención al uso por parte del autor del adverbio “todavía” (*nondum*²⁸⁵), puesto que determina que el proceso, así como el imperio que los bárbaros merecen por ser bárbaros tiene, esencialmente, un carácter temporal. Así, la atribución de uno u otro tipo de imperio se sustenta para Sepúlveda en la no pacificación, y no en una condición ontológica del indio. Se puede observar que, para el cordobés, los indios pueden dividirse en dos grandes grupos: los que se rindieron y los que resistieron²⁸⁶. Tanto la rendición como la resistencia son para el autor resultado de su condición servil, lo cual implica una exigencia de someterlos a un imperio heril; sin embargo, es en función de la conducta que el imperio heril al que deben someterse tendrá un matiz algo más benevolente (es decir, mixto entre heril y paternal), o se mantendrá más rígido. La cuestión terminológica es filosófica y jurídicamente relevante e incluso encuentra apoyo textual casi literal en la obra. La servidumbre relativa al término latín “*servate*” surge del Derecho de gentes (es decir, de los efectos de una convención humana que persigue el servicio a la ley natural), y se compatibiliza con la doctrina cristiana de la guerra justa por la vía de la misericordia, o dicho de otro modo, el título de servidumbre sirvió, en el imaginario bélico cristiano, para salvar almas:

“Aunque sea, pues, justo y conforme a la naturaleza que cada cual use de su libertad natural, la razón, sin embargo, y la natural necesidad de los hombres, ha probado (…) que cuando se llega al trance de las armas, los vencidos en justa guerra queden siervos de los vencedores no solamente porque el que vence excede en alguna virtud al vencido (…) y porque es justo en derecho natural que lo imperfecto obedezca a lo perfecto, sino también

²⁸⁵ Al final de la cita dada: *nondum bene pacatis barbaris*. El término *nondum* incorpora la partícula de negación que en la traducción al español queda separada como “todavía no”.

²⁸⁶ “La diferencia que hay entre la causa de los rendidos y la de los que han sido domeñados por la fuerza, el mismo Dios la declaró (…) <<Cuando te acerques a expugnar una ciudad le ofrecerás primero la paz, y si la aceptare (…) todo el pueblo que haya en ella será salvado (…) si no quiere la alianza contigo y emprende hacerte guerra, la combatirás>>.” (Sepúlveda; 1892: 30).

para que con esta codicia prefieran los hombres salvar la vida a los vencidos (...) en vez de matarlos: por donde se ve que este género de servidumbre es necesario para la defensa y conservación de la sociedad humana.” (Sepúlveda; 1892: 29)

En suma, la doctrina de la guerra justa aplicada a los indios introduce en la reflexión tres grupos bien diferenciados de bárbaros: aquellos que al ser compelidos, sin mayor resistencia aceptaron el dominio español; aquellos que, en recta invocación de su derecho natural a defenderse, ofrecieron una justa resistencia a tal dominio; y finalmente aquellos que ofrecieron una resistencia cruel y depravada. En coherente aplicación del término “*servate*” descrito antes, aquellos indios que propiamente cabrán en la aplicación del título de servidumbre serán los que correspondan a los dos últimos grupos, es decir, a los que resistieron y terminaron por rendirse, y a los que resistieron y fueron vencidos.

Para Sepúlveda, todos estos grupos de indios comparten un mismo denominador que los iguala, y que bien podría entenderse como una cierta inferioridad cultural:

“Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los que apenas encontrarás vestigios de humanidad, que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia (...) tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras” (Sepúlveda; 1892: 17)

Como se observa, las características más básicas tras la cuestión de la torpeza de entendimiento y las costumbres depravadas son cuestiones relativas a la incultura, sin embargo, no parece, por lo dicho y por lo siguiente, que esta incultura sea planteada por el cordobés como una condición ontológica no superable, ya que la razón fundamental que justifica, desde esta pretendida inferioridad cultural de los indios, la guerra y esclavización de los indios es el sacarlos de esa situación de incultura²⁸⁷. La condición libre que se presupone para todos los indios sometidos, pacífica o bélicamente, al dominio de los españoles es una condición que se presenta claramente en potencia, cuyo bloqueo está causado no por lo que los individuos son particularmente, sino por lo que las instituciones que los rigen permiten. Este es un punto fundamental, pues Sepúlveda establece aquí dos líneas argumentales que clarifican lo que a primera vista parece una

²⁸⁷ “(...) a estos bárbaros contaminados con nefandas torpezas y con el impío culto de los dioses, no sólo es lícito someterlos a nuestra dominación para atraerlos a la salud espiritual (...) sino que se les puede castigar con guerra todavía más severa.” (Sepúlveda; 1892: 19)

contradicción o una cierta dificultad: ¿cómo puede ser compatible la obligación de los bárbaros de someterse al imperio de los españoles²⁸⁸ como siervos con el hecho de que los indios sometidos debieran ser considerados siervos de condición libre? La respuesta se encuentra en el siguiente fragmento:

“En aquellas naciones en que el latrocinio, el adulterio, la usura, el pecado nefando y los demás crímenes son tenidos por cosas torpísimas y están castigados por las leyes y por las costumbres, aunque algunos de sus ciudadanos caigan en estos delitos, no por eso se ha de decir que la nación entera no guarda la ley natural (...) Pero si hubiese una gente tan bárbara e inhumana que no contase entre las cosas torpes todos o algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase en sus leyes y en sus costumbres o impusiese penas levísimas a los más graves y especialmente a aquellos que la naturaleza detesta más, de esa nación se diría con toda justicia y propiedad que no observa la ley natural, y podrían con pleno derecho los cristianos, si rehusaba someterse a su imperio, destruirla (...).” (Sepúlveda; 1892: 21)

Por tanto, para Sepúlveda la barbaridad de los indios remitía a una cuestión comunitaria, esto es, en tanto que la comunidad reconocía la oficialidad de ciertos actos públicamente, ese reconocimiento instituyó esos actos como costumbres propias de la comunidad, permitiéndolas y promoviéndolas. Si por esas costumbres las instituciones debían ser penalizadas, entonces sus individuos, que con base en su ánimo servil se sometían mansamente a sus gobernantes, debían correr una suerte parecida. La visión del cordobés de este título es, por tanto, esencialmente colectivista, y no individualista, o dicho a la inversa, el indio (como individuos) es libre de ser considerado un esclavo o un siervo *sensu stricto*, y lo será sólo mientras mantenga una devoción voluntaria a los ritos que la virtud prohíbe.

Si es la conducta concreta de los indios en relación con aquellos que rigen sus ciudades y en relación con cómo reciben a los españoles lo que distingue el trato merecido por ellos, entonces merece la pena dar contenido a las conductas que, en abstracto, se han ido tratando como “costumbres depravadas” o “bárbaras”. Sepúlveda acusa a los indios principalmente de dos tipos de delitos: la idolatría y la costumbre de comer carne humana, la cual lleva adherida la tercera de las causas para la guerra contra los indios, que son los sacrificios humanos. El autor enuncia del siguiente modo esta segunda causa:

²⁸⁸“(...) están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso (...).” (Sepúlveda; 1892: 23)

“La segunda causa que has alegado es el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza, para que no sigan dando culto a los demonios en vez de dárselo a Dios, provocando con ello en altísimo grado la ira divina con estos monstruosos ritos y con la inmolación de víctimas humanas.” (Sepúlveda; 1892: 27)

La formulación de esta segunda causa esconde dentro de sí la formulación de la tercera, esto es, que hay un deber de salvar de la muerte a víctimas humanas de estos ritos que el autor califica de criminales. Siguiendo esta cuestión, y recuperando la distinción entre paganos, infieles, herejes y bárbaros, Sepúlveda establece una diferenciación clara entre la infidelidad, la infidelidad acompañada de crímenes contra la Ley natural, y el incumplimiento de la Ley natural con costumbres inhumanas pública y oficialmente reconocidas²⁸⁹. Como ya se ha dicho, esta diferencia no se aplica según Sepúlveda a individuos concretos (sobre indios concretos) sino que se aplica a la colectividad del estado o de la nación. Sobre esta cuestión se edifica la diferencia indicada, puesto que, para el cordobés, no es causa de guerra justa la infidelidad por sí misma, la cual incluso es compatible con la legitimidad natural de esos infieles para la autodefensa, sino que lo que justifica la guerra propiamente (en lo relativo a sus condiciones materiales) es el acompañamiento con incumplimiento de la Ley natural, incumplimiento que, en el caso concreto de los indios, se traduce, principalmente, en la idolatría y los sacrificios humanos. En consecuencia, la barbaridad de las costumbres que hacen de los indios culturalmente inferiores depende, no de su condición accidental de infieles, sino de la falta de virtud y de religión que está adherida al tipo de infieles que son. Esto significa, básicamente, que la barbaridad de las costumbres de los indios depende de la significativamente inferior educación moral que sufren por causa de estar alejados de la religión y la probidad, que han sido definidas como causas de la magnanimidad y la rectitud del ánimo que hace que los hombres entren en el colectivo de una humanidad bien dispuesta²⁹⁰.

²⁸⁹ Brunstetter interpreta esta idea de Sepúlveda de este modo, pues entiende que, en opinión de Sepúlveda, la infracción de la ley moral no se basa en la observación de la conducta de un individuo particular, si no de las costumbres e instituciones públicas de una nación (Brunstetter; 2010: 416). Además, la inobservancia de la ley natural convierte a los bárbaros indios en un tipo específico de infieles, distintos también a los paganos: “But the Indians are different because of their observed inability to grasp the natural law (...) he insists <Sepúlveda> that those who violate the natural law differ from ordinary pagans.” (Brunstetter; 2010: 417).

²⁹⁰ “Porque no nacen las causas de la guerra de la probidad de los hombres, ni de su piedad y religión, sino de sus crímenes y de las nefandas concupiscencias de que está llena la vida humana, y que continuamente la agitan.” (Sepúlveda; 1892: 7)

La última de las causas para hacerles una guerra justa a los indios es la obstaculización al derecho de los españoles de predicar el evangelio en aquellas tierras que poseían, que en este caso concreto, eran las Indias. El objetivo que plantea Sepúlveda no difiere en lo esencial de lo que sostuvo Las Casas, ni de lo que sostuvieron la mayoría de los pensadores que a este respecto se pronunciaron: los españoles tenían derecho a predicar el evangelio en las Indias. El cambio fundamental es el modo como unos y otros autores pensaron que esta predicación debía hacerse, o más aún, la diferencia radica en qué actuaciones consideró cada autor que eran legítimas. Las Casas (lectura que aquí se ha tomado como referencia de la parte pro-indigenista del conflicto) sostuvo que la negativa a la predicación debía promover que los predicadores se fueran del lugar o que, como mucho, insistieran pacíficamente en transmitir el mensaje de Cristo. La efectividad se basaba, por ende, en la repetición del mensaje hasta que la voluntad de los indios flaqueara y accediera a la aceptación de la fe. El punto de vista de Sepúlveda era algo más expeditivo, pues sostuvo que el derecho de predicación que tenían los españoles legitimaba, en caso de resistencia activa, una intervención bélica. Ahora bien, lo que el cordobés afirmaba que se podía conseguir con el uso de las armas no era la aceptación *de facto* de la religión cristiana²⁹¹, puesto que eso es un acto de la voluntad, sino que las armas contribuían al proceso de pacificación de los bárbaros. Así, la evangelización de las Indias para Sepúlveda consistía en dos fases distintas: una fase dedicada a la pacificación, que podía ser inmediata en el caso de los indios que, de entrada, aceptaran el imperio de los cristianos, o que podía ser forzosa, en los casos en los que la falta de educación moral (es decir, la falta de probidad) presentaba una gran y cruel resistencia al imperio español, así como en los casos en que esa misma falta de educación no permitía a los indios abandonar sus tradicionales ritos infieles; y una fase dedicada propiamente a la asimilación de infieles por medio de la predicación del evangelio. Estos dos procesos son para Sepúlveda complementarios, aunque no siempre es necesario que haya una fase de pacificación previa a la de evangelización. En ocasiones, la fase de evangelización es posible sin recurrir a las armas, no obstante, Sepúlveda sostiene que, ante una real imposibilidad para garantizar la seguridad de los predicadores, en primer lugar debe acudir la fuerza militar con el fin de convencer a los indios de que el evangelio sea, simplemente, escuchado. En resumen, la utilización de la fuerza no es para Sepúlveda algo necesario, sino que sólo es aplicable desde un punto de vista práctico, esto es, que la

²⁹¹ “(...) el creer, como enseña San Agustín, es cosa propia de la voluntad, la cual no puede ser forzada (...)” (Sepúlveda; 1892: 21)

subordinación forzosa supone un ahorro de tiempo y un aumento de la seguridad para completar el fin propuesto por los castellanos en las Indias.

2.3. Los argumentos de la Junta de Valladolid: las Apologías

Recuperando aquí lo que se ha indicado al inicio de este capítulo, en los años de 1550 y 1551 se convocó, en varias jornadas, una junta en la ciudad de Valladolid compuesta por un conjunto de teólogos, religiosos y jurisperitos de gran importancia para el reino de Carlos V. En esta junta se enfrentaron dos posturas que, de entrada, siempre parecieron opuestas: la de Bartolomé de Las Casas y la de Juan Ginés de Sepúlveda. Tal como la describe Losada en su edición de las *Apologías* de Sepúlveda y Las Casas, la junta de Valladolid fue un acontecimiento decisivo en la historia colonial española y en la historia de la humanidad²⁹², puesto que determinó el nacimiento del discurso de los derechos humanos a la luz de un nuevo tipo de encuentro, a saber, un encuentro con un otro que era distinto pero no opuesto, un otro que no pertenecía a la comunidad o a la familia cristiana europea, pero no por rechazo activo a ésta, sino más bien por desconocimiento. La lectura tradicional de los argumentos de la junta de Valladolid tiende a establecer un Sepúlveda de carácter belicoso que revestía un cierto odio o desprecio por la figura de los indios, así como tiende a construir una imagen del padre Las Casas como un benévolo reconocedor de la igualdad y la humanidad de estos. Sin embargo, como ya se ha ido apostillando a lo largo de las líneas que componen este texto, en estas secciones se trata de mostrar que el objetivo que ambos mantuvieron a lo largo de la discusión no divergía en su finalidad, sino en el medio o el modo mediante el cual debía llevarse a cabo. Así, Losada describió, en el estudio ya citado, la situación en la junta con las siguientes palabras:

“El *caso* no era nuevo, repetidamente se había dado en la historia anterior y se viene dando hasta nuestros días. *Lo nuevo, lo original* fue la convocatoria de la <<Junta>> con tal propósito. Bien podemos afirmar que por vez primera en la historia de la humanidad, una nación (España) y su Rey pusieron a discusión la justificación jurídica de una guerra que ambos estaban llevando a cabo, y que ello no fue mera palabrería sino que sus resultados fueron la promoción de toda una legislación posterior: la *Legislación de Indias* (ya iniciada antes de la Junta), que con razón es considerada como base del moderno Derecho Internacional.” (Losada; 1975: 12)

²⁹² Losada: 1975: 12.

Más allá de la retórica grandilocuente que Losada usó para describir este momento de la historia española, cabe apuntar una imprecisión histórica que, de hecho, el propio autor plantea diciendo que el hecho de que la junta de Valladolid fuera la primera junta llevada a cabo por el poder político e institucional español y, concretamente, que fuera la primera ordenada por la Corona, cuando, a la luz de lo descrito hasta aquí, es evidente que hubo otras anteriores (lo cual se demuestra con el hecho mismo de que la legislación de Indias no empezara en 1550) siendo una de las más relevantes, y que sí puede ser tomada como la primera con una importancia e influencia profunda desde una perspectiva jurídica y política, la convocada en Burgos en el año 1512.

Lo que sí tiene de verdaderamente original la Junta de Valladolid son dos cosas: que propulsó un enfrentamiento intelectual directo entre dos personajes históricos que se sirvieron de las mismas (o de casi las mismas) fuentes para hacer frente a la contienda, y que fue, de hecho, la junta que marcó el final de una profunda revisión de la conquista de América, tanto jurídica como políticamente. Por tanto, hay motivos claros que permiten deducir que la importancia histórica de la Junta de Valladolid reside más en ser la última junta sobre esto que en ser la primera. Otro de los motivos, el del enfrentamiento directo entre Las Casas y Sepúlveda, también goza de una importancia filosóficamente relevante, puesto que en él se trabajó con el asunto de la consideración ontológica y jurídica de los indios usando para ello la teoría de la esclavitud natural, una teoría que encuentra su base doctrinal en la filosofía de Aristóteles, concretamente en la *Política*, a la que recurrieron tanto fray Bartolomé como Sepúlveda, así como también otros autores españoles de la época que se reseñarán algo más adelante en este mismo trabajo.

La Junta de Valladolid no ha sido de fácil seguimiento en cuanto al cómo se desarrolló ni en cuanto a sus conclusiones, probablemente porque la base documental que se tiene del momento es dispersa y poco precisa. Parece que las dificultades para acceder a este tipo de documentos son una mezcla entre el desinterés por el estudio de este campo y la poca suerte que algunos de estos documentos han tenido para ser transmitidos y consultados, siendo el ejemplo más claro de esto la dificultad que tuvo la obra del *Demócrates alter* para ser publicada. Sin embargo, no es el *Demócrates alter* la única dificultad para el análisis de este capítulo de la historia, sino que, por ejemplo, tampoco se dispone de un acta oficial de la junta, ni de ningún otro documento que no pueda acusarse de sesgado hacia una u otra posición del debate. Se conserva con una cierta

facilidad de acceso un texto publicado por Las Casas, al parecer sin licencia, que recogía los argumentos que había cruzado con Sepúlveda²⁹³; sin embargo, la reacción de Sepúlveda demuestra que, en algunos puntos, pudo sufrir algo así como un sesgo ideológico²⁹⁴. No obstante, en el presente trabajo, el texto de Las Casas servirá para contrastar los argumentos que estos dos autores presentaron a través de sus obras y que, tal como Losada escribe, representan las ideas fundamentales de lo acaecido en la Junta de 1550 y 1551.

Estos textos se dividen, a su vez, en dos bloques en relación con lo que en cada momento fue preciso de analizar. Para Losada los argumentos de la Junta de Valladolid se pueden dividir en dos facetas: en una cuestión de derecho y en una cuestión de hecho²⁹⁵. En lo relativo a la cuestión de hecho Losada coloca la parte del debate que versó sobre si los indios efectivamente se encontraban en un estado de inferioridad y barbarie que justificara la guerra contra ellos, cuestión que pretendía encontrar una respuesta entre la *Historia general y natural de las Indias* escrita por Gonzalo Fernández de Oviedo, a la que recurrió Sepúlveda; y la *Apologética Historia*, escrita y defendida por Las Casas. Por lo que respecta a la cuestión de derecho, la pregunta que se busca responder es si la guerra contra los indios es, en sí misma, justa como medio para atraerlos a la religión cristiana. En esta faceta Losada ubica las obras de las *Apologías* de ambos autores, más la del *Demócrates alter* de Sepúlveda²⁹⁶.

²⁹³ *Fray Bartolomé de Las Casas, disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*, texto que se encuentra digitalizado en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

²⁹⁴ Losada explica en su obra *J. G. de Sepúlveda a través de su epistolario* esta cuestión. Señala que Las Casas escribió su texto sobre los argumentos de la junta de Valladolid en Sevilla en 1552, y que fue reeditado en Barcelona en 1646. Por su lado, y como respuesta a este texto, Sepúlveda escribiría el texto conocido como *Proposiciones Temerarias, Escandalosas y heréticas que notó el Doctor Juan Ginés de Sepúlveda en el libro de la Conquista de Las Indias que fray Bartolomé de las Casas hizo imprimir sin licencia en Sevilla año de 1552, cuyo título comienza: "Aquí se contiene una disputa o Controversia"*. (Losada; 1973: 208-209)

²⁹⁵ Losada; 1975: 14.

²⁹⁶ Como se ha justificado en la introducción de este trabajo, la elección en esta sección de enfrentar como núcleo fundamental del debate de la Junta de Valladolid las dos *Apologías* tiene su razón de ser en la naturaleza de la tesis que aquí se presenta. Los textos relativos a lo que Losada llama "cuestión de hecho" son obras de documentación de hechos históricos concretos, y la tesis que aquí se discute es de orden filosófico. Así, con el fin de no alargar de manera innecesaria la exposición del contexto histórico, el texto en adelante se centrará en la cuestión filosóficamente relevante que es la descrita en las *Apologías* y en el *Demócrates alter*, como también indica Losada en su edición de referencia (Losada; 1975: 15), además de que estas mismas obras no carecen, en lo esencial, de aquellas referencias históricas concretas que para la cuestión que aquí ocupa son relevantes.

Por lo que respecta concretamente a la estructura y análisis de los argumentos de la Junta de Valladolid, hay que señalar que las Apologías están divididas en cuatro argumentos. La *Apología* de Sepúlveda es una defensa de los argumentos expuestos en el *Demócrates alter* y que no pudo llegar a publicar por la influencia de Las Casas y de otros indigenistas que, al parecer, pudieron influir con una mayor incidencia en las decisiones de los Consejos y de la Universidad de Salamanca y la de Alcalá. Por tanto, en este texto Sepúlveda expuso de nuevo las cuatro razones por las cuales sostuvo y defendió que la evangelización por medio de la fuerza, siempre que ésta fuera necesaria, estaba debidamente legitimada por el derecho natural y de gentes. Por su parte, Las Casas expuso, en respuesta a los argumentos de Sepúlveda, una *Apología* constituida en dos partes: en la primera parte respondió de manera directa a los cuatro argumentos del cordobés; en la segunda parte argumentó en contra de los argumentos de autoridad que Sepúlveda había aducido en su texto.

La condición bárbara de los indios exige su sometimiento a los cristianos

El debate de Valladolid giró en torno a la consideración de la condición natural de los indios. Determinar tal condición fue fundamental para justificar qué actuaciones eran justas y legítimas en relación con la dominación de los indios y su eventual subordinación, separando esas actuaciones claramente en dos grupos, a saber, la dominación forzosa y la asimilación pacífica. En concreto, los argumentos sobre la atribución de una naturaleza bárbara para los indios se basaron en la presencia o no de malas costumbres, con lo que la concepción de tal condición puede fácilmente entenderse como temporal, y su superación como sujeta a la promoción de la educación moral (cristiana) de los indios. Ginés de Sepúlveda se apoya a este respecto en los datos recopilados por la *Historia General* de F de Oviedo²⁹⁷, apelando a lo siguiente:

“Esto se demuestra por la <<Historia General>> (lib. 3, c. 6) (F. de Oviedo) sobre ellos y aprobada por la autoridad del Consejo de Indias. <<Son llamados, pues, simplemente bárbaros -según Santo Tomás- los que están faltos de razón, o por causa del clima, por el cual se encuentran muchos atrofiados, o por alguna mala costumbre por la que los hombres se convierten casi en bestias.>>” (Sepúlveda; 1975: 61)

²⁹⁷ Concretamente, Sepúlveda hace saber que se centra en lo dicho en el capítulo sexto de libro tercero de dicha obra (Sepúlveda; 1975: 61).

En esta referencia Sepúlveda da tres razones por las que los individuos pueden caer bajo la condición de bárbaros: la falta de razón, el clima y las malas costumbres. De estas tres razones hay una que problematiza la defensa de una concepción temporal de la condición de barbarie, a saber, el clima. En efecto, una determinación basada en la consideración del clima en el que uno vive o bajo el que uno nace implicaría una cierta disposición de corte natural de esa condición de barbarie. No obstante, es necesario seguir con la lectura para llegar a la conclusión de esta causa: el clima es causa de barbarie en tanto que genera atrofias en muchos de los que en esos climas nacen. Siguiendo esta lectura podría defenderse que la cuestión del clima supone para Sepúlveda una condición que no determina una naturaleza (puesto que se refiere a muchos, y no a todos) y que podría referir a personas con malformaciones o discapacidades evidentes. En todo caso, la poca insistencia y repetición de esta consideración por parte del autor en su obra hace pensar que su uso es más una mera referencia a la doctrina aristotélica que una aplicación concreta a la situación de los indios. En todo caso, lo que sí sostiene con vehemencia es que la condición de barbarie, sea cual sea su causa, deriva en una legitimación del imperio de los cristianos sobre los indios, en tanto que éstos serían violadores de la Ley natural:

“(…) tales gentes, por Derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes, para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si *previa la admonición* rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla por las armas; (...) para reprimir los graves vicios de muchos pueblos (...)” (Sepúlveda; 1975: 61)

Aquí destaca el sentido moral que tiene la dominación de los indios por parte de los españoles para Sepúlveda, lo que de nuevo hace perder fuerza a la cuestión sobre el clima²⁹⁸. La subordinación de los indios tiene, según describe el autor, su base en las malas costumbres que dirigen la sociedad y las instituciones, y que además constituyen para sus colectivos un carácter moral vicioso. Tal como se ha dicho a tenor de la reflexión del *Demócrates alter*, aquí de nuevo vuelve a observarse que la dirección de la crítica de Sepúlveda no se dirige a los individuos en tanto que particulares, sino que se dirige al

²⁹⁸ La cuestión del clima como condicionante pierde fuerza por su falta de apoyo textual en términos generales. Tanto es así, que Las Casas, en su texto sobre la junta, escribe que el argumento que utiliza Sepúlveda para definir a los bárbaros se mueve en términos morales: “[...] bárbaros se entiende los que no viven conforme a la razón natural y tienen costumbres malas públicamente entre ellos aprobadas, ora esto les venga por falta de la religión donde los hombres se crían brutales, ora por malas costumbres y falta de buena doctrina y castigo [...] Pues ser estos hombres de poca capacidad y de pravas costumbres pruébase por dicho de casi todos los que de allá vienen [...]” (Las Casas; 2007: 68).

carácter moral de los colectivos, que se refleja en la mala conducta de las personas concretas que lo integran. Así, el primer argumento de Sepúlveda defendería la necesidad de una educación moral para eliminar un determinado carácter moral de los individuos que, en tanto que es el reflejo del carácter colectivo, introduce en la naturaleza humana del indio una condición inicial de barbarie.

Frente a esta argumentación se encuentra el parecer de fray Bartolomé, una postura que se sostiene sobre la propuesta de una clasificación de la condición de bárbaro que dice tomar directamente de la *Política* de Aristóteles²⁹⁹. Según Las Casas, para Aristóteles habría cuatro tipos de bárbaros o, como mínimo, habría planteado en su obra de la *Política* los elementos básicos que permiten dar esta clasificación partida en cuatro acepciones. La primera de estas cuatro clases de bárbaros es descrita por el dominico como “bárbaros en sentido impropio”, y son definidos del modo que sigue:

“*Primera clase de bárbaros.*— Es aquella en que se toma el término en sentido impropio y amplio y significa <<todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento, alejado de la humana razón ya por impulso de la ira o de la naturaleza>>. Ese tal, echadas a un lado la modestia, mansedumbre y moderación humanas, se hace duro, áspero, pendenciero, intolerable y cruel y se precipita hacia crímenes que sólo perpetrarían las bestias fieras habitantes de las selvas.” (Las Casas; 1975: 125)

Hay que destacar una cuestión determinante para el desarrollo de las argumentaciones de los contendientes, y es que Las Casas también está haciendo entrar en juego la idea de un condicionamiento moral de la condición de barbarie (aunque en esta primera definición los individuos sean bárbaros en sentido impropio), luego el desacuerdo no parece encontrarse en la defensa o no de la existencia de una condición natural de barbarie, sino en la aplicación de esa categoría. El dominico continúa citando a Aristóteles con el fin de caracterizar qué tipo de individuos son los que merecen la rúbrica de bárbaros en sentido impropio, y acaba por determinar que los bárbaros en este sentido pueden ser cualesquiera de cualquier civilización y en cualquier época. El bárbaro como hombre cruel y apartado de la mansedumbre y de la modestia corresponde con el hombre rudo y bruto, presente en cualquier comunidad, y del que Las Casas encuentra

²⁹⁹ “*En cuanto a lo primero, (a saber, que no merecen el calificativo de pueblos bárbaros), a propósito de lo cual en otro lugar más prolija y generalmente tratamos contra todos los que están infectados de tales errores en materia de infieles, sin embargo ahora como impugnación a la primera justificación que hace Sepúlveda de la guerra conviene recordar que, según Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y otros doctores (...) hay cuatro clases de bárbaros.*” (Las Casas; 1975: 125).

referencias en algunas obras de Aristóteles³⁰⁰, Boecio³⁰¹ y en las Sagradas Escrituras³⁰². Este sentido del bárbaro es también reconocido por Vitoria en su *Relección*³⁰³, y como recuerda en la *Apología* Las Casas, la barbarie en este sentido no es imputable sólo y como condición distintiva a los indios, sino que está presente en cualquier comunidad, pasada o presente:

“En este sentido pueden llamarse bárbaros los griegos y latinos y todos aquellos -por muy de acuerdo con instituciones políticas que vivan- que en la ferocidad de sus costumbres se asemejan a los escitas (...) Entre el número de estos bárbaros no faltan en realidad algunos de nuestros españoles; (...) A esta clase de bárbaros pertenecen los que, incitados por la ira, odio u otro impulso vehemente, olvidados de la razón y el decoro, defienden algo sediciosamente.” (Las Casas; 1975: 126)

Así, en definitiva, esta primera clase de bárbaros recogería a individuos tales como hombres maleducados, hombres iracundos, hombres entregados a los placeres... Es decir, bárbaro en sentido impropio es todo aquel que motivado por un impulso vehemente como la ira o el odio (o sea, por una pasión) actúa de un modo contrario a lo que dicta la razón, olvidándola o poniéndola en suspenso.

El segundo tipo de bárbaros que Las Casas expone en esta obra es el de los bárbaros *secundum quid*. Fray Bartolomé describió a estos bárbaros como aquellos individuos que “carecen de un idioma literario correspondiente a su idioma materno (...) y así no saben exponer en él lo que piensan” (Las Casas; 1975: 126). Este sentido de la condición de barbarie persigue el origen etimológico e histórico del término, que remite a la incompreensión de un idioma extranjero. En este sentido Las Casas sostiene que los romanos y los griegos se llamaban bárbaros mutuamente, no por condición de inferioridad de unos sobre otros, o por mala educación, sino simplemente por carencia de

³⁰⁰ “<<Así como el hombre siguiendo a la recta razón y a sus mejores dictados supera a todos los animales, así si se desvía de tal recta razón, del juicio y de las leyes, se convierte en el más impío, el peor y más inhumano de todos los animales.>>” (Las Casas; 1975: 125).

³⁰¹ “A éstos se refiere también a Boecio cuando llama a los palaciegos del Rey tirano Teodorico <<bárbaros>>, por su cruel e insaciable avaricia (...).” (Las Casas; 1975: 125)

³⁰² “También en la Sagrada Escritura se hace mención de tales bárbaros. Así, cuando el cruel y feroz tirano Nicanor quiso entablar batalla con Judas Macabeo en Samaria en el día del sábado, los judíos que junto a él estaban le dijeron: <<No obres tan feroz y bárbaramente>>, esto es: <<tan cruel e inhumanamente>>.” (Las Casas; 1975: 125).

³⁰³ Se recuerda aquí la referencia dada acerca de la discusión sobre el dominio de los indios en el capítulo anterior, donde se señalaba que Francisco de Vitoria entendía que la condición de barbarie no restaba derecho al dominio, puesto que era una condición dada por su escasa educación y que, de hecho, también estaba presente entre los españoles. Ver: Vitoria; 2011: 58.

correspondencia en el idioma³⁰⁴. Así, la segunda clase de bárbaros implicaba que los individuos eran bárbaros accidentalmente y no substancialmente o en sentido simple (“*simpliciter*”)³⁰⁵, y por tanto no se podía apelar a una inferioridad, a una maldad u a otro condicionante que legitimara una guerra o una imposición extranjera, pues todo de lo que carecían se podía aprender pacíficamente. La cuarta de las especies de bárbaro que el dominico plantea tiene una cierta relación con esta segunda clase, razón por la cual se ha optado por plantearla previamente a la tercera, que es filosóficamente la más relevante.

La cuarta de las especies no se puede atribuir a Aristóteles, ya que el estagirita jamás pudo plantearla en esos términos, siendo incluso él mismo miembro de esta especie de bárbaros. Esta clase de bárbaro es la de los hombres que nunca conocieron la religión cristiana, grupo que incluye a todo pueblo ajeno a la fe cristiana por desconocimiento independientemente de lo bien dispuesta que esté su sociedad, sus instituciones y sus leyes. Las Casas hace referencia a la sociedad romana como representante de este tipo de bárbaros, ya que, a pesar de lo evidente de su civilización en cuanto a organización institucional, derecho y virtudes políticas, manifestaban también un conjunto de costumbres y comportamiento nada aceptables por la religión, y que se debieron, a ojos del dominico, a su condición de extranjeros de la fe de Cristo³⁰⁶. De nuevo, es recurrente la apelación a la costumbre viciosa como causa de la condición de barbarie, así como el desconocimiento del cristianismo y de sus virtudes:

“Por lo tanto, los desprovistos de las virtudes cristianas, por mucho que sobresalgan en prudencia política, están abrumados de vicios y crímenes y en muchas cosas no obran conforme a la razón, por lo cual, no sin motivo, todos los que no adoran a Cristo o quienes ni de oídas siquiera conocieron sus palabras en verdad son bárbaros (...).” (Las Casas; 1975: 141).

³⁰⁴ “De estas palabras de San Crisóstomo se ve muy claro que puede ocurrir que algunos sean llamados bárbaros y sean sabios, cuerdos, prudentes y civilizados. Así los griegos en los primitivos siglos llamaban bárbaros a los romanos, y, a su vez, los romanos tanto a los griegos como a los demás pueblos del mundo los llamaban bárbaros.” (Las Casas; 1975: 127)

³⁰⁵ Las Casas; 1975: 127.

³⁰⁶ “Esto se puso de manifiesto en el pueblo romano, famoso y alabado en su época por sus virtudes políticas, por su prudencia y por el alto grado de su civilización, el cual quiso dictar leyes a su arbitrio a los demás pueblos de la tierra; ahora bien, este pueblo ¿a cuántos nefandos vicios y abominaciones no estuvo expuesto?, sobre todo en aquellos sus torpísimos juegos y abominables inmolaciones me refiero a los juegos circenses, a las representaciones teatrales y a los obscenísimos sacrificios a los dioses Príapo y Baco, en los que todas las ceremonias eran deshonestas, deformes y ajenas a la recta razón (...).” (Las Casas; 1975: 140).

Como se aprecia, la visión lascasiana de la barbarie en este cuarto sentido se adjudica en función de la presencia o inexistencia de hábitos moralmente correctos desde una perspectiva cristiana. Para esta especie el autor establece una diferencia en el trato merecido basada en el carácter moral de los individuos en función de si poseían esos hábitos rectos, si los poseyeron pero renunciaron a ellos, de si nunca los poseyeron y siempre se opusieron, o de si no los poseyeron porque desconocían su existencia (es decir, ni se opusieron ni, por ende, los injuriaron de ningún modo). En primer lugar, aquellos que jamás tuvieron intención de seguir la moral cristiana aun conociéndola y declarándose así enemigos de la Iglesia son, para Las Casas, como los turcos y los árabes:

“Los pueblos turcos y árabes tienen fama de regirse por instituciones políticas; ahora bien, ¿Cómo gozarán de buena fama si su gente se entrega desenfrenada a toda clase de licencia carnal, si está afeminada por el libertinaje a que está entregada, siendo entre estos pueblos el turco el dado a vicios tan impuros y horribles que ningún castigo parece suficientemente digno para ellos?” (Las Casas; 1975: 141)

De nuevo, la consideración moralmente negativa de los turcos y los árabes recae en su incapacidad para adquirir los hábitos que hacen del mero obrar un obrar recto, y, por tanto, su carácter moral se abandona a los placeres y pasiones alejándolos de merecer un trato agradable. Las Casas en este caso argumenta en una dirección que le permite justificar las ofensivas que el imperio español, como garante de la cristiandad, estaba teniendo contra el ejército turco en centro-Europa, estableciendo para el árabe en general y para el turco en particular el carácter de enemigo. Por su parte, los infieles que lo eran por desconocimiento no podían encontrarse en la misma categoría ni merecer el mismo trato que los turcos o los árabes, puesto que la diferencia reside en el conocimiento y la intención de oponerse violentamente, algo que los indios no hacían. Merece la pena la lectura del contraste que establece Las Casas en este fragmento:

“Contra estos bárbaros, que son enemigos de la Iglesia, ora precisamente ésta el día de viernes santo con estas palabras: <<Oremos por el Cristianísimo Emperador, para que Dios nuestro Señor le someta todas las bárbaras naciones para nuestra paz perpetua.>> Y a continuación: <<Que los pueblos bárbaros que confían en su ferocidad sean dominados por la diestra de tu poder.>> Ahora bien, la Iglesia no ora para que sean dominados aquellos pueblos bárbaros que no hacen daño al pueblo cristiano. Por estos otros bárbaros que no hacen daño a la Iglesia, ésta ora no para que sean dominados, sino <<para que Dios arranque la iniquidad de sus corazones, de manera que, abandonados sus ídolos, se conviertan al Dios vivo y verdadero.>>” (Las Casas; 1975: 142)

Con esta referencia, en definitiva, se asume, por parte del dominico, que la condición de infiel sólo cuando va acompañada de oposición violenta a la religión, y sólo cuando esta oposición violenta no es una reacción, sino que surge espontáneamente de la voluntad, legítima y justifica emprender batalla en contra. La infidelidad, lo cual es un denominador común a casi todos los teóricos relacionados con la contienda de Valladolid, no supone una causa justa de guerra ni de sometimiento.

Para finalizar el contrargumento esgrimido contra la primera de las tesis de Sepúlveda falta por examinar la tercera especie de bárbaros, a saber, los bárbaros “en sentido estricto”. Fray Bartolomé define a estos bárbaros como:

“(…) aquellos hombres que, por impío y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones. Estos no contraen matrimonio, conformándose con ritos; (...) no tienen ningún comercio humano (...) no está en uso entre ellos ninguno de los contratos del Derecho de gentes (...) viven disipados y desperdigados, habitando bosques y montes, contentándose sólo con sus mujeres, como hacen los animales no sólo mansos, sino también fieros.” (Las Casas; 1975: 127-128)

Las Casas propone para estos bárbaros en sentido estricto un conjunto de características que, en esencia, vuelven a vincularse con la pasionalidad y la capacidad de consolidación de hábitos proporcionados por la educación moral. Por ello, el dominico escribe que los bárbaros que lo son por los méritos de su condición inhumana, lo son por ser de mal instinto, por las malas condiciones de la región en la que viven, y por su conducta ajena a la posesión de la razón, luego, los bárbaros en sentido estricto son tales que no tienen posesión de su razón, motivo por el cual tampoco poseen la capacidad para adquirir hábitos a través de la educación moral, además de que su naturaleza está afectada por el clima en el que viven. Esta caracterización moral del bárbaro como un individuo sumido en la irracionalidad y el vicio tiene implicaciones en su modo de construir la vida social y política, y ello consiste en que viven desperdigados, sin leyes, sin instituciones, sin autoridades legítima y rectamente constituidas, sin comercio y, en definitiva, como animales “asalvajados”. La primera cuestión que se sigue de la caracterización lascasiana del bárbaro en sentido estricto es que este bárbaro existe; por tanto, que la discusión con Sepúlveda no se fundamentó en ningún momento en si existe una condición de bárbaros

respecto con la cual uno puede justificar el uso de la fuerza, sino que la discusión giró en torno a si los indios cumplían los requisitos propios de esta clase de bárbaros. Tampoco fue una discusión acerca de las acepciones posibles de la palabra “bárbaro”, puesto que la clasificación que Las Casas aportó no entró a ser profundamente considerada. Simplemente Sepúlveda entendió que los bárbaros en sentido aristotélico eran aquellos que el estagirita identificó con los siervos por naturaleza, y Las Casas interpretó que Aristóteles hablaba de, al menos, dos clases de bárbaros³⁰⁷, unos en el libro I de la *Política*, y otros en el libro III de la *Política*.

Hasta este momento, aunque su vinculación era muy evidente, la relación que se ha establecido entre la barbarie y la carencia de educación moral exigía ir un paso más allá de la letra, es decir, exigía deducir cómo era posible el paso entre la condición de barbarie y la falta de educación moral. En este punto este cálculo ya no es necesario, ya que Las Casas da el salto por sí sólo al identificar claramente la falta de buenas costumbres, la barbarie y, por último, la servidumbre natural con el siguiente grupo de bárbaros:

“Estos, en sentido simple y propio, son bárbaros (...) faltos de razón, de una moral conveniente al hombre y de aquellas cosas que entre todos los hombres han sido admitidas por costumbre. A éstos se refiere el Filósofo cuando dice de ellos que son siervos por naturaleza, pues carecen del principado natural y de instituciones públicas, ya que entre ellos no hay orden ninguno (...) entre estos tales nadie sobresale en prudencia de manera que sea digno de ser príncipe, ni domina en ellos tal habilidad y rectitud de juicio que quiera elegir para sí un príncipe que los mantenga dentro de la virtud con gobierno político (...)” (Las Casas; 1975: 128)

Estas características engloban las descritas por la referencia anterior, esto es, la falta de razón y de una moral adecuada a la vida del hombre (es decir, cristiana), lo cual puede traducirse en una incapacidad sistemática de prudencia y una falta absoluta de orden en la legislación y las instituciones públicas. Además, Las Casas explicita que entre estos bárbaros “no hay nadie que piense en buenas obras, fomenta la virtud o ponga freno a los vicios con el castigo” (Las Casas; 1975: 128), así como tampoco son dados a la

³⁰⁷ Las Casas interpretó el sentido de bárbaro que usaba Aristóteles en dos sentidos. No obstante, eso no fue impedimento para que el dominico incluyera dentro de cada uno de ellos dos más, completando así la clasificación presentada al principio y permitiéndose con ello presentar su clasificación de los bárbaros como una herencia aristotélica.

sociabilidad natural³⁰⁸. Para Las Casas, en definitiva, el bárbaro, dicho propiamente, es un hombre moralmente reprobable y naturalmente malvado, vicioso y dañino, y es esa tendencia la que los hace siervos por naturaleza:

“(…) al distar muchísimo de los demás hombres en la actividad del ingenio y las costumbres, son propensos a hacer daño a los demás hombres, son pendencieros, litigiosos, ávidos de guerra e inclinaciones a toda crueldad, como las fieras y aves de rapiña. Por lo cual no son libres por naturaleza; sólo lo son en cuanto que tienen patria, ya que otros no los dominan.” (Las Casas; 1975: 128)

Esta es, desde el punto de vista del presente análisis, el elemento fundamental de la definición de bárbaro que ofrece fray Bartolomé, a saber, la doble vertiente del concepto de libertad atribuible a los seres humanos. El dominico señala en este fragmento que hay una libertad natural propia de todo hombre, y una libertad adherida a la condición de “no dominado”. Las Casas utiliza, a tenor de esta doble acepción de la libertad, una referencia a Homero hecha por Aristóteles en la que hay un cierto tipo de individuos que por su naturaleza depravada, incivil y solitaria no pertenecen al colectivo de la humanidad³⁰⁹. Cierra el dominico esta presentación con otra referencia al texto aristotélico, concretamente al fragmento en el que el estagirita sostiene que tal clase de inhumanidad, maldad y poca razón es cuantitativamente irrelevante, es decir, que no puede darse el caso en que toda una nación o todo un colectivo (con aún más razón, todo un continente) esté constituido por individuos de este tipo³¹⁰:

“Esta clase de bárbaros, o mejor dicho de gentes fieras, son muy raros en cualquier parte del mundo y pocos en número si se les compara con el resto de la humanidad, conforme testifica Aristóteles, de la misma manera que los hombres dotados de heroica virtud, a los que llamamos héroes o semidioses, son muy raros.” (Las Casas; 1975: 128)

³⁰⁸ “Finalmente, al no cuidarse de llevar una vida sociable, su vida es muy semejante a la de los animales (…).” (Las Casas; 1975: 128).

³⁰⁹ “Contra éstos el Filósofo cita el reproche homérico a cierta persona calificada, por su naturaleza depravada, de incivil, solitaria, sin vecino y que lleva una vida tal que con nadie puede contraer o conservar amistad o tener convivencia. Este tal es llamado <<fuera de ley>> porque no obedece al imperio de ninguna ley, y criminal porque no puede atemperar sus actos al dictamen de la razón.” (Las Casas; 1975: 128)

³¹⁰ En este punto Las Casas recuerda su conclusión en *Del único modo de atraer a todos los hombres a la verdadera religión*, escribiendo en la *Apología* lo siguiente: “(…) que sería imposible que, en cualquier parte del mundo, se puedan encontrar toda una raza, nación o región o provincia necia o insensata, y que, como regla general, carezcan de la suficiente ciencia o habilidad natural para regirse o gobernarse a sí mismas. A esta última clase de bárbaros (los necios e insensatos, por regla general), estricta, simple y propiamente se aplica a lo que dice el Filósofo, a saber, que deben ser gobernados por los griegos, esto es, por personas dotadas de más razón que ellos, puesto que la naturaleza por la estupidez y fiereza de su ingenio, los hace siervos (…).” (Las Casas; 1975: 131)

Esta es la sentencia definitiva del argumento presentado en contra del parecer de Sepúlveda, y que evidencia que la tesis lascasiana de la libertad natural, universal, y radical para todos los hombres fue, finalmente, una verdad a medias. Efectivamente, Las Casas defendió que todos los hombres eran criaturas de Dios merecedores de un trato compasivo con arreglo a su natural libertad, sin embargo, con la defensa de este sentido de bárbaros cabe deducir que la realidad del pensamiento lascasiano tiene, sobre esto, dos alternativas de interpretación, a saber: o la clasificación y defensa del bárbaro en sentido simple y estricto no fue nada más que un recurso retórico usado por el religioso para defenderse de los argumentos del doctor Sepúlveda, o, por el contrario, la condición de libertad atribuida a los hombres dependió siempre, bajo el punto de vista del dominico, de una determinada concepción del ser humano, un ser humano que cupiera dentro de los límites aceptables para la virtud cristiana, lo cual implicaba la exclusión de aquellos individuos lo suficientemente “asalvajados”, es decir, la exclusión de un determinado conjunto de conductas que de ningún modo podrían defenderse desde una perspectiva cristiana. Lo sorprendente, en todo caso, es que, asumiendo como cierta esta segunda interpretación de la lectura de fray Bartolomé, las conductas denunciadas por Sepúlveda no hacían caer a los indios dentro de ese colectivo rechazable de hombres. De hecho, la inclusión de los indios dentro del colectivo de la humanidad vino dada por una construcción racial hecha por el dominico en la línea del mito del buen salvaje, y que dependió de la propia documentación de acontecimientos realizada por fray Bartolomé. Sobre esto el dominico escribe que la carencia de buenas costumbres no es propiamente aquello que elimina a un colectivo de formar parte de la humanidad, pues el error es condición de posibilidad de la educación moral³¹¹, y a menudo el ser humano nace y se educa en el error:

“No se opone a esto el que veamos que los hombres a menudo son de costumbres corrompidas y que conforme la sentencia de Salomón <<el número de los necios es infinito>> (...) Esto proviene de que los hombres, desde su tierna edad, se educan entre los bienes corporales y sensibles, los cuales dan lugar a la corrupción de costumbres (...)” (Las Casas; 1975: 131)

³¹¹ Como puede leerse en el texto del acta de la junta: “Los indios son de tan buen entendimiento y tan agudos de ingenio, de tanta capacidad y tan dóciles para cualquier ciencia moral [...]” (Las Casas; 2007: 113). Esto es: los indios no estaban, como colectivo, determinados a la barbarie en sentido estricto puesto que su disposición los hacía capaces de adquirir ciencia moral.

Este error puede solventarse cuando el individuo goza de una recta naturaleza racional, siendo que esa naturaleza racional es la demostración del vínculo entre Dios y su creación y que, por tanto, debe presentar la mayor perfección posible. Así el argumento de la imposibilidad de que todo el colectivo de los indios pudiera ser considerado como un colectivo esencialmente sumido en el vicio moral y en la inhumanidad es una verdad esencialmente teológica:

“(…) si se encontrase en los hombres generalizada la monstruosidad como el tener los ojos en lo alto de la frente, o la generalización de mudez o la sordera, se seguiría que la perfección del universo, que fue lo primero que Dios se propuso en la creación, según se ha dicho, fallaba en su parte más noble, al sufrir ésta la generalización del mal o del pecado natural o la monstruosidad, lo que no ocurre en las demás cosas.” (Las Casas; 1975: 131)

De este modo, Las Casas pudo justificar dos conclusiones fundamentales en cuando al contenido material del concepto de “bárbaro” y a la posible atribución de esta condición a los indios americanos, a saber: en primer lugar, que la barbarie (*simpliciter*) es una categoría moral que señala una condición natural anómala; la segunda, que esa condición natural anómala que señala la barbarie no puede atribuirse a todos los individuos de todos los pueblos bárbaros (no tan solo a la mayoría) puesto que eso sería tanto como predicar que Dios o erró en su tarea, o pero aún, que la hizo mal a sabiendas. En definitiva, la conclusión de Las Casas fue, con el pretendido apoyo de Aristóteles, que ni en general los indios podían considerarse como bárbaros *simpliciter* con justicia, ni todos los bárbaros en general podían ser llamados siervos por naturaleza con justicia³¹² (sino sólo los *simpliciter*). Por tanto, las únicas categorías que podían atribuirse a los indios, del mismo modo que a muchos colectivos humanos y, en concreto, en alguno de los sentidos a los propios españoles, son aquellas especies de bárbaros cuyo sentido es impropio y amplio, estos son, los maleducados, los que no tienen una lengua literaria, y los que no conocieron a Cristo, pero todo esto es temporal y superable.

³¹² “Por lo tanto, no todos los bárbaros carecen de razón ni son siervo por naturaleza o indignos de gobernarse a sí mismos. Luego algunos bárbaros justamente y por naturaleza tienen reinos y dignidades reales, jurisdicciones y leyes buenas y su régimen político es legítimo.” (Las Casas; 1975: 134)

Los bárbaros se encuentran en una situación de pecado contra la Ley natural

En segundo lugar, Sepúlveda argumenta en favor de la defensa de que los indios se encontraban en un estado de pecado contra la Ley natural, pues reconoce en sus conductas la comisión de delitos y crímenes contra ese derecho que no podían quedar sin respuesta por parte de la cristiandad. El autor cordobés presentó la situación de pecado contra la Ley natural en torno a dos cuestiones: materialmente ese pecado estaba adherido a la cuestión de la idolatría y todas las conductas y ritos que pudieran derivar de ella, cuestión para la cual acredita una serie de referencias bíblicas³¹³. Por otro lado, la cuestión de la comisión de delito contra la Ley natural no exige conocimiento, es decir, Sepúlveda defiende que no saber que algo es contrario a la Ley natural no exime del castigo a quien la infringe³¹⁴.

La imposibilidad de argüir la infidelidad como causa para hacer la guerra a los indios exigía la búsqueda de una razón alternativa en virtud de la cual se pudiera someter a los indios al imperio de los españoles que eran, como se ha repetido en varias ocasiones, los representantes de la cristiandad en las Indias y los encargados de expandirla. Esa incompatibilidad entre la mera infidelidad de los indios y la guerra justa inspira en Sepúlveda la siguiente idea: los cristianos no tenían derecho de conquista sobre los infieles en tanto que infieles, pero sí en tanto que idólatras³¹⁵. Un abundante conjunto de citas bíblicas avalaba la defensa de que la idolatría sí podía resultar causa de guerra justa, apoyándose en que, según esas referencias, ya había sucedido antaño³¹⁶. Para mostrar esto Sepúlveda apuntó, concretamente, la descripción que en el *Deuteronomio* se hace de los pueblos existentes antes de la revelación de la verdad de Dios, y que en su llegada fueron

³¹³ No es objeto de esta tesis analizar los pasajes bíblicos que puedan ser esgrimidos aquí. Estos pasajes se refieren a *Deuteronomio*, 9, 12 y 18, al *Levítico* 18 y 20, al Salmo 105, al *Libro de las Sabidurías*, 12, y al *Éxodo*, 32 (Sepúlveda; 1975: 61-62).

³¹⁴ “La ignorancia de tales pecados a nadie excusa, y por los mismos Dios destruyó a los pueblos pecadores que habitaban la Tierra Prometida, pues todos practicaban la idolatría y la mayor parte inmolaban víctimas humanas.” (Sepúlveda; 1975: 61-62).

³¹⁵ Sepúlveda; 1975: 63.

³¹⁶ Sepúlveda se apoya en los relatos bíblicos y en las leyes de Constantino para reforzar su postura de castigo a los idólatras. En el acta recogida por Las Casas se puede leer: “[...] muchas otras naciones fuera de la tierra de promisión eran idólatras, las cuales no fueron destruidas del pueblo de Israel, luego las de la tierra de promisión no fueron destruidas por idolatría, y por consiguiente la idolatría no es justa causa de guerra [...] por la misma razón se induciría a pensar que saltar por los caminos no es crimen digno de muerte, porque a muchos salteadores no se ha dado tal pena.” (Las Casas; 2007: 52-53). Y sobre las leyes de Constantino: “[...] tampoco digo yo que san Silvestre exhortase a Constantino a hacer guerra a los gentiles, sino a que quitase la idolatría por ley con pena de muerte y privación de bienes.” (Las Casas; 2007: 57).

destruidos por causa de sus ritos y de su adoración a los ídolos³¹⁷. En todo caso, las referencias aportadas por el cordobés tenían como objetivo justificar históricamente una conducta concreta: el sometimiento violento de aquellos pueblos que se resistieran pacíficamente al imperio de los españoles:

“Al recordar con tales testimonios que la idolatría, ya <<por sí>>, ya <<per accidens>>, a saber por los sacrificios de víctimas humanas, fue causa de justa guerra y exterminio, queda bien claro que la idolatría brinda por sí a los fieles causa bastante y justa para hacer la guerra a los idólatras (...) Lo que se comprueba también por testimonio y doctrina de Santo Tomás, quien habiendo escrito que los infieles pueden ser obligados por la guerra por los fieles no a que crean, sino a que no pongan impedimento a la fe con blasfemias (...) asegura después que en la idolatría se contiene una gran blasfemia (...)” (Sepúlveda; 1975: 62-63)

Como se muestra, la argumentación que acompaña la cuestión de la idolatría como causa de guerra justa contra los indios no pertenece al ámbito de la reflexión filosófica propiamente, sino que forma parte del ámbito de la religión. Sepúlveda llega a la convicción, que presenta como una verdad histórica, de que la idolatría contiene una causa que justifica el uso de las armas a través de argumentos de fe y autoridad, es decir, a través de la asunción de la verdad de lo dicho en las Sagradas Escrituras y en los textos de los padres, doctores y otros sabios de la Iglesia. Ahora bien, no faltan implicaciones en el ámbito de la ética y del derecho a tenor de esta conclusión del autor, puesto que puede deducirse que la tesis que se viene apuntando se apoya sobre dos pilares, que son: por un lado, que la idolatría y sus actos derivados constituyan causa de guerra justa esconde la convicción de que hay un umbral de mala educación moral que merece castigo, es decir, la idolatría y sus ritos son manifestaciones externas de la falta de educación moral (cristiana) de los indios; por otro lado, el parecer de Sepúlveda es que los cristianos, por autoridad pública y pontificia, tienen derecho a hacer guerra a los idólatras. Esta cuestión hace caer la reflexión en el conflicto de jurisprudencias entre el ámbito temporal y el ámbito religioso, en el cual se había establecido, siguiendo a Las Casas, que una cosa era

³¹⁷ “Y que Dios, no por un juicio oculto, sino precisamente por tal idolatría, destruyó a aquellas gentes nos lo confirma la Sagrada Escritura claramente con estas palabras: <<No digas cuando Dios los destruya a tu vista: *Por mi justicia me introdujo Dios para que tomase posesión de esta tierra*, ya que esas naciones han sido destruidas por su impiedad>> (...) Y explica así la Escritura las impiedades por las cuales fueron destruidas aquellas gentes: <<Cuando antes en la tierra que Dios tu Señor te dará, cuida de no imitar las abominaciones de aquellas gentes y no se halle en ti quien sacrifique a su hijo o hija por medio del fuego, quien consulte adivinos, preste atención a sueños o augurios, no haya maléficis, encantadores, consultadores de magos o de quienes prevén al porvenir, ni quien pregunte a los muertos la verdad; pues todo esto lo abomina Dios, y por tales crímenes los destruirá a tu entrada>> (...)” (Sepúlveda; 1975: 62).

tener potestad sobre las cuestiones espirituales, lo cual daba al Papa dominio en ese ámbito sobre todos los hombres, y otra cosa distinta era el poder temporal que podrían atribuirse el Papa o el príncipe cristiano que tuviera transferida la tarea de la evangelización. A este respecto Sepúlveda no establece una separación absoluta entre estas dos jurisdicciones, sino que considera el caso en que las acciones y bienes propios de cada ámbito comparten un espacio común:

“Y aunque tal poder solamente se refiere a cuanto afecta a la salvación de las almas y a los bienes espirituales, se refiere también a los bienes temporales en cuanto éstos se ordenan a los espirituales. Tiene pues el Papa poder en todas las naciones no sólo para predicar el Evangelio, sino también para obligar a los pueblos, si le es posible, a observar la ley natural a la cual todos los hombres están sometidos (...).” (Sepúlveda; 1975: 63)

Más allá del componente religioso del pecado de la idolatría, cuando la idolatría se convierte en un criterio para la justificación de la guerra subyace en ella una cuestión genuinamente moral. En el examen de las conductas y ritos que acompañan la idolatría se encuentran acciones tales como los sacrificios de inocentes o el comer carne cruda. El componente ético que empuja a Sepúlveda a rechazar tales prácticas, hasta el punto de que supongan por ellas mismas un motivo para la guerra, recuerda a una descripción hecha por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* sobre la brutalidad y la morbosidad:

“Todas las formas excesivas de insensatez, cobardía, desenfreno y mal carácter son o brutales o morbosas (...) También entre los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos son brutales, como algunas razas de los bárbaros más remotos (...).” (EN, VII, 5, 1149a 7-10)

Concretamente, el estagirita describe como conductas de este tipo las que siguen:

“Considero, por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien dicen que abre a las preñadas y se come a los niños, o aquellas en que dicen que se complacen algunos pueblos salvajes del Ponto, que comen carne cruda, o carne humana, o se entregan los niños los unos a los otros para sus banquetes (...).” (EN, VII, 5, 1148b 20-25)

Es evidente que, aunque la causa de fondo que llevó a Sepúlveda a sostener la idolatría como una causa justa para hacer la guerra a los indios fuera ideológico-religiosa, es decir, que se fundamentaba en argumentos de fe y autoridad, lo que subyace como consecuencia lógica es que esa conclusión fundamentada en la religión escondía una

razón del orden de la filosofía moral: no era la idolatría en sí lo que hacía a los indios merecedores de la guerra, sino la claridad con la que las acciones derivadas de esa idolatría contravenían la ley natural, en tanto que eran aborrecibles por sí mismas, pues privaban de la vida a gente inocente, y en tanto que atentaban contra un principio moral fundamental de la escolástica: *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*³¹⁸.

El contravenir de este modo la ley natural y ese principio básico del actuar tuvo para Sepúlveda una implicación práctica clara y evidente, que fue la obligación de los fieles de defender, al precio que fuera, a los hombres que, siendo inocentes, sufrían la maldad de las costumbres de los indios³¹⁹. La cuestión de esta obligación de defender a los inocentes tenía frente a sí un asunto complicado de salvar, esto es, la dificultad propia de decidir cuándo la responsabilidad moral de una acción (en este caso de un rito propio de la idolatría, como un sacrificio humano) recaía en los individuos o en la nación. De nuevo, Sepúlveda salvó esta dificultad apelando a una cuestión básica del republicanismo propio del Renacimiento del que tanto él mismo como su época bebían, que consistió en introducir la dicotomía individuo- comunidad que se ha apuntado *supra*. Así la responsabilidad moral de ritos como el de los sacrificios humanos y, en consecuencia, la culpabilidad y por tanto el merecimiento de castigo por esos actos recaía sobre los infieles en función del carácter moral atribuible a la nación de la que fueran naturales, es decir, en la publicidad y promoción que sus instituciones hicieran de esas depravadas costumbres:

“Y aunque, como enseña San Agustín, todos los pecados mortales van contra la ley natural, no obstante si en alguna nación se cometen pecados mortales, no por ello ha de decirse que toda ella no cumple la ley natural (...) pues de este modo ninguna nación cumpliría la ley natural. Y así una causa pública debe discernirse habida cuenta de las costumbres y de las instituciones, como enseña Aristóteles, no de la conducta mala o buena de unos cuantos. Ha de considerarse, pues, como nación que, como tal, no cumple la ley natural aquella en la que un pecado mortal no es tenido como cosa torpe, sino que se aprueba públicamente (...).” (Sepúlveda; 1975: 64)

³¹⁸ “En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: <<El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse>>. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.” SM, I-II, q.94, a.2.

³¹⁹ Esta cuestión es propuesta por el autor como tercera causa para la guerra justa. Por coherencia con el relato que aquí se está exponiendo, y puesto que la segunda y la tercera causa están estrechamente relacionadas, en el presente texto se analizarán como si fueran una sola.

Por lo dicho, cabe pensar que, desde el punto de vista de Sepúlveda, una nación de infieles que no tuviera por buenas y, por tanto, castigara efectivamente y no promocionara esas costumbres relativas a la idolatría, no sería objeto de guerra justa por parte de los españoles, puesto que lo único que se podría alegar contra ella sería la infidelidad, y esto ya se reconoció como insuficiente para justificar el uso de la violencia. Por tanto, la base doctrinal de la actuación bélica contra los indios se fundamenta en una cuestión de promoción de educación moral, una educación que no consiste en suprimir la idolatría de los indios, sino más bien en que suprimiendo esa idolatría se suprimirían al tiempo todas las prácticas que contravenían al correcto cumplimiento de la ley natural, lo cual permitía la inclusión de los infieles en el ámbito de los educados, de los probos, en definitiva, de los cristianos³²⁰.

La respuesta que a todo esto dirige Las Casas se articula en torno al problema de la jurisdicción, asumiendo como premisa básica y fundamental que todo castigo exige suponer jurisdicción sobre aquellos a los que se castiga³²¹. Sin un gran ni riguroso análisis de los tipos de jurisdicción que el dominico alegó, resulta evidente que los indios no estaban sometidos a la jurisdicción de los cristianos ni por razones de domicilio, de origen o de vasallaje, puesto que ni vivían bajo el territorio propiedad de los reinos cristianos, ni habían nacido en ellos, ni podían haber establecido una relación de vasallaje con los señores cristianos. Atendiendo al análisis de Losada en su edición de las *Apologías* la cuestión de la jurisdicción podía resumirse del siguiente modo:

“—*Todo judío, mahometano o idólatra* habitante de un reino cristiano está sometido a la jurisdicción del príncipe cristiano en lo temporal, pero no en lo espiritual.

-- *Todo judío, mahometano o idólatra* que no habita en un reino cristiano no está sometido a la jurisdicción ni de la Iglesia ni del príncipe cristiano de tal reino, por muy graves que sean los crímenes que cometa contra la Ley natural.” (Losada; 1975: 20)

³²⁰ “(...) podrán, pues, ser sometidos al imperio de los cristianos, no para que sufran tales cosas, pues está prohibido por ley de los Reyes de España privarles de su libertad y posesiones, sino para que una vez sometidos al imperio de los cristianos, se vean obligados a abstenerse de tales crímenes, con los cuales tanto ofenden a Dios, y se preparen con mejores costumbres y el trato de hombres piadosos a recibir la religión y el culto al verdadero Dios.” (Sepúlveda; 1975: 64)

³²¹ “*La jurisdicción de un príncipe sobre su súbdito* puede tener como origen *cuatro clases de causas*: por razón de *domicilio, origen, vasallaje o delito cometido* contra dicho príncipe.” (Losada; 1975: 19)

Por tanto, la jurisdicción dependía o bien de que el castigado estuviera subordinado temporalmente, y esto quiere decir, políticamente, al príncipe, o bien de la voluntad. Y puesto que, por lo general, se asumía que la voluntad no era modificable por la vía de la imposición violenta, de ello se sigue que no era posible suponer jurisdicción sobre los indios por parte de los reinos cristianos (en este caso, de los reyes castellanos) ni por parte de la Iglesia y el Papa.

Por otro lado, existe la cuestión de la jurisdicción por razón de delito cometido, que es el tipo de jurisdicción que parece subyacer en la argumentación de Sepúlveda. Las Casas pone sobre la mesa la siguiente cuestión con el fin de defender la imposibilidad de castigar a los infieles que no viven en reinos cristianos: y es que los infieles, al no haber recibido la fe, no son súbditos *en acto* de los cristianos, sino que sólo lo son *en potencia*³²². Que unos individuos fueran súbditos de Cristo *en acto* exigía que estos individuos hubieran adquirido, por medio de una elección debidamente realizada, el deber de actuar de ciertos modos y de guardar ciertos valores y virtudes. De este modo Las Casas hizo recaer en la voluntad la jurisdicción sobre los indios, esto quiere decir, en que los indios mismos debían voluntariamente adoptar la vida y condición cristiana para poder ser castigados por la Iglesia. Esta cuestión relativa a ser o no ser súbdito *en acto* de Cristo se traduce, concretamente para las relaciones posibles entre Iglesia e infieles, en tres maneras según las cuales la Iglesia podía tener tal jurisdicción.

El primero de estos modos era simple: que los infieles ya fueran por algún otro motivo súbditos *en acto* de la Iglesia o de los príncipes cristianos. Así, por ejemplo, lo eran los herejes, y algunos de los judíos y de los mahometanos. En todo caso, el colectivo de los indios no encajaba dentro de ninguno de estos grupos de infieles, puesto que jamás tuvieron noticia de la Iglesia y vivieron siempre alejados de ella, por lo que era imposible que les alcanzara *en acto* su jurisdicción, como ya se ha visto. El segundo de los modos es algo más complejo, pues establece que el proceso de transición de una jurisdicción *en potencia* a una jurisdicción *en acto*, se da por alguna circunstancia entre las que se pueden contar el arrebató injusto de tierras a los cristianos por parte de los infieles, la práctica de la idolatría en tierras antaño cristianas, la blasfemia hecha con malicia e intención, así como el obstáculo deliberado a la propagación de la fe, la guerra ofensiva a los cristianos

³²² Las Casas; 1975: 147.

y la matanza de inocentes³²³. Como se muestra, las situaciones que llevan a los infieles a estar bajo el dominio de los cristianos dependen, o bien de cuestiones relativas a guerras injustas, con el bien entendido de que lo que hace que una guerra sea justa es la rectitud tanto en sus condiciones formales (esto es, la corrección jurídico-técnica de la declaración y del desarrollo) como en sus condiciones materiales (es decir, por lo que respecta a la intención y finalidad con la que se realiza); o bien pueden depender de la educación moral de los individuos y de las naciones, entendiendo que la educación moral en el imaginario en el que se mueve esta reflexión corresponde a las conductas prescritas dentro del marco de la religión cristiana. Estos dos bloques son claros y manifiestos al asumir que el paso a la jurisdicción *en acto* es consecuencia del arrebato injusto de territorios o las guerras ofensivas por un lado, o de cuestiones tales como la intención de hacer daño, la intención de obstaculizar la fe, la intención de injuriar, etc., que se muestran en las circunstancias antes descritas.

La cuestión de la intencionalidad de los infieles es lo más relevante aquí, ya que Las Casas condiciona tal transición de potencia a acto en la jurisdicción, en definitiva, a la intención de los individuos infieles en función del colectivo y las conductas que manifiestan. Así, el dominico divide a los infieles en función de si no conocen (y, por tanto, no creen), si conocen y no creen, y, por último, si conocen y no sólo no creen, sino que violentan a los cristianos. El primero de los grupos es el de los indios, puesto que una de las razones que puede alegarse por las que éstos no creen en la palabra de Cristo es que jamás la conocieron. El segundo de los grupos, aquellos individuos que conocen la fe cristiana pero no creen en ella corresponden con el grupo de infieles de los judíos y los mahometanos. Por último, los que maliciosamente oponen una resistencia violenta a la cristiandad siendo conocedores de ella son los turcos y otros pueblos árabes en guerra con los reinos cristianos.

³²³ Las Casas sostiene que hay condicionantes que legitiman ejercer jurisdicción sobre cualquier tipo de infieles. Estos condicionantes son la opresión y la injuria de personas inocentes, por ejemplo, cuando son inmoladas a sus dioses. En este caso la legitimidad del dominio no depende ni de que tales acciones sean contrarias al derecho natural ni de que esa misma ley natural obligue a todo hombre de bien a proteger a los que son matados injustamente. La razón de fondo que manifiesta Las Casas es que esos hombres inocentes que son matados pertenecen en potencia a la Iglesia, por tanto, la Iglesia tiene el deber de protegerlos en tanto que si mueren no pueden ser incluidos en ella en acto. De nuevo en la intención de Las Casas se descubre una clara tendencia a la asimilación de los indios, y no a la tolerancia o respeto a su diferencia. (Las Casas; 1975: 247)

El conflicto, en definitiva, se encuentra inscrito en la dicotomía indios-turcos, cuestión que Las Casas presentaba recurriendo a una idea básica: la relación entre la voluntad y el conocimiento. Los motivos por los que los turcos respondían para Las Casas a la rúbrica de “enemigos” eran principalmente dos: la primera, hacían guerra ofensiva contra los cristianos, arrebatando tierra e injuriando a la religión; la segunda, había conocimiento y mala intención en sus acciones, esto es, lo hacían por un rechazo activo del cristianismo. Los indios, por su parte, aunque Las Casas reconocía que, tanto la infidelidad en general, como la idolatría, como todo pecado contra la ley natural eran males³²⁴, la posibilidad de relativizar estos males residía en el conocimiento y en la invocación que, por su ignorancia, les hacía apelar justamente al derecho natural a la propia defensa³²⁵. Así, las ofensas a Dios que, en el caso de los turcos, legitimaban la guerra, con los indios fueron un motivo más para la compasión y el acompañamiento en el camino de la educación moral.

En tercer lugar, el último modo que existe para pasar de una jurisdicción *en potencia* a una jurisdicción *en acto* es el ya conocido método de la aceptación voluntaria por medio del bautismo. La única jurisdicción que Las Casas reconoce que el Papa tiene sobre los indios es aquella que surge de la recepción que los infieles hacen del bautismo sin que su voluntad haya sido coaccionada por ningún agente externo:

“El Papa tiene jurisdicción en cuanto que está obligado a predicar el Evangelio a todo el mundo; ahora bien, respecto a los infieles, tal jurisdicción es solamente la llamada *voluntaria*; esto es, el Papa la tiene sobre ellos sólo en el caso de que la acepten voluntariamente por el bautismo, jurisdicción que define así magistralmente: <<Tal jurisdicción radica en la predicación de la fe y en la conversión voluntaria de los gentiles. De este modo el poder del Papa se extiende:

- Entre todos los hombres, en el sentido de que está obligado a predicarles el Evangelio, pero nada más.
- Entre los fieles, de manera absoluta, pero sólo en lo concerniente a las cosas espirituales.

³²⁴ Por ser ritos contrarios a la religión cristiana. Sin embargo, como ya se ha dicho, el merecimiento de un castigo mayor, menor o inexistente no reside para Las Casas en la existencia de esos hábitos, como por ejemplo puede verse en el caso de los indios, sino que depende de la relación de esos infieles con la doctrina cristiana en general.

³²⁵ Tal como refiere Losada en su introducción al texto de la *Apología*, cuando la blasfemia es realizada no con malicia (como los turcos), sino por ignorancia o como respuesta al mal trato recibido de los cristianos, el paso de potencia al acto en la jurisdicción no es posible. (Losada; 1975: 24) Y más adelante escribe: “En una palabra, si los Indios mataron a predicadores, están justificados por el hecho de que no los mataban por ser predicadores, sino por ser acompañantes de los soldados que les hacían la guerra.” (Losada; 1975: 24). Es claro, por tanto, que para Bartolomé de Las Casas el desconocimiento disculpaba la intención.

-- Entre los infieles con jurisdicción voluntaria (...) pero nada más (...).>>” (Losada; 1975: 38)

En consecuencia, la única jurisdicción posible (que es la que se obtiene con base en los delitos cometidos) y, por ende, la posibilidad de castigar a los infieles por sus prácticas (se dirijan a perjudicar o a dañar a inocentes o no) depende para fray Bartolomé de la relación entre el conocimiento y la intencionalidad de esos infieles al realizar tales actos, siendo sólo posible imputar una culpabilidad que merezca castigo por medio de la guerra cuando las acciones contra Dios y contra la Ley natural se hacen con intención y malicia hacia la fe, y no cuando se hacen por mero desconocimiento o como reacción al maltrato. Por ello, Bartolomé de Las Casas se opuso a considerar que los reyes españoles que tenían su dominio por donación papal, fueran al mismo tiempo señores temporales de los hábitos y costumbres de los indios.

El derecho natural obliga a la corrección de las malas costumbres, aunque esa corrección fuerce la voluntad

El último de los ejes de la discusión entre Las Casas y Sepúlveda fue la cuestión del método, concretamente la cuestión acerca de si la exhortación a la fe debía o no acompañarse del uso de la fuerza. Sepúlveda examina en su *Apología* las dos metodologías en disputa acerca de la evangelización de los indios, es decir, la exhortación por sí sola y la exhortación acompañada de fuerza, y establece algunas condiciones que permiten transitar de la primera a la segunda. En primer lugar, hay que recordar las dos premisas sobre las que se construye la argumentación de ambos métodos, y que fueron defendidas con firmeza por los dos autores de igual modo, a saber: primero, que la voluntad no puede ser forzada por un elemento externo a ella misma, es decir, que no se puede obligar a creer; segundo, que ningún método puede buscar simplemente atemorizar³²⁶. En el caso de Las Casas, es evidente que la finalidad del método no podía buscar atemorizar a los indios, porque, de hecho, no era una herramienta legítima para ser usada contra ellos. En el caso de Sepúlveda, su argumentación sí defiende el uso de la

³²⁶ Sepúlveda se pronuncia sobre esto así: “Ahora bien, este deber puede cumplirse de dos maneras: una, solamente mediante las exhortaciones y la doctrina, y otra, acompañándolas de alguna fuerza y temor a las penas, no con el fin de obligarlos a creer, sino para suprimir los impedimentos que puedan oponerse a la predicación y propagación de la fe.” (Sepúlveda; 1975: 65),

fuerza como herramienta legítima, pero, como ya se ha descrito anteriormente, sólo con fines correctivos y para liberar de peligro a los predicadores.

Para Sepúlveda hay una obligación del orden del derecho natural que obliga a los hombres a corregir las malas costumbres de otros, aunque estos otros no se manifiesten dispuestos a corregir sus conductas³²⁷. Esto es lo que impulsó al análisis de las diferencias acerca de qué inconvenientes y qué beneficios aportaba una exhortación de tipo lascasiano, esto es, absolutamente pacífica, en comparación con lo que podía aportar un sometimiento previo por la vía de la imposición armada, considerando que la finalidad de ambos métodos es la misma, esto es, la aceptación por parte de los infieles de la nueva fe. La predicación pacífica es aquella que se llevaba a cabo simplemente con exhortación y doctrina, es decir, invitando a los infieles a aceptar la fe a través de escuchar lo que los predicadores iban a decirles. Para el cordobés este método se encontraba con al menos dos problemas. El primero de ellos era relativo a la sensación de extrañeza que se podía asumir que sentirían los indios al recibir la palabra de Cristo, puesto que era una doctrina muy distinta a lo que sus tradiciones y religiones paganas les habían comunicado a lo largo de toda su vida. Esto, sin duda, planteaba el otro problema, y es que esa extrañeza se traduciría en un conflicto en lo relativo a las costumbres de los indios. Por tanto, la postura de Sepúlveda era clara: no hay motivos por los que podamos asumir que la predicación pacífica, solo por la vía de la exposición de la doctrina, iba a tener buenos resultados habida cuenta de la diferencia de las tradiciones y costumbres entre cristianos e indios:

“(…) no es probable o verosímil que algún pueblo por sola admonición y exhortación de una nación extranjera pueda ser movido a abandonar la religión recibida de sus mayores (…) <<si los infieles son adoctrinados pero no aterrorizados, endurecidos por la antigüedad de su costumbre, se inclinarán demasiado lentamente a entrar por el camino de la salvación>>.” (Sepúlveda; 1975: 71)

De nuevo, la piedra angular de la discusión es la costumbre y, por tanto, de nuevo se hace claro que la discusión central giró en torno a la moralidad. Sepúlveda hizo hincapié con este fragmento en que la dificultad para someter políticamente a un

³²⁷ “El corregir a los hombres que yerran muy peligrosamente y que caminan derechos hacia su perdición, ya sea a sabiendas, ya por ignorancia, y el atraerlos a la salvación es de derecho natural y divino y un deber que todos los hombres de buena voluntad querrían cumplir aun para con aquellos que no lo quisieran.” (Sepúlveda; 1975: 65)

territorio, esto es, para someter a una población al dominio de otro, depende, en un grado muy importante, del carácter moral de esos individuos, o aún más concretamente, de cómo esos individuos se relacionan con el objetivo de defender la vigencia de las costumbres que forjaron su carácter moral. Habiendo entendido el cordobés esta dificultad asume que la predicación pacífica carece de efectividad y, por tanto, aumenta el riesgo de fracaso de la empresa evangelizadora española por el hecho de alargar su culminación *sine die*:

“Habiendo, pues, dos caminos que pueden llevar a la conversión de los bárbaros: uno difícil, largo y obstaculizado con muchos peligros y trabajos que consiste solamente en la admonición, doctrina y predicación, y otro fácil, breve, expedito y muy ventajoso para los bárbaros, que consiste en su sometimiento, no es de hombre prudente dudar cuál de estos caminos se deba seguir (...)” (Sepúlveda; 1975: 72)

Por tanto, Sepúlveda defenderá una admonición acompañada del uso de la fuerza basándose en la importancia que para los seres humanos tienen las costumbres, lo cual los empuja a ser bravos y a ser un obstáculo ante la agresión o la invasión de una potencia extranjera, aunque, como defendía también el autor, su única intención fuera la de salvar a esos bárbaros de sus malas disposiciones morales³²⁸. La dureza con la que las costumbres podían provocar un férreo enfrentamiento de los indios con los españoles la plasma Sepúlveda en la idea de que el uso de la fuerza no puede substituirse por la intimidación o por la mera amenaza, sino que las costumbres depravadas endurecen tanto a los individuos que sólo al observar la superioridad de la fuerza del presunto enemigo pueden llegar a someterse:

“Si hay, pues, que emplear la fuerza, hay que utilizar la más útil, la que sirva para obligarlos a aceptar el imperio de los cristianos. Aparte de que, aunque los bárbaros llevados del miedo admitiesen a los predicadores y abandonase por un tiempo su idolatría o más bien disimulasen abandonarla, no hay duda de que, una vez retirada la causa de su temor, volverían a sus primitivas costumbres y expulsarían a los predicadores y los matarían (...) Todas esas incomodidades y dificultades se eliminan fácilmente con la conquista de los bárbaros (...).” (Sepúlveda; 1975: 72)

³²⁸ “Pues las gentes que no están sometidas al imperio de los cristianos, de varias maneras ponen impedimentos a la fe y a su propagación si alguien las quiere introducir en dicha fe: en primer lugar, porque no permiten la pública predicación de la fe, según consta por Santo Tomás, ya que antes de los tiempos de Constantino nunca fue posible predicar públicamente la fe sin peligro de muerte; en segundo lugar, porque matan a los predicadores aun ocultos y se esfuerzan en que no se convierta a ningunos de los suyos y a los convertidos tratan de apartarlos por persuasión y aun con persuasión (...).” (Sepúlveda; 1975: 68)

Opuesta a esta postura, como viene siendo habitual a lo largo de este texto, se encuentra la del padre Las Casas. A este tenor, fray Bartolomé sostiene que Sepúlveda comete, fundamentalmente, tres errores: no diferencia las cuatro clases de infieles, no diferencia entre infieles súbditos de la Iglesia e infieles que no lo son, y hace una interpretación errónea de los textos bíblicos. Frente a la cuestión de la interpretación que Sepúlveda hace de los textos bíblicos, la cuestión gira en torno a un cruce de opiniones acerca de si en dichos textos había o no pasajes que reforzaran la postura sepulvedana. Más allá de la determinación de esta cuestión, que escapa a las competencias del presente estudio, cabe destacar que lo que se enfrenta aquí son dos posturas acerca de esa imposición armada que acompaña a la predicación, una postura que ya es conocida por lo dicho *supra*, y la otra, que defiende que la compulsión corporal violenta es contraria a los métodos de Cristo³²⁹.

El método defendido por fray Bartolomé fue el de la “compulsión persuasiva”, es decir, el del acompañamiento pacífico para la exposición de la doctrina³³⁰, cuyas implicaciones establecen una relación de colaboración orientada a la introducción en la fe de manera voluntaria:

“Son asimismo forzados cuando, convencidos por los milagros o los razonamientos, se sienten impulsados a creer; (...) Así su entendimiento, aun no queriendo, se convence por los eficacísimos argumentos de las cosas que ven y entienden (...)” (Las Casas; 1975: 320)

La importancia de la voluntad que subyace a este método de compulsión persuasiva, es decir, una compulsión que mueve la voluntad mediante razonamientos y no por imposición violenta, se refleja también en la clasificación de los infieles. Cabe recordar que Las Casas describe, siguiendo a otros pensadores de la Iglesia, que el tipo de infiel depende de la voluntad y del conocimiento de la fe que los individuos tienen. Así los indios no pertenecían a la jurisdicción cristiana en ningún sentido y, por ende, no

³²⁹ Las Casas; 1975: 317.

³³⁰ “Porque no digo yo que no fueron destruidos por la idolatría y por los otros grandes pecados [...] sino que solas ellas mandó Dios que fuesen destruidas y no las demás que no se contenían dentro de aquellos límites [...] mal arguye el reverendo doctor [...] que se deba seguir que la guerra para sujetar a los indios sea justa por quitarles la idolatría antes de que oigan la predicación.” (Las Casas; 2007: 85).

podían merecer ningún tipo de sometimiento violento, sino sólo un sometimiento que apelara a su buena voluntad y a su razonabilidad³³¹.

En definitiva, la discusión acerca del método consistió en un enfrentamiento acerca de cómo cada autor entendía la relación entre la voluntad y la necesidad de la predicación, y de si las costumbres jugaban un papel en esto y qué papel jugaban. La postura lascasiana siguió la línea pacífica e indigenista de respeto total a la costumbre y a la decisión de los indios, al menos en lo formal: los indios debían someterse a una compulsión persuasiva, de carácter pacífico y tanto tiempo como fuera necesario para que su voluntad viera por sí sola necesario cambiar sus costumbres y tradiciones. Para Sepúlveda esa compulsión era lenta e ineficaz porque no contaba con la aspereza que genera en los individuos las costumbres y ritos familiares, razón por la que a la voluntad había que ayudarla a creer mediante una persuasión de violencia corporal. En definitiva, para Las Casas la voluntad podía terminar por vencer las determinaciones cristalizadas por la costumbre, para Sepúlveda, confiar el éxito de la predicación a la persuasión pacífica en exclusiva era poco más que confiarlo al azar.

2.4. El incierto resultado de la Junta de Valladolid y su proyección a las Ordenanzas de 1573

El resultado del debate fue incierto y generó una amplia controversia tanto en la interpretación inmediata como en las que posteriormente los historiadores del periodo han ido elaborando. Para cerrar esta reflexión histórica de esta primera parte de la investigación es preciso señalar un conjunto de elementos y de hechos que sí puede asegurarse que sucedieron al terminar esta disputa en Valladolid, y que con toda seguridad condicionaron la política y la legislación de los años posteriores en relación con la campaña en las Indias. Con la vista puesta en los resultados de la Junta no puede asegurarse con firmeza y seguridad qué bando terminó, con arreglo en los votos emitidos, como ganador del debate.

³³¹ Las Casas; 1975: 316.

La Junta se constituyó en torno al conflicto con la obra de Sepúlveda, el *Democrates alter*³³², obra que el autor defendió en el debate y para lo que escribió la *Apología*. Por su lado, Las Casas planteó las tesis de su texto con el mismo título, apoyando su exposición en testimonios, experiencias y acontecimientos de corte histórico de los que se tiene noticia a través de la famosa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y de su *Apologética historia sumaria*³³³. La Junta consistió, además de en los contendientes, en una suerte de tribunal compuesto por teólogos y juristas muy valorados en el reino, de entre los cuales se cuentan: Melchor Cano, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y Bernardino de Arévalo en el grupo de los teólogos, y, como juristas, Pedro Ponce de León, el doctor Anaya, el licenciado Mercado (del Consejo de Castilla), el licenciado Pedraza (del Consejo de las Órdenes) y el licenciado Gasca (del Consejo de la Inquisición)³³⁴. La muestra más directa del cruce de argumentos en el debate es el texto ya nombrado anteriormente que Las Casas publicó sin licencia en Sevilla en el año 1552, en el que se incluía el sumario que le había sido encargado realizar a Domingo de Soto además de los argumentos del dominico junto con las respuestas del cordobés³³⁵.

Al parecer tampoco se dieron criterios convenientes de imparcialidad, puesto que las ideas lascasianas habían gozado de un altavoz considerable en los años anteriores, alimentando las argumentaciones contrarias a la justicia de la guerra³³⁶. Aún así, la junta acaeció con una membresía notable de dominicos³³⁷, lo cual se reflejó en dos largas sesiones en las que, según lo que comenta el propio Domingo de Soto, incluso llegó a perderse la dirección inicial de la disquisición:

³³² Acerca de la convocatoria Losada cuenta lo siguiente: “Parece ser que la junta se convocó a instancia de éste, pues a juzgar por su narración, <<El doctor Sepúlveda se quejó de este agravio (lo ocurrido en las Universidades de Salamanca y Alcalá) y suplicó al Consejo Real y al Príncipe... mandase venir de Salamanca y Alcalá los más doctos teólogos que uviese... (...)>>. Tanto Las Casas como Sepúlveda coincidían en que el asunto era esencialmente teológico y, por lo tanto, se requería un tribunal de jueces expertos en teología.” (Losada; 1973: 206).

³³³ Hay que resaltar que, aunque no haya sido objeto directo de estudio aquí por su interés esencialmente histórico, la gran recopilación de datos relativa a las experiencias y acontecimientos históricos en las Indias Las Casas la aporta en su *Historia de las Indias*.

³³⁴ Losada; 1973: 207.

³³⁵ Losada; 1973: 208.

³³⁶ Así, al parecer, lo denunció Sepúlveda, tal como relata Losada: “A juzgar por el relato de Sepúlveda, de los cuatro teólogos que asistieron, tres eran dominicos, varones doctísimos, pero sospechosos por haber escrito anteriormente contra la justicia de la guerra.” (Losada; 1973: 207).

³³⁷ El encargado mismo de hacer el sumario del debate, Domingo de Soto, pertenecía a esta orden. También eran dominicos Cano y Carranza.

“Fray Domingo de Soto, en su sumario, asegura que la finalidad de la Congregación era <<en general inquirir y constituir la forma y leyes cómo nuestra santa fe católica se puede predicar y promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto (...)>>. Éste, que, como acabamos de ver, fue el programa propuesto, no fue seguido taxativamente por las partes informantes, pues, según el mismo Soto, <<estos señores proponientes no han tratado esta cosa así en general y en forma de consulta; mas en particular han tratado y disputado esta cuestión... si es lícito a su magestad hacer la guerra a aquellos indios antes de que se les predique la fe para sujetarlos a su imperio y que después de sujetados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana>>.” (Losada; 1973: 210)

El resultado definitivo de la discusión no está históricamente claro, ni tampoco abundan rigurosas interpretaciones. En relación con esto, aquí se van a señalar las tres posibles interpretaciones del resultado del debate para dar cuenta de la complejidad de tomar una decisión según un ejercicio de hermenéutica difícil de realizar a la luz de la escasez de documentación clara al respecto. Por un lado, Losada describe que, si hubo acta con los votos y el veredicto emitido, no llegó a conocerse:

“A juzgar por el opúsculo de Sepúlveda, cada uno de los jueces <<habían de dar por escrito su parecer para enviarle al Emperador como se le había mandado>>. Si tal parecer efectivamente se dio y en qué sentido no lo sabemos.” (Losada; 1973: 210)

La interpretación que Losada pone sobre la mesa podría resumirse como que nada nuevo sucedió tras la Junta³³⁸. Los contendientes expusieron sus argumentaciones pero ello no interfirió en el desarrollo que ya se estaba dando en el proceso de evangelización de las Indias, es decir, siguió considerándose el parecer de Ginés de Sepúlveda como un problema, prohibiendo la publicación de su *Demócrates alter*, y se mantuvo el dominio de los españoles en las Indias³³⁹.

³³⁸ “Tuvo lugar este año la célebre junta de teólogos en Valladolid, a la que asistieron Las Casas y Sepúlveda. Se había convocado por orden del emperador y todo induce que se celebró el mes de septiembre. Nada en ella se decidió y las cosas quedaron como antes.” (Losada; 1973: 101).

³³⁹ “(...) la junta encomendó a Soto que hiciera el resumen de la controversia, sobre la cuál se votó en segunda convocatoria *desestimando las razones del cordobés y prohibiendo la publicación del libro*. (...)” (Losada; 1973: 211) & “Existe en la Biblioteca Nacional (...) un impreso de la historia del cardenal don Gil de Albornoz original de Sepúlveda (...) entre cuyas páginas va incluido un manuscrito original de don Antonio Fuertes y Viota (...). El manuscrito lleva fecha de 1636 (...) en él puede leerse la siguiente frase: <<Tres años después se celebró una pública disputa en la que intervino Domingo de Soto, teólogo de gran fama; el resultado de ella fue que preocupado el emperador con otras guerras, más bien se permitió que se aprobó la licencia de dominio de los españoles en Indias.>>” (Losada; 1973; 211)

Otras interpretaciones de esta misma cuestión son posibles, como refleja Ana Manero en su trabajo citado *supra*. En éste la autora describe la interpretación del resultado de la junta en varias direcciones. En primer lugar, señala que Isacio Pérez Fernández, en un estudio preliminar realizado a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*³⁴⁰, apuesta por interpretar que, a pesar de no haberse dado un voto ni un veredicto definitivo del debate, Sepúlveda fue el gran derrotado de la historia³⁴¹. Otros autores, como José Luís Abellán, defendieron una victoria parcial de ambos contendientes, sosteniendo su interpretación sobre el hecho de que los teólogos terminaran decantándose por la postura lascasiana y los juristas por la sepulvedana³⁴².

Sea como fuere, estas interpretaciones posteriores no pueden ocultar la realidad de lo acontecido en el fondo, es decir, que no hubo un resultado cierto de la contienda, sino que el único estudio riguroso que se puede hacer es el que se hace según las implicaciones jurídicas que pudo tener lo que allí se habló. Así Manero escribe:

“No hubo un resultado definitivo de la contienda, si no que los miembros de la Junta se limitaron a emitir sendos informes, que no reglamentación, sobre la ocupación progresiva de las Indias. Con todo, puede afirmarse con rotundidad, que tras la Junta de Valladolid de 1550 se suspendió la penetración en el continente hasta 1556, año en el que se dictaron las instrucciones pedidas por el virrey de Perú, marqués de Cañete, para proseguir el establecimiento de los españoles, sin que se causara daño a los indígenas. Estas instrucciones preveían medidas de defensa en el caso de que los indios se opusieran por la fuerza al asentamiento español.” (Manero; 2009: 110)

Es evidente, por tanto, que aunque no hubiera un veredicto claro y formalmente vinculante del debate de Valladolid, la postura pro-indigenista (que no propiamente la lascasiana) fue la postura que, como mínimo desde el punto de vista de la legislación que había de llegar, resultó vencedora en alcance e influencia. La victoria, por tanto, es difícil de atribuir a uno u otro contendiente, puesto que ni se asumió una ilegitimidad absoluta para forzar a los indios a aceptar el asentamiento de los españoles, que era en lo superficial la postura más cercana al parecer de Las Casas, ni terminó por asumirse una postura totalmente bélica frente a la insubordinación de los indios. Incluso la postura menos

³⁴⁰ Manero cita la edición siguiente: Pérez Fernández, Isacio. *Estudio Preliminar de la Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed.: Tecnos, Madrid (1998).

³⁴¹ Manero; 2009: 109.

³⁴² Manero; 2009: 109-110. Manero se refiere a José Luís Abellán en relación con su obra: Abellán, José Luís. *Historia Crítica del pensamiento español: La edad de oro*, Tomo II, Ed.: Espasa-Calpe, Madrid (1979).

estricta en cuanto a la expansión y dominio de los españoles sobre los indios fue la que llegó a plasmarse en uno de los últimos textos en relevancia histórica sobre la legislación indiana, a saber, el texto de las Ordenanzas promulgado ya bajo el reinado de Felipe II en el año 1573. Con este texto, las Ordenanzas de 1573, culminó un proceso de regulación de la conquista y del dominio español sobre los indios que se manifestó en dos cambios legislativos importantes. Este texto fue promulgado el 13 de julio de 1573 y está compuesto por 148 capítulos que describen tres bloques normativos³⁴³: el primer bloque consistió en la regulación acerca de cómo se iban a realizar en adelante los nuevos descubrimientos de tierras incluyendo la obligación de que hubiera un misionero religioso y la prohibición taxativa de esclavizar indios³⁴⁴. En un segundo bloque se reguló la normativa de asentamientos³⁴⁵, estableciendo y modificando cargos y administraciones, así como modificando las regulaciones propias de la institución de los “Adelantados”³⁴⁶. Finalmente, lo más relevante para observar la influencia de todo lo acaecido en el siglo XVI en relación con los indios y que culminó con la junta de Valladolid, se legisló acerca del proceso de pacificación de las Indias, substituyendo el concepto de “conquista” por el concepto de “pacificación”. Más allá del apartado técnico de esta nueva normativa que ofrecían las Ordenanzas, hay que señalar aquí la dirección de la decisión política que subyace a dicha promulgación, a saber, la substitución definitiva de la vía bélica y

³⁴³ Milagros; 1985: 84.

³⁴⁴ Este bloque hace referencia, según escribe Marta Milagros del Vas Mingo, a la regulación dirigida a favorecer la iniciativa privada en la expansión por las Indias, dándole preferencia a la promovida oficialmente por el reino. Se reguló también acerca del modo de hacer los descubrimientos, invocando lo ya esgrimido acerca de primar la vía pacífica en las instrucciones que en 1556 recibió el virrey del Perú, el marqués de Cañete, lo cual refuerza también la idea de que existe una conexión entre lo discutido en Valladolid, estas instrucciones de 1556 y lo regulado en las Ordenanzas de 1573. En tercer lugar, se reguló la obligatoriedad de la presencia de religiosos en los descubrimientos (protegidos éstos por la Corona) y se prohíbe totalmente traer indios como esclavos. (Milagros; 1985: 85)

³⁴⁵ Las Ordenanzas dedicaron a este asunto 105 capítulos del texto. Este fue el apartado más técnico, puesto que versó principalmente sobre la administración y la regulación de cargos. De los 105 capítulos, 10 se destinaron normas generales sobre los lugares objeto de descubrimiento; 12 capítulos se preocuparon de regular los nuevos cargos y administraciones de los asentamientos; de los capítulos 56 a 84 se establecía la regulación sobre la institución de los Adelantados; finalmente, del capítulo 85 al 137 se regularon cuestiones relativas a la población y urbanísticas. (Milagros; 1985: 87-92).

³⁴⁶ Los Adelantados constituían el cuerpo de funcionarios que, en nombre del rey, mandaban y gestionaban las tierras americanas. José María Ots Capdequí se refiere a la institución de los Adelantados en las Indias del siguiente modo: “Ostentaron éstos, como ya hemos dicho, el título de Adelantado, vieja palabra castellana de origen medieval con la cual se designaba al funcionario que ejercía el mando, más con un carácter militar que civil, en los territorios peninsulares fronterizos con los árabes. En las Indias (...) de ordinario todo Adelantado era al propio tiempo Gobernador. Con un carácter o con otro, se les ve ejerciendo el gobierno político y administrativo, con facultades también de naturaleza militar y jurisdiccional (...) el cargo tuvo un carácter vitalicio y en ocasiones hereditario. Cuando se crearon los virreinos, se mantuvo a los Adelantados (...) Esta institución de los Adelantados fue desapareciendo al superarse la etapa histórica de los descubrimientos y al hacerse más acusada la presencia del Estado español en las Indias por medio de la alta burocracia.” (Ots; 1941: 47)

violenta por la vía pacífica y de predicación. Por ello, al menos *de iure*, puede afirmarse la victoria ideológica de los indigenistas en la cuestión relativa a las Indias, ya que tuvieron de su lado, durante la mayoría del tiempo, la máxima institución del reino, el poder de la Corona, desde Isabel hasta, en una intensidad menor, su nieto Felipe II.

La regulación relativa a las pacificaciones ocupó los 11 capítulos finales del texto de las Ordenanzas, y supuso la última transcripción jurídica del tema central de la Junta de Valladolid, dando una demostración clara del esfuerzo de la Corona por terminar con las guerras y las disputas sobre las Indias. El cambio del término “conquista” por el término “pacificación” mostró la decidida voluntad de la Corona de apostar por la penetración pacífica, ya fuera por verdaderas convicciones religiosas (cabe destacar que la época tomaba la religión con una importancia capital para el desarrollo de la vida cotidiana y, más aún, para el desarrollo de la vida de las instituciones de las que la Corona era su máximo exponente) o por intereses político-económicos³⁴⁷.

Recuperando la idea del resultado de la controversia de Valladolid, y para terminar esta sección acerca del contexto histórico de la Junta, hay que destacar que el cambio fundamental en lo legislativo, el cambio de “conquista” por “pacificación”, que muestra una clara voluntad política en la dirección de suavizar el proceder de los españoles en las Indias, permite que la interpretación histórica del resultado de la Junta, aunque este haya sido ambiguo, se haya decantado por posicionar la victoria del lado lascasiano, ya que la tendencia pro-indigenista en la conquista de América no fue nunca la excepción, sino más bien la norma, desde el punto de vista de las altas instituciones y, concretamente, desde la perspectiva de la Corona. Así, el resultado del debate de 1550 entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda puede interpretarse (a falta de documentación que acredite objetivamente el parecer del tribunal que asistió al debate), en función de las

³⁴⁷ Se ha visto con anterioridad que la postura pro-indigenista que adoptó la Corona a lo largo del siglo XVI pudo estar influenciada por el temor a la creación de una aristocracia en las Indias que disputara con la metrópoli el poder y el dominio sobre el Nuevo Mundo. Aquí, a tenor de la promulgación de las Ordenanzas, de nuevo vuelve a observarse que la actuación de la Corona, en gran medida, pretendía evitar esta posibilidad: “Hasta el año 1573 los títulos nobiliarios concedidos por la Corona como sistema premial habían sido muy escasos. Es más, cuando es el capitulante quien solicita el título de nobleza, la Corona logra hábilmente dejar pendiente la concesión hasta ver claramente todos los resultados de la expedición, reservándose el derecho de conceder lo solicitado u otro título que crea conveniente. Ante estos hechos, parece confirmado que la Corona tuvo la intención de no permitir la creación de una nueva aristocracia señorial en Indias (...).” (Milagros; 1985: 91). Hay que recordar que la institución de la encomienda había ya perdido su valor efectivo como institución de autoridad por efecto de las disputas sobre su legitimidad, que dieron comienzo a tenor de las Leyes de Burgos.

implicaciones históricas que parecen haber tenido las ideas que allí se debatieron, y que con base en la poca resonancia que se dio al texto sepulvedano y la materialización de las leyes anteriores y posteriores, parece haber dado la razón a Las Casas, o al menos, a los defensores de los indios en sus distintos grados.

SEGUNDA PARTE: *La esclavitud natural aristotélica a través de los comentaristas españoles del siglo XVI*

CAPÍTULO 1

La interpretación del texto aristotélico: una revisión de la esclavitud natural en la *Política* de Aristóteles

1.1. *Una relectura de la esclavitud natural en el texto de la *Política**

La teoría aristotélica de la esclavitud se inicia en el capítulo tercero del libro primero de la *Política*, lugar en el que Aristóteles define el punto de partida de su análisis sobre la naturaleza de la casa. Según escribe Aristóteles, la reflexión acerca de la correcta administración doméstica, en tanto que la ciudad es un conjunto de casas, exige de manera necesaria el examen de las relaciones domésticas que se dan en el seno de la comunidad política básica. De este modo, al inicio de la *Política* se puede leer lo siguiente:

“Una vez que hemos puesto de manifiesto de qué partes consta la ciudad, tenemos que hablar, en primer lugar, de la administración doméstica, ya que toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta consta de esclavos y libres. Ahora bien, como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, habrá que considerar respecto de estas tres relaciones qué es y cómo debe ser cada una, a saber, la heril, la conyugal (...) y la procreadora (...).” (Pol., I, 3, 1253 b 1-10)

En este fragmento pueden identificarse dos cuestiones clave en la filosofía política aristotélica que es fundamental señalar con el fin de comprender mejor las implicaciones que el concepto de esclavo tendrá a tenor de los fragmentos posteriores. En primer lugar, la cita hace referencia al origen de la ciudad o comunidad política (*πόλις*), estableciéndose una relación natural entre la ciudad y la casa. La casa es la comunidad más básica de la que es responsable la naturaleza del hombre, es decir, resulta de la tendencia natural del hombre a actuar según una determinada concepción de lo amable³⁴⁸, algo que lo mueve a

³⁴⁸ “Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.” (Pol., I, 1, 1252 a 1-5)

formar una comunidad política básica llamada familia fundamentada sobre la vulnerabilidad y la insuficiencia propias de su naturaleza. Aristóteles escribe, además, que la ciudad propiamente es el resultado del desarrollo de esa tendencia natural del hombre, puesto que complementa la tarea propia del objetivo por el que las casas aparecen.

En un primer momento la acumulación de casas resultaría en una aldea:

“Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa (...) y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea, que en su forma más natural aparece como una colonia (...).” (Pol., I, 2, 1252 b 12-16)

Y en un punto culminante de este desarrollo, la acumulación de casas terminaría por generar una ciudad:

“La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es el fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación (...).” (Pol., I, 2, 1252 b 24 - 1253 a 1)

De estos dos fragmentos se sigue la consideración de que la ciudad corresponde a la materialización de un desarrollo natural de las comunidades de acuerdo con lo que a los individuos que las integran les parece que es bueno, primero en relación con las necesidades cotidianas, y luego en relación con las no cotidianas. Esto implica que la comunidad política primitiva (esto es, la casa) y la comunidad política perfecta (es decir, la ciudad) tienen naturalezas distintas ya que su fin es también distinto, y, por tanto, las partes que las integran deben ser también diferentes con base en su fin propio. La razón por la que es posible afirmar que la finalidad es distinta entre la casa y la ciudad es precisamente que, aunque partan de una misma tendencia natural del ser humano (la que hace al hombre un animal político³⁴⁹), se desarrollan en ámbitos distintos determinados

³⁴⁹ La referencia en la que Aristóteles establece que el hombre es por naturaleza un animal social o político es Pol. I, 2, 1253a 6-17. A este fragmento se volverá más adelante.

por la finalidad que tienen: la ciudad se construye según un criterio moral³⁵⁰, y la casa, por su lado, según un criterio económico.

La segunda cuestión a la que hay que señalar como paso previo a tenor del fragmento que abre el capítulo es la cuestión de que el esclavo sea una parte de la propiedad de la casa. Aristóteles escribe que el esclavo es una parte de la propiedad, y que la propiedad, a su vez, es una parte de la casa:

“Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa y el arte adquisitivo una parte de la administración doméstica, ya que sin las cosas necesarias son imposibles la vida y el bienestar (...).” (Pol., I, 4, 1253 b 23-25)

De este modo se refuerza la idea de que la posesión y uso de los esclavos es algo estrictamente doméstico, pues está dirigida a las cosas necesarias, esto es, a aquello de lo que depende el desarrollo de la vida misma del hombre y, por extensión, de la administración de la casa. En efecto, el esclavo es la posesión que sirve para las necesidades propias de la vida práctica³⁵¹ del amo, y en ese sentido es en el que Aristóteles plantea el primero de los elementos básicos de la definición del esclavo por naturaleza, a saber:

“(...) la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo.” (Pol., I, 4, 1254 a 10-13)

³⁵⁰ El criterio moral al que se hace aquí referencia es el de la “vida buena”, que consiste en la vida marcada por la adquisición de la virtud. A este tipo de vida puede llegar el hombre cuya naturaleza no presenta ningún tipo de defecto, pero no el esclavo.

³⁵¹ La referencia en cuestión dice: “(...) hablemos del amo y del esclavo para ver lo relativo a las necesidades de la vida práctica (...).” (Pol., I, 3, 1253 b 14-15). En el texto griego, la expresión “necesidades propias de la vida práctica” corresponde con el fragmento “πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρείαν ἰδόμεν”, donde ἀναγκαίαν hace referencia a las necesidades, χρείαν, proveniente de χρεία -ας, es traducible por “uso”, “servicio” o “provecho”, y por último ἰδόμεν, que proviene de ιδιωτεία -ας -ή, que significa vida privada y particular, así como ιδιώτης -ου -ό, que se traduce por persona privada, ciudadano normal, y, en algunos casos tiene connotaciones como rudo o vulgar. Con base en esto se asume en este trabajo que la expresión “vida práctica” por la que se opta en la traducción de referencia no es clara al tiempo de señalar a qué trabajos se dedica el esclavo en relación con las necesidades del amo, siendo más esclarecedor optar por entender esa expresión, “πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρείαν ἰδόμεν”, como “aquello relativo a las necesidades de la vida particular del amo” o “a las necesidades de la vida privada del amo”. En definitiva, lo que dice Aristóteles es que el esclavo se ocupa de aquellas actividades del ámbito privado del amo que son necesarias tanto para el mero desarrollo de su vida, como para que el amo pueda dedicarse a los quehaceres públicos propios de los hombres libres, que son actividades más nobles.

Con esta cita el filósofo defiende la idea de que el esclavo y el amo no sólo tienen una relación asimétrica fundada sobre la diferencia propia de quien manda y de quien obedece, sino que además el esclavo está incluido en el conjunto de posesiones de su amo, lo que significa, en definitiva, que no se posee a sí mismo³⁵². Esto, que es una consecuencia directa de la condición natural de esclavitud, y deriva de cómo el filósofo está entendiendo la relación que hay entre amo y esclavo, una relación que se construye sobre dos elementos principales: la dependencia y la potestad. La cuestión relativa a la potestad se observa en el capítulo primero del libro primero de la obra, donde Aristóteles sostiene que el imperio que unos ejercen sobre otros no se define por el número de subordinados sino por el carácter de la potestad que ejercen:

“No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que sobre más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña, y en cuanto al gobernante y al rey, cuando la potestad es personal, el que la ejerce es rey; y cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.” (Pol., I, 1, 1252 a 7-15)

Poseer absolutamente algo o a alguien implica el tener una potestad de tipo personal sobre ese individuo, como el rey la tiene sobre todos sus súbditos; y el amo posee totalmente al esclavo en tanto que esclavo, lo cual implica que su potestad le dispone a usar de él de ese mismo modo. La limitación en el uso de los esclavos por parte de sus amos reside en la relación de dependencia que existe entre ellos, ya que, según defiende Aristóteles, cuando tal relación es por naturaleza (esto es, que tanto amo como esclavo están naturalmente dispuestos el uno a mandar y el otro a obedecer), ésta se establece con vistas en un interés mutuo que impide que tenga lugar una resistencia o una violencia entre ambos. Este interés mutuo que comparten amo y esclavo surge de la propia naturaleza de ambos, puesto que aquellos que se necesitan para existir se unen necesariamente, y no en virtud de una decisión³⁵³. Esta consideración a la que apunta

³⁵² “De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, éste es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente.” (Pol., I, 4, 1254 a 13-16)

³⁵³ “En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás

Aristóteles es muy importante en tanto que señala la piedra angular de la distinción entre una relación amo/esclavo con base en la naturaleza y una relación amo/esclavo basada en la convención, puesto que separa claramente los efectos de una relación heril impuesta externamente a la voluntad de los agentes de los efectos de una relación heril establecida por la naturaleza y, en consecuencia, conveniente y amigable. El enunciado de lo que causa esta conveniencia permite llegar a otro de los elementos clave de la definición del amo y del esclavo por naturaleza, que se expresa del siguiente modo:

“En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses.” (Pol., I, 2, 1252 a 31 – 1252 b 1)

De este modo Aristóteles lleva al lector a la conclusión de que la razón de fondo para la relación entre amo y esclavo se encuentra en el desarrollo máximo al que pueden optar los hombres dependiendo de si poseen o no todas las facultades relativas a la naturaleza humana, como en este caso, en el que el esclavo carece del elemento que manda por naturaleza³⁵⁴. Esta cuestión señala a un principio práctico al que se refiere Aristóteles y al que se referirán los filósofos españoles del siglo XVI que se presentarán en el capítulo siguiente, este es: que regir y ser regido son cuestiones necesarias y convenientes, y que hay individuos dispuestos desde su nacimiento a obedecer y otros a mandar³⁵⁵. Este principio sostiene sobre sí dos cuestiones fundamentales para legitimar la relación natural entre amos y esclavos, a saber, por un lado, permite tratar al esclavo como poco más que un objeto inserto en la tarea fundamental de la gestión doméstica, y por otro lado permite establecer una fundamentada analogía entre la conveniencia y justicia de los tipos de imperio y cómo la condición de esclavitud justifica, para determinados hombres, que caiga sobre ellos un tipo de imperio y no otro. Además, y no es esto una cuestión ni mucho menos menor dentro de la filosofía práctica aristotélica, lo que se sigue de este principio práctico del regir y el ser regido es la posibilidad de garantizar la humanidad suficiente para el esclavo como para que sea posible la amistad con él.

animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras de sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito por seguridad suya.” (Pol., I, 2, 1252 a 26-30)

³⁵⁴ Pol., I, 2, 1252 b 6-7.

³⁵⁵ Pol., I, 5, 1254 a 21-25.

1.1.1. La conveniencia “del regir y del ser regido” como principio práctico

El esclavo natural como parte de la propiedad doméstica

Por lo que respecta a la condición del esclavo como objeto para la tarea de gestión doméstica, hay que señalar en primer lugar la distinción entre instrumentos (ὀργάνων) y posesiones (κτῆμά). Toda tarea exige de la presencia de instrumentos o herramientas adecuadas a tal tarea, por lo que la administración de la casa precisa, del mismo modo, de la presencia de aquellos elementos necesarios para que resulte exitosa. Para establecer esta diferencia Aristóteles distingue lo siguiente:

“Los instrumentos pueden ser inanimados o animados; por ejemplo, el timón del piloto es inanimado, el vigía animado (pues el subordinado hace las veces de instrumentos en las artes).” (Pol., I, 4, 1253 b 28-30)

Hay una asunción importante en esta referencia que no puede pasar desapercibida si se quiere afrontar debidamente lo que a continuación el filósofo dirá de los esclavos concretamente. Para Aristóteles el hombre puede ser tratado como un objeto según la situación (natural o convencional) en la que este hombre se encuentre. Tal como se ve en la cita, el vigía, que es un hombre, toma el papel de instrumento en tanto que vigía, y en este sentido no se distingue del timón. La diferencia con el timón no la tiene en tanto que objeto (o instrumento para la navegación) sino en tanto que animado (ἔμψυχα), y este es el único aspecto en el que se puede tomar como distinto al vigía (en tanto que vigía y no en tanto que hombre) y al timón. Ahora bien, el hombre subordinado de esta manera lo es por un condicionamiento parcial y convencional, puesto que el vigía solo puede ser tratado como similar al timón en tanto que vigía y en ese papel concreto, y esta es una condición que no lo subordina totalmente, sino parcial y temporalmente. Aristóteles aplica esta manera de subordinar al campo de los artesanos (o de los trabajadores en general³⁵⁶):

³⁵⁶ “De los que realizan trabajos necesarios, los que los hacen para servicio de uno solo son esclavos, y los que sirven a la comunidad, obreros y labradores.” (Pol., III, 5, 1278 a 10-13). Se hace especial hincapié con esta referencia a la cuestión de que, aunque Aristóteles esté situando tanto a esclavos como a trabajadores en relación con los trabajos necesarios, con ello no se está estableciendo una relación de igualdad entre unos y otros, puesto que los distingue una diferencia fundamental: los trabajadores son hombres libres, y los esclavos no.

“El esclavo participa de la vida del amo, el artesano está menos íntimamente relacionado con él, y sólo tiene parte en la virtud en la medida en que participa de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre limitada, y mientras el esclavo lo es por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano.” (Pol., I, 13, 1260 a 40-1260 b 3)

El esclavo, por tanto, que como se ha dicho forma parte de la propiedad del amo en tanto que forma parte de la propiedad en la casa, se distingue aún tanto del timón como del vigía. La diferencia entre el esclavo y el timón es evidente, pues el esclavo es un hombre y, por ello, posee un alma (ἔμψυχα), y en este sentido se asemeja al vigía. Sin embargo, la condición de instrumento en el esclavo no lo es en una función concreta de una disciplina concreta (como lo es para el vigía en tanto en cuanto se encuentra en el ejercicio de la navegación), sino que lo es siempre y de manera permanente, y en este sentido, no obstante, se asemeja al timón. De aquí se sigue que el esclavo por naturaleza se encuentra entre el timón y el vigía, o en general, entre el objeto y el hombre pleno.

Aristóteles plantea un concepto para capturar esta posición intermedia del esclavo entre el mero objeto y el hombre plenamente desarrollado, y este es el concepto de posesión (κτῆμά). No hay que olvidar que el marco en el que Aristóteles inserta al esclavo es el de la administración doméstica, entendiendo a esta como la gestión de las cosas necesarias para la vida o, como se ha dicho también más arriba, para las cuestiones propias de la vida práctica del amo. La propiedad, tal como la plantea el filósofo en el capítulo 4 del libro I de la *Política*, es un concepto generalizador, quiere decirse, que se refiere al conjunto de cosas que se poseen, en este caso, para la gestión de la casa, y sin hacer distinción clara entre aquello que sirve para tareas concretas (como el timón y el vigía en el arte de la navegación) o aquello que sirve para asistir en las tareas cotidianas en general:

“Así también los bienes que se poseen son un instrumento para la vida, la propiedad en general una multitud de instrumentos, el esclavo una posesión animal y todo subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos.” (Pol., I, 4, 1253 b 30-34)³⁵⁷

Existe la necesidad de clarificar qué se quiere decir exactamente cuando se refiere al esclavo como a un “subordinado para la vida práctica” o “para la acción”, ya que esta

³⁵⁷ Hay que destacar aquí de nuevo un descuerdo en torno a la traducción de la edición castellana con la que se trabaja. En el texto griego, la expresión traducida como “posesión animal” corresponde a la expresión “κτῆμά τι ἔμψυχον”, por lo que se considera una traducción más adecuada la de “posesión animada”.

expresión no reviste la misma claridad que la de la subordinación de un instrumento o individuo para un arte o una cuestión técnica concreta. La esclavitud está definida, como se ha dicho, como una posesión dirigida a la acción y a la vida del amo, y Aristóteles plantea un ejemplo que puede servir para arrojar luz a esta expresión:

“Si todos los instrumentos pudieran cumplir su cometido obedeciendo las órdenes de otro o anticipándose a ellas, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodas de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran solos la cítara, los maestros no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos.” (Pol., I, 4, 1253 b 34-1254 a 1)

En este ejemplo se expresa de nuevo la necesidad de dirección en las tareas, tanto en las relativas a disciplinas técnicas concretas como las artes, como en las más generales, es decir, en aquellas que por su naturaleza no producen un resultado concreto más allá de su uso:

“Ahora bien, los que se suelen llamar instrumentos lo son de producción, mientras que las posesiones son instrumentos de acción; la lanzadera produce algo aparte de su funcionamiento; el vestido y el lecho, únicamente su uso. Además, como la producción y la acción difieren esencialmente y ambas necesitan de instrumentos, éstos presentarán necesariamente las mismas diferencias.” (Pol., I, 4, 12 1254 a 1-7)

Por tanto, Aristóteles distingue la naturaleza de los instrumentos según las tareas que desempeñan³⁵⁸, y en este sentido establece una diferencia entre los instrumentos dedicados a la producción (ποιητικὰ), que llamará ὄργανον; y los instrumentos dedicados a la acción (πρακτικόν) que recibirán el nombre de posesiones (κτῆμα). La diferencia entre unos instrumentos y otros, como se ha podido leer en la referencia, es de esencia: los instrumentos para la producción son aquellos que sirven para que un determinado proceso produzca un determinado resultado (como el tejedor usa la lanzadera para producir el vestido); y las posesiones, como los esclavos, sirven para asegurar el desarrollo de la vida misma, pero no se siguen de ellos producciones concretas.

Para comprender en profundidad esta diferencia conviene ahondar en algunas referencias de la *Ética*. Al inicio del libro I de la *Ética nicomáquea* Aristóteles distingue

³⁵⁸ “Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre.” (Pol., I, 2, 1253 a 22-24).

tres conceptos importantes: las actividades (ἐνέργεια), las acciones (πράξις), y la producción (ποίησις). La importancia de distinguir estos tres términos para el asunto del que trata esta tesis reside en que las actividades y las obras son definidas por Aristóteles como posibles fines para el hombre, mientras que las acciones tienden a ellos:

“Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; (...) Pero parece que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades, y los otros, aparte de éstas, ciertas obras (...).” (EN, I, 1, 1094 a 1-3)

Lo que aquí merece la pena destacar es que la concepción aristotélica del actuar (en sentido amplio) no solo establece una jerarquía entre la obra y la actividad haciendo a una preferible a la otra en términos de su suficiencia³⁵⁹, sino que, además, separa a la acción de esa jerarquía estableciendo en ella sus propios fines:

“Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción (...); de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por tanto, tampoco se incluyen la una a la otra; en efecto, ni la acción es producción ni la producción es acción.” (EN, VI, 4, 1140 a 1-6)

Estos elementos vienen a justificar una interpretación de la esclavitud natural en la que se sostiene que, con base en lo dicho acerca de la definición de la naturaleza del esclavo, el defecto en la naturaleza humana del esclavo se fundamenta en una relación deficiente con una parte del hacer humano, la parte que se encarga de un conjunto de fines determinado y que hacen referencia al desarrollo directo de la vida misma. Por este motivo se asume que el esclavo por naturaleza es aquel que no se posee a sí mismo y que está determinado a vivir como no quiere³⁶⁰, ya que no le es posible determinar adecuadamente cómo conseguir sus fines propios, no en cuestiones concretas de disciplinas concretas, sino en lo que se refiere al recto desarrollo de su naturaleza humana, lo cual se muestra a tenor de la carencia que Aristóteles señala en la facultad deliberativa

³⁵⁹ “(...) en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, son naturalmente preferibles las obras a las actividades.” (EN, I, 1, 1094 a 3-4). En la traducción con la que se trabaja aquí, María Araújo y Julián Marías esclarecen con nota al pie de página que es la suficiencia lo que hace a una actividad o a una obra preferibles. La cuestión de fondo se encuentra en la propia lógica de la teleología aristotélica, a saber, si algo se quiere por algo posterior, entonces aquello segundo es lo que se quiere en última instancia, luego es lo preferible.

³⁶⁰ “(...) es propio del esclavo vivir como no quiere.” (Pol., VI, 2, 1317 b 13).

del esclavo (“ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν”)³⁶¹. La desposesión de sí mismo que sufre el esclavo es consecuencia de la incompetencia propia de su facultad deliberativa, que lo convierte en un ser incapaz para la deliberación en sentido amplio (*broad*³⁶²). Para observar esta cuestión es necesario señalar la definición y las implicaciones del proceso de deliberación que Aristóteles establece en la *Ética*. En este texto el filósofo se pregunta, en primer lugar, sobre qué tipo de asuntos es posible la deliberación, y puesto que la deliberación tiene como fin el mismo que el de la elección, y este fin condiciona la realización de la acción³⁶³, la deliberación queda claramente limitada a todo aquello en lo que uno puede intervenir:

“Pues bien, sobre lo eterno nadie delibera, por ejemplo sobre el cosmos, o sobre la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado. Tampoco sobre lo que está en movimiento, pero acontece siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza, o por cualquier otra causa, por ejemplo sobre los solsticios y salidas de los astros. Ni sobre lo que unas veces sucede de una manera y otras de otra, por ejemplo sobre las sequías y las lluvias. Ni sobre lo que depende del azar, por ejemplo sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco sobre todas las cosas humanas: por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cuál sería la mejor forma de gobierno para los escitas. Porque ninguna de estas cosas podría ocurrir por nuestra intervención; pero deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable (...).” (EN, III, 3, 1112 a 20-30)

Por tanto, los dos primeros elementos que definen la deliberación son, por un lado, que la deliberación condiciona la realización de la acción en tanto que su resultado determina el objeto de la elección que es condición necesaria para la realización de la acción; y por otro lado, que la deliberación solo puede hacerse sobre aquellas cosas cuyos resultados son contingentes, aunque normalmente sucedan de una misma manera:

“La deliberación se da respecto de las cosas que generalmente suceden de cierta manera, pero cuyo resultado no es claro, y de aquellas en que es indeterminado.” (EN, III, 3, 1112 b 8-9)

Por último, como la deliberación determina los medios que es posible elegir para conseguir un fin determinado, resulta claro que este proceso, como el de la elección, no

³⁶¹ “(...) el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa (...).” (Pol., I, 13, 1260 a 11).

³⁶² El sentido amplio de Harvey señalado *supra* (Harvey; 2001: 49).

³⁶³ “Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, de la deliberación y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a éstos serán conformes con la elección y voluntarias.” (EN, III, 5, 1113 b 4-5).

se da sobre las cosas que se presentan como fines, sino sobre los caminos para llegar a ellos:

“Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante éste, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última que se encuentra.” (EN, III, 3, 1112 b 11-20)

En definitiva, la deliberación consiste en un proceso de evaluación de cuál o cuáles de los medios al alcance del agente resuelve más fácilmente y mejor la consecución de un fin propuesto. Esta definición de deliberación no excluye claramente al esclavo de la posibilidad de llevarla a cabo, ya que, si el esclavo debe realizar determinadas actividades técnicas, también debe decidir qué instrumentos y qué procedimientos (es decir, qué medios) son los más eficientes y mejores para conseguir realizar la tarea que se le encarga. En el capítulo 5 del libro III de la *Ética nicomáquea* Aristóteles escribe que las virtudes están sujetas a la deliberación en tanto que están al alcance del hombre, y que esa deliberación depende de la posibilidad que el hombre tiene de entender y hacer tanto lo bueno como lo malo³⁶⁴. En este punto es importante señalar que la exclusión del esclavo por naturaleza del proceso de deliberación parece, en virtud de esta referencia, una exclusión parcial (aunque definitiva), puesto que el sentido de deliberar se bifurca por un lado en un deliberar técnico o subordinado a la dirección de otros, y por otro lado, en un deliberar en sentido amplio, es decir, sobre los fines de la propia vida y autónomamente, que estaría implicando no solo la posesión de la facultad que permite entender qué es lo bueno y lo malo, sino la posesión del sentido mismo de esos conceptos. La no posesión de los conceptos de bueno y malo, la imposibilidad del esclavo para llegar a captar autónomamente esos conceptos es lo que lo excluye de la deliberación en sentido amplio, y la razón por la que Aristóteles sostiene que en su facultad deliberativa hay una deficiencia naturalmente.

³⁶⁴ “Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser bueno o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos.” (EN, III, 5, 1113 b 11-13)

Por otro lado, este apunte sobre la deliberación a tenor de la separación entre acción y producción que se ha señalado más arriba permite establecer el por qué el esclavo sigue siendo un ser humano como lo es el hombre libre: pues posee λόγος, aunque lo posea de un modo imperfecto o parcial y solo le sea posible desarrollar esa potencia en un sentido restringido, o bien con un fin técnico o bien de modo tutorizado. El esclavo, por tanto, no tendrá una correcta disposición racional para la acción (πράξις), pero sí para la producción (ποίησις), puesto que la necesita para desarrollar los trabajos a los que le somete su amo. Los trabajos serviles, es decir, aquellos a los que el esclavo está destinado a desempeñar, comparten el hecho de ser disciplinas técnicas (como el cocinar, el lavar o el tejer), con el hecho de ser tareas que contribuyan a la vida del amo. En este sentido es en el que Aristóteles sostiene que el esclavo tiene la obligación de adquirir una cierta virtud, una virtud parcial que le permita no desistir y cumplir con acierto las tareas que le son encargadas. De este modo, el esclavo será capaz de realizar una deliberación en este sentido parcial y restringido, dado que posee el λόγος pero no la βούλησις, y además, el fin que debe asumir no es un fin propuesto, sino un fin impuesto.

Tras estas cuestiones se torna clara la postura de Aristóteles en lo relativo a la naturaleza del esclavo en tanto que posesión, es decir, que el esclavo es una posesión orientada a las cuestiones propias de la vida del amo y, en ese sentido, es un subordinado para la πράξις, y puesto que la πράξις se refiere a todas aquellas tareas relacionadas con el correcto desarrollo de la vida y el bienestar del amo, en este sentido es que se puede afirmar que el esclavo es una parte del amo, o casi una extensión independiente (físicamente) de él³⁶⁵, y más aún, su incapacidad para proponerse fines propios y vivir subordinado a los fines de otros justifican que la condición de esclavitud natural convierte a un individuo cuya naturaleza es de hombre en algo que, es en esencia un hombre, pero que se asemeja, al menos parcialmente, a un objeto tal como el timón.

En definitiva, estas consideraciones permiten afirmar que la condición de esclavitud responde a un condicionamiento natural y práctico, o más claramente, que la condición de esclavitud natural es natural porque le acompaña desde el nacimiento y no tiene un carácter cambiante, y es práctico porque está sujeto a la imposibilidad de actuar

³⁶⁵ Véase lo dicho *supra* en referencia a: Pol., I, 4, 1254 a 13-16.

en el ámbito de la πράξις de manera autónoma, definiendo así el principio práctico del regir y el ser regido.

Sobre la conveniencia y la justicia del imperio heril

Sobre la analogía entre los tipos de imperio y la conveniencia y justicia de que al esclavo se le aplique un imperio y no otro, hay que destacar lo que el filósofo escribe a lo largo del capítulo quinto del libro I de la *Política*, y que se encuentra en relación con lo dicho acerca de las tres relaciones básicas dentro de la administración y constitución de la casa perfecta³⁶⁶. En el capítulo siguiente, cuando se discuta acerca de la interpretación española del texto aristotélico en el siglo XVI, se observará que hay una idea básica que se invocará en el marco de lo que se ha nombrado aquí como principio del regir y del ser regido, y se hará estableciéndose un paralelismo entre la disposición correcta y adecuada para el ser humano, y la disposición del mismo tipo en la ciudad. Aristóteles plantea esta cuestión del siguiente modo:

“El ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector y el cuerpo el regido. Pero hemos de estudiar lo natural en los seres que se mantienen fieles a su naturaleza y no en los corrompidos; por tanto, hemos de considerar al hombre mejor dispuesto en cuerpo y alma, en el cual esto es evidente, porque en los de índole o condición perversa el cuerpo parece muchas veces regir al alma, por su disposición mala y antinatural.” (Pol., I, 5, 1254 a 34-1254 b-2)

La primera idea que aparece en esta referencia es que la conveniencia y la justicia de una u otra manera de regir dependen de la naturaleza de los individuos sobre los que se proyecta tal modo de hacerlo. Por ello, el imperio propio del alma sobre el cuerpo es el imperio despótico, pues lo mejor que el cuerpo puede ofrecer es la realización recta de lo que el alma dispone³⁶⁷. Por otro lado, la inteligencia (νοῦς) ejerce un imperio político sobre el apetito (ὀρέξεω) ³⁶⁸, y ello significa que el apetito atiende a razones³⁶⁹, algo que el cuerpo no puede hacer. Esto puede interpretarse atendiendo a la naturaleza de cada uno de los elementos que aquí se ponen sobre la mesa, pues tanto la parte apetitiva como la

³⁶⁶ La heril, la conyugal y la procreadora. Véase lo dicho *supra* en referencia a: Pol., I, 3, 1253 b 1-10

³⁶⁷ Pol., I, 5, 1254 b 6.

³⁶⁸ Pol., I, 5, 1254 b 7.

³⁶⁹ “[...] hay otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón.” (EN, I, 13, 1102b 14-15), y más adelante: “Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente [...]” (EN, I, 13, 1102b 27-30).

inteligencia forman parte del alma, sin embargo, el cuerpo se distingue por completo de esta. Entre la parte racional e irracional en la que desde un punto de vista metodológico se divide el alma según Aristóteles, hay una correlación y una interdependencia, puesto que se asume que la parte irracional tiene la capacidad natural de obedecer aquello que la parte racional dicta. En el caso del cuerpo la cuestión es esencialmente distinta, pues el cuerpo no puede más que obedecer aquello que el alma le dicta, siendo esto recto o desviado dependiendo de qué parte de esta está siguiendo. Se puede leer en Aristóteles esta correlación cuando se asume el concepto de virtud como un hábito electivo (y por tanto, deliberado y escogido) que trabaja sobre las pasiones³⁷⁰ que el individuo siente, resultando de su consolidación un proceso de educación moral que lleva a los individuos a gestionar sus pasiones (y a actuar consecuentemente) con adecuación a la situación y a la intensidad de la pasión que viven³⁷¹. Efectivamente, cuando el hombre actúa viciosamente es porque de un modo reiterado ha decidido consolidar un hábito en la dirección opuesta a lo que le dicta la recta razón³⁷², y esto significa que su decisión está condicionada por sensaciones de placer y dolor³⁷³.

Con base en esto se puede sostener la diferencia específica entre el imperio propio del alma sobre el cuerpo y el imperio propio de la inteligencia sobre el apetito, puesto que, en el segundo caso, siendo estos elementos de naturalezas distintas comparten el mismo lugar, y el alma y el cuerpo, en cambio, aunque forman la totalidad del compuesto

³⁷⁰ “Y la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran, mientras que el término medio es elogiado y acierta.” (EN, II, 6, 1106 b 23-25).

³⁷¹ “Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo <ἐξίς προαιρετική> que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente.” (EN, II, 6, 1106 b 35-1107 a 1).

³⁷² “Pero los hombres mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido, y lo mismo de ser injustos o licenciosos, los primeros obrando mal, los segundos pasando el tiempo en beber y en cosas semejantes, pues son las respectivas conductas las que hacen a los hombres de tal o cual índole. (EN, III, 5, 1114 a 4-7).

³⁷³ Efectivamente, según escribe Aristóteles el hombre no se hace bueno o malo por sentir una u otra pasión, sino por las virtudes o vicios que consolida (EN, II, 5, 1105 b 28 – 1106 a 1). No obstante, esas virtudes o vicios dependen de las pasiones que el individuo siente y, por ende, de las sensaciones de placer y dolor que vienen adheridas a ellas (puesto que las pasiones son definidas por Aristóteles como aquello que va acompañado de placer o dolor; EN, II, 5, 1105 b 20-24), resultando estas sensaciones de placer y dolor los indicadores mediante los cuales se asegura haber recibido una buena educación, puesto que: “(...) por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en eso consiste, en efecto, la buena educación.” (EN, II, 3, 1104 b 10-15). En relación con el esclavo por naturaleza hay que señalar que Aristóteles sostiene que este es capaz de sentir los placeres, sin embargo, no es capaz ni de consolidar la virtud moral, ni de asumir el fin último propio del hombre, que es la felicidad: “Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad a un esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana.” (EN, X, 6, 1177 a 6-11)

hombre, pueden pensarse por separado. En tanto que esta dirección del imperio responde a diferencias de tipo natural, las diferencias que separan estos dos tipos de imperio serán naturales, así Aristóteles escribe lo siguiente acerca de la necesidad de mantener estos imperios y no otros entre las distintas partes:

“(…) resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas.” (Pol., I, 5, 1254 b 6-8)

Lo que Aristóteles juzga como bueno para los imperios que se ajustan a la naturaleza del alma y del cuerpo lo extrapola por analogía a otros seres, manteniendo en el fundamento de esa extrapolación la idea de si los elementos que se relacionan difieren o no en naturaleza. Siguiendo esta idea el filósofo escribe que el imperio que relaciona a hombres y a animales también depende de este mismo carácter:

“También esto es igualmente válido para el hombre y para los demás animales, pues los animales domésticos son mejores por naturaleza que los salvajes, y para todos ellos es mejor vivir sometidos a los hombres porque así consiguen su seguridad.” (Pol., I, 5, 1254 b 9-12)

Aquí introduce Aristóteles un concepto clave para justificar la analogía entre el imperio en la ciudad y el imperio en el hombre, a saber: el concepto de seguridad. Los seres vivos, y entre ellos los hombres, se unen unos con otros con el objetivo de garantizarse las cosas que no pueden conseguir por sí solos. Así las hembras y los machos se unen para la generación, y los esclavos y los amos para la seguridad. La vida de amos y esclavos son complementarias por naturaleza, pues cada uno de ellos se unen no por una decisión, sino por el dictado de sus propias naturalezas: se necesitan recíprocamente, aunque sus objetivos no sean los mismos³⁷⁴. Esta complementariedad persigue la misma lógica que la que persiguen los distintos imperios en las ciudades, esta es, obtener el mejor resultado del todo con base en los mejores elementos que lo constituyen. Sobre esta idea aplicada al esclavo el autor escribe lo siguiente:

³⁷⁴ Ver Pol., I, 2, 1252 a 26-30. A pesar de que amo y esclavo compartan intereses, sus objetivos son distintos puesto que el imperio heril, aunque sea conveniente, siempre es asimétrico: la relación beneficia al amo, y solo accidentalmente al esclavo: “El gobierno del amo, aunque en verdad la conveniencia del esclavo y del amo por naturaleza es una misma, no deja por eso de ejercerse, sin embargo, según la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente según la del esclavo; pues si el esclavo perece no puede subsistir el señorío del amo.” (Pol., III, 6, 1278 b 32-37).

“Lo mismo tiene que ocurrir necesariamente entre todos los hombres. Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio (...).” (Pol., I, 5, 1254 b 16-19)

Por tanto, hay un conjunto de hombres que por su naturaleza se distinguen de los demás hombres como los animales lo hacen de los hombres, o el alma del cuerpo, esto es, que hay un conjunto de hombres que por naturaleza se distinguen de otros hombres lo suficiente como para que no puedan ser tratados como hombres plenamente, por la fuerza misma de la analogía: esto son los esclavos por naturaleza. Una vez decidido esto convendría determinar cuál es el elemento corrompido o ausente en el alma del esclavo que lo convierte en merecedor de un trato diferente al de cualquier hombre, y este elemento ya ha sido anunciado algo más arriba en este mismo texto:

“Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos.” (Pol., I, 5, 1254 b 20-23)

Aquí se señala una cuestión importante sobre el modo como se define la naturaleza de las cosas. Aristóteles escribe aquí que lo que define propiamente a la cosa no es tanto lo que hace o lo que es como lo que puede hacer o lo que puede ser, esto es, que “en efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa.” (Pol., 1252 b 33-35). Esto se sigue de la asunción que hay en la cita en donde el filósofo afirma que es precisamente la capacidad de ser de otro lo que convierte a un hombre en un esclavo por naturaleza, y no que sea de otro *de facto*. Así, además de introducir la idea de que la naturaleza de la cosa está definida, en una parte importante, por la culminación de su proceso de generación y desarrollo, también introduce una clara separación entre la realidad política de los hombres esclavos por naturaleza, pero jurídicamente libres, y los hombres por naturaleza libres pero que son jurídicamente esclavos, asumiendo así un sentido convencional de esclavitud sujeto inevitablemente a polémica³⁷⁵. Esta controversia viene

³⁷⁵ “No es difícil ver que los que sostienen tesis contrarias también tienen razón, en cierto modo; porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores.” (Pol., I, 6, 1255 a 3-5).

al hilo de la discusión acerca de la fragilidad de la reflexión sobre la justicia y conveniencia de atribuir esclavitud a un hombre o a otro, una fragilidad que proviene de la dificultad que Aristóteles señala para decidir sólo con la observación, que parece el camino más inmediato:

“La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquéllos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política (...).” (Pol., I, 5, 1254 b 27-31)

Al fallar la observación como método para decidir quién es o no esclavo, es decir, al introducir en el hacer de la naturaleza la falibilidad³⁷⁶, Aristóteles aumenta la complejidad del problema y exige que la solución a la controversia provenga de la consideración de otros factores:

“Ocurre, sin embargo, con frecuencia lo contrario: algunos esclavos tienen cuerpos de libres, y otros almas; pues es claro que bastaría que su cuerpo fuera tan distinto del de los demás hombres como lo son las imágenes de los dioses para que todos afirmaran que estos hombres inferiores merecían ser esclavos. Y si esto es verdad tratándose del cuerpo, con mucha más justicia deberá establecerse tratándose del alma.” (Pol., I, 5, 1254 b 33-40)

Esta imprecisión en la fisiología que presentan esclavos y libres es la causa del problema que se materializa en la discusión acerca de si hay esclavitud por naturaleza o por convención, o si conviven las dos al mismo tiempo, puesto que existe una dificultad evidente que no permite asegurar a primera vista (es decir, con arreglo al aspecto que presentan³⁷⁷) qué hombres son de una condición o de otra.

Con el objetivo de señalar finalmente lo que esconde la analogía entre el imperio que puede atribuirse a un esclavo y el imperio propio de la ciudad y sus fundamentos, merece la pena investigar las diferencias entre las dos fuentes de esclavitud que Aristóteles reconoce y plantea: la esclavitud basada en la naturaleza y la esclavitud basada en una ley positiva:

³⁷⁶ “Al hablar así no distinguen al esclavo del libre, ni a los de alto y bajo linaje, sino por su virtud o vileza, pues estiman que lo mismo que los hombres engendran hombres y las bestias, bestias, los hombres buenos engendran hombres buenos; no obstante, aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre lo consigue.” (Pol., I, 6, 1255 a 40 – 1255 b 2).

³⁷⁷ “Pero la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo.” (Pol., I, 5, 1254 b 40).

“No es difícil ver que los que sostienen la tesis contraria también tienen razón, en cierto modo; porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores.” (Pol., I, 6, 1255 a 3-7)

Con esto Aristóteles defiende que hay una manera distinta de entender la esclavitud a la natural, y esta es la esclavitud basada en una ley o en una convención. En este caso, la ley que se invoca es una ley derivada de la guerra: lo cogido en la guerra pasa a ser propiedad de los que han vencido. Ahora bien, para que una ley sea recta, es decir, obligue legítimamente a aquellos sobre los que se impone, debe considerarse con arreglo a la virtud de la justicia, algo que para Aristóteles no está exento de polémica, y que plantea un problema fundamental, a saber, que es la riña entre destacar en virtud y destacar en fuerza³⁷⁸. La controversia, por tanto, gira en torno a cómo se establece el equilibrio entre imponerse por la superioridad en la virtud e imponerse por la superioridad en la fuerza, el éxito en la búsqueda de ese punto medio es lo que establece la justicia en la relación asimétrica entre amo y esclavo por convención.

Esta asimetría puede tener dos fundamentos: el primero, la benevolencia del superior en virtud; el segundo, la imposición del más fuerte sobre el más débil³⁷⁹. Cae de suyo que el único fundamento justo de la relación que se establece entre amo y esclavo por convención es el de la benevolencia, pues no hay justicia en una relación amo/esclavo que se imponga simplemente por la fuerza, o por la única voluntad de enseñorear a quien no lo merece. Aristóteles es, por tanto, muy claro en este punto: la justicia de la esclavitud por convención reside en la intención de quien se impone por la fuerza, y la intención de quién se impone por la fuerza viene condicionada por un contexto bélico:

“Algunos, ateniéndose en su opinión a la justicia (puesto que la ley es una cosa justa), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues la causa de las guerras puede no ser justa, y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud; de otro modo se dará el caso de que los que

³⁷⁸ “La causa de esta controversia y lo que produce la coincidencia parcial de los argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando ha conseguido recursos, tiene también la máxima capacidad de imperar por la fuerza, y el vencedor descuella siempre por algo bueno, de modo que parece que sin virtud no hay fuerza, y la controversia se reduce a la cuestión de la justicia. Por esta razón, unos opinan que la justicia está precisamente en la benevolencia, y otros que la justicia está precisamente en que mando el más fuerte.” (Pol., I, 6, 1255 a 12-19).

³⁷⁹ “Por esta razón, unos opinan que la justicia estriba en la benevolencia, y otros que la justicia está precisamente en que mande el más fuerte.” (Pol., I, 6, 1255 a 17-18).

parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si son hechos prisioneros o vendidos.” (Pol., I, 6, 1255 b 22-27)

Esta referencia es el paso previo para determinar con qué criterio Aristóteles justificará la esclavitud, puesto que, como se lee, que la esclavitud no pueda ser atribuida a quien no la merece implica que no es posible la venta y posesión de esclavos en cualquier contexto ni por cualquiera de sus cualidades, sino que el criterio con base en el cual es legítimo capturar y apoderarse de otros hombres que, en principio, son libres, es su virtud, con el bien entendido de que despuntar en virtud implica despuntar también en fuerza y, por ello, en capacidad de dominio.

Amistad y καλοκαγαθία entre amo y esclavo por naturaleza

Sobre la posibilidad de amistad con el esclavo es necesario introducir en este punto el carácter moral de la καλοκαγαθία. La καλοκαγαθία es definida tanto en la *Política* como en la *Ética eudemia* como la excelencia que resulta del ejercicio de la virtud y, por tanto, como un ideal de nobleza. En la *Ética eudemia*, Aristóteles plantea la definición de καλοκαγαθία en los siguientes términos:

“Sobre cada virtud en particular hemos hablado ya antes; ahora, puesto que hemos definido separadamente sus significados, debemos también describir claramente la excelencia que resulta de ellos, y que llamamos aquí nobleza <καλοκαγαθία>. Ahora bien, es evidente que aquel que merezca de verdad esta denominación debe, necesariamente, poseer las virtudes particulares, pues en ningún otro caso puede ser de otra manera; nadie, en efecto, está sano en todo su cuerpo si no lo está en alguna de sus partes, antes bien es necesario que todas las partes o la mayoría o las más importantes estén en el mismo estado que el total.” (EE, VIII, 3, 1248 b 8-16)

La καλοκαγαθία es el carácter moral propio del hombre noble, y que se refiere, tal como indica el filósofo en este texto, a la unificación de todas las virtudes particulares. Por ello, Aristóteles señala que este rasgo del carácter es específico y distinto a otros no solo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Así distingue las acciones laudables por sí mismas (y por sus fines), de las que no lo son aun siendo buenas:

“Ser bueno y ser noble difieren no sólo en el nombre, sino también en sí mismos. Pues todos los bienes tienen fines que deben ser elegidos por ellos mismos. De éstos son nobles todos aquellos que, existiendo por ellos mismos, son laudables. (...) pero la salud no es

laudable, ya que su efecto no lo es, ni la acción vigorosa, porque la fuerza no lo es; ellas son buenas, pero no laudables.” (EE, VIII, 3, 1248 b 16-24)

Lo que Aristóteles expresa con esta diferencia es que lo que distingue al noble del bueno es la posesión y la tendencia para plantear acciones cuyos fines y cuyos efectos son laudables por sí mismos o, en otros términos, no se reducen a la mera consecución de los bienes naturales:

“Hay, efectivamente, personas que piensan que se debe tener la virtud, pero sólo a causa de los bienes naturales. Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles. (...) Porque los bienes naturales son bellos cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen. Por esto, para el hombre noble los bienes por naturaleza sí son bellos. Pues lo justo es bello, y esto está en proporción al mérito, y el hombre perfecto merece estas cosas. Y lo que le conviene es bello, y estas cosas le convienen: riqueza, linaje, poder, de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello.” (EE, VIII, 3, 1248 b 40 – 1249 a 11)

La importancia de señalar en estas páginas la definición de la *καλοκαγαθία* reside en la consideración final que Aristóteles hace en el libro VIII de la *Ética eudemia*, en donde relaciona (implícitamente) esta virtud perfecta con lo que aquí se ha llamado principio práctico del regir y del ser regido:

“Es preciso, pues, aquí como en otras partes, vivir según el principio rector y según el modo de ser y la actividad de este principio que manda; por ejemplo, el esclavo según el principio de su señor, y cada uno según el principio adecuado para él.” (EE, VIII, 3, 1249 b 5-10)

Aristóteles muestra con estos fragmentos que el carácter moral de la *καλοκαγαθία* separa específicamente entre aquellos hombres que son simplemente buenos, y aquellos que son, además de buenos, nobles. Con base en esta distinción, y junto con los fragmentos de la *Política*, es posible suponer que esta distinción es todavía más pronunciada con respecto al esclavo, pues su virtud es parcial y dependiente. Además, la distinción entre el hombre que solamente es bueno y el noble podría estar señalando, a su vez, dos modos de regir a los esclavos: uno, el que depende del hombre bueno, que sería un regir dirigido solamente a la utilidad y al beneficio del amo en sus cuestiones privadas; el otro, el que depende del hombre noble, que adquiriría además un carácter de

crecimiento pedagógico. Por este motivo Aristóteles sostiene también que, aunque no hay ciencia del amo, el amo tiene una condición natural específica y distinta a la del libre:

“El amo no recibe ese nombre por poseer una ciencia determinada, sino por ser de tal condición, y análogamente el esclavo y el libre. Puede haber, no obstante, una ciencia del amo y del esclavo, como la que enseñaba aquel maestro de Siracusa que, mediante un sueldo, instruía a los esclavos en sus menesteres ordinarios. Puede haber además un aprendizaje de cosas tales como la cocina y demás géneros de servicio semejantes, pues unos trabajos son más honrosos y otros más necesarios, y, como dice el proverbio, hay esclavos y esclavos, amos y amos.” (Pol., I, 7, 1255 b 20-30)

Con esta referencia se hace explícito que no todo hombre libre es por naturaleza dueño de otro hombre, y, además, no todos los amos actúan del mismo modo, mostrando que, a juicio de Aristóteles, ser amo por naturaleza significa algo en concreto:

“La ciencia del amo es aquella que enseña a servirse de los esclavos, porque el ser amo no consiste en poder adquirir esclavos, sino en saber usarlos.” (Pol., I, 7, 1255 b 32)

Así, el filósofo da mayor importancia para definir la condición natural del amo a la relación que establece con sus esclavos más allá de a su capacidad (bélica) de adquirirlos, siendo, por tanto, fundamental el aprendizaje de determinadas tareas (algo que se ha apuntado más arriba en este capítulo, y a lo que se desarrollará unas líneas más abajo), es decir, que la virtud que adquiere el esclavo es la adecuada para el cumplimiento de lo que le asigna su amo como tarea, y que, por tanto, su amo tiene el deber de mostrarle y enseñarle la virtud que necesita; por eso, “simplemente, el amo tiene que saber mandar lo que el esclavo tiene que saber hacer” (Pol., I, 7, 1255 b 34).

Aristóteles aplica este concepto de la *καλοκαγαθία* como carácter moral perfecto a la relación que hay entre amo y esclavo tanto en un sentido natural como convencional, lo que le permite establecer como criterio para juzgar la moralidad y la naturalidad de la relación heril con base en el distanciamiento en la virtud entre sus integrantes. Para ello, en la *Política* se pregunta acerca de si la virtud propia del esclavo es distinta a la virtud propia del amo:

“En primer lugar, pues, podríamos preguntarnos acerca de los esclavos si existe una virtud propia del esclavo aparte de las instrumentales y serviles, y más valiosa que éstas, como

la templanza, la fortaleza, la justicia y demás hábitos semejantes, o no tiene ninguna fuera de su rendimiento corporal.” (Pol., I, 13, 1259 b 21-26)

La respuesta a esta cuestión sigue también el principio práctico del regir y el ser regido, puesto que Aristóteles defiende que, en general, en toda relación humana de tipo complementario (y concretamente asimétrica y, por tanto, en donde hay uno que manda y otro que obedece) hay necesidad de participar de la *καλοκαγαθία*:

“Y en general hay que estudiar la cuestión respecto del que manda y del que obedece y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes distintas. Porque si ambos tienen que participar de la *kalokagathía*, ¿por qué el uno ha de mandar siempre, y el otro obedecer?” (Pol., I, 13, 1259 b 32-35)

La participación en la *καλοκαγαθία* debe entenderse como el proceso por el cual un individuo aprende de otro la virtud, de manera que uno es la causa eficiente de la virtud del otro³⁸⁰. No obstante, esta relación construida sobre la *καλοκαγαθία* depende también de la naturaleza misma de cada individuo presente en cada relación concreta, de modo que tal condicionamiento afecta de distinto modo a los individuos que aprenden con base en sus propias posibilidades naturales:

“El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo; el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta. Hemos de suponer que ocurre necesariamente algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que participar de ellas, pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente para su oficio.” (Pol., I, 13, 1260 a 10-17)

Las palabras de Aristóteles que en esta edición de referencia han sido traducidas como “su oficio” son “πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον”, y el concepto de ἔργον tiene en la filosofía aristotélica un significado particular que puede esclarecer la interpretación de este

³⁸⁰ “Es claro, pues, que el amo debe ser para el esclavo la causa de tal virtud, pero no porque posea la disciplina que enseña a dirigir los trabajos. Por eso se equivocan los que no dan razones a los esclavos y declaran que sólo debemos darles órdenes; porque los esclavos necesitan más advertencias que los niños.” (Pol., I, 13, 1260 b 4-7). En este fragmento, además, se refuerza la idea expresada *supra* acerca de que el amo no lo es principalmente por tener esclavos. El saber usarlos implica, por tanto, el entender la necesidad de enseñar a los esclavos lo que deben hacer, y no imponérselo sin más, pues esto rompe el principio de la *καλοκαγαθία* que debe regir ambos y establece una relación fundamentada, solo y principalmente, en la violencia. La relación entre amo y esclavo es, sin duda y en parte, educativa, aunque esa educación se encuentra limitada por la naturaleza del esclavo.

fragmento. El término ἔργον hace referencia a la actividad o a la función propia de cada ser con base en su naturaleza, por ejemplo, el ἔργον del ser humano consiste en una actividad racional, o no desprovista de razón por completo³⁸¹. Si se tiene en cuenta este uso del concepto ἔργον la cuestión expresada en la cita es mucho más restrictiva, pues la relación de aprendizaje de la virtud entre quien rige y quien es regido no puede escapar a los límites de la naturaleza de cada individuo inserto en la relación, lo que permite una interpretación más coherente del fragmento que con el uso del concepto “oficio”. De este modo, la diferencia en la virtud propia del amo y del esclavo no puede ser una diferencia de grado, es decir, de poseer más o menos virtud, sino que la diferencia será de tipo:

“Y no es posible que difieran sólo en grado, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y las cosas sólo diferentes en grado, no. Por otra parte, que uno tenga que participar de dicha excelencia y otro no, parece extraño. Porque si el que manda no es morigerado y justo, ¿cómo mandará bien? Si es licencioso y cobarde no hará nunca lo que debe. Es evidente, por tanto, que ambos tienen que participar de la virtud, y ha de haber dentro de ella diferencias correspondientes a las de aquéllos que por naturaleza deben obedecer.” (Pol., I, 13, 1259 b 36-1260 a 4)

Además, la introducción del concepto de ἔργον en la reflexión permite señalar una cuestión relevante más allá del carácter contingente del ámbito en el que se aplica el concepto de “oficio”, ya que el concepto de ἔργον es lo que propiamente define la naturaleza del ser humano por ser lo que delimita el alcance de sus potencias. Si se observa lo escrito por el filósofo a tenor de las capacidades propias de la naturaleza del hombre, esto es, de aquello que lo define y lo separa de los demás seres existentes, se puede leer lo siguiente:

“Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta actividad propia del ente que tiene razón; y éste, por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y la piensa.” (EN, I, 7, 1098 a 1)

Esta referencia viene a fundamentar no solo que el esclavo tiene una carencia natural en tanto que hombre (pues no posee la razón, tal como el mismo Aristóteles señala

³⁸¹ “Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (...).” (EN, I, 7, 1098 a 7-10).

en la *Política*), sino también que, por causa de esa carencia, solo pueden existir relaciones asimétricas entre amos y esclavos (por naturaleza), ya que la relación en la *καλοκαγαθία* que el autor supone como necesaria entre ellos no puede fundamentarse sobre la base de un aprendizaje (es decir, no puede tener un carácter temporal), ya que la adquisición de la virtud exige pleno ejercicio de la razón:

“(…) siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.” (EN, I, 7, 1098 a 13-18)

Este fragmento de la *Ética* expone con claridad el punto fundamental de la cuestión: lo que define al hombre es una actividad del alma y la realización de acciones razonables. El texto griego señala claramente la expresión “ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου”, haciendo explícita la separación entre producción y acción, es decir, definiendo definitivamente al hombre como un ser capaz de *πράξις*. Basándose en la interpretación del concepto de *ἔργον* puede, por tanto, llegarse a la conclusión de que el examen de la naturaleza humana con base en lo que la define, es decir, en el concepto que describe toda la potencialidad del hombre, impide que el esclavo en tanto que esclavo se incluya dentro del colectivo de hombres plenos, puesto que aunque es capaz de realizar la *πράξις* (y eso lo convierte en hombre), no es capaz de realizarla para sí mismo, sino que lo hace solo en relación con los fines y necesidades de otros (lo que hace que no sea plenamente hombre).

Esto establece una relación también con el principio práctico con el que se pretende relacionar la concepción de la esclavitud que defiende Aristóteles³⁸², ya que es la diferencia en la función (*ἔργον*) que define el alma del esclavo lo que establece una relación asimétrica entre éste y su amo. El amo, en tanto que elemento rector y causa eficiente de la virtud del esclavo, posee la virtud perfecta, y el esclavo, en tanto que elemento regido y subordinado al amo, posee una virtud aprendida de la del amo con las limitaciones propias de ser un subordinado:

³⁸² El del regir y el ser regido.

“Así, el que rige debe poseer la virtud moral perfecta (pues quien posee plenamente el oficio es el maestro, y la razón es en este caso el maestro); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. Es evidente, pues, que todos los que hemos dicho poseen la virtud, pero no es la misma templanza la de la mujer que la del hombre, ni la misma fortaleza, como creía Sócrates, sino que la del hombre es una fortaleza para mandar, la de la mujer para servir, y lo mismo con las demás virtudes.” (Pol., I, 13, 1260 a 17-24)

La diferencia específica que Aristóteles hace explícita aquí entre la mujer y el hombre expresa perfectamente esta analogía, a saber, cada individuo imperfecto (en algún sentido) relacionado con el hombre libre obtiene de él la virtud necesaria para su propio ἔργον, por ello, la virtud de la mujer se distingue de la del hombre libre, así como la del hombre libre se distinguirá de la del niño, y así mismo, de la del esclavo, y, finalmente, todas entre ellas:

“Por eso se debe aplicar a todos lo que el poeta dijo de la mujer: <<en la mujer el silencio es un ornato>>, pero no en el hombre. Como el niño es imperfecto, es claro que su virtud no es exclusivamente suya y referente a él, sino relativa a su perfección y a su maestro, y de modo análogo, la virtud del esclavo es relativa al dueño. Por otra parte, dijimos que el esclavo era útil para los menesteres necesarios, de modo que es claro que también necesita de poca virtud, la indispensable para no faltar en su trabajo por intemperancia o cobardía.” (Pol., I, 13, 1260 a 30-36)

Por tanto, es el ἔργον propio de cada individuo, lo que señala su naturaleza, lo que determina la virtud que puede aprender, en qué grado, y si será en algún momento independiente a la dirección de su maestro. En el caso de la mujer, como se ha visto, no es necesaria una dirección como la del esclavo o como la del niño, pues aunque su facultad deliberativa está desprovista de autoridad, es decir, no es capaz de mandar y su naturaleza la predispone a un cierto servicio, es libre (no como el esclavo), pero tampoco puede adquirir con el tiempo esa autoridad, pues su generación está completa. Por el contrario, el niño tiene su facultad para mandar imperfecta por estar inacabada, esto es, su generación está en proceso, lo cual implica que la educación que recibirá de su maestro (o de su padre) es esencialmente temporal. En el caso del esclavo ni manda por naturaleza ni su desarrollo es posible, sin embargo, en este caso no es por una falta de autoridad, sino por una deficiencia en la función misma de mandar.

Aun así, la dependencia natural del esclavo con respecto a su maestro no le resta humanidad al esclavo, y Aristóteles lo considera un ser humano, aunque claramente

inferior al hombre libre. La razón por la que se afirma esto es porque el filósofo escribe que es posible una relación de amistad entre amo y esclavo, aunque no en tanto lo que son, es decir, en tanto sus condiciones naturales de libre y esclavo (pues éstas no son compatibles en términos de amistad), sino en tanto que ambos son hombres:

“En las desviaciones, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, especialmente, en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad. En efecto, en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo; pues en cada uno de estos casos, uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad ni justicia respecto de las cosas inanimadas. Tampoco hay amistad hacia un caballo o un buey, o hacia un esclavo en cuanto esclavo, porque nada hay en común a estas dos partes; pues el esclavo es un instrumento animado, y el instrumento es un esclavo inanimado. Por consiguiente, no hay amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, pero sí en cuanto hombre, porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio y, por tanto, también amistad en la medida en que cada uno de ellos es un hombre.” (EN, VIII, 11, 1161 a 30-1161 b 7)

Esta referencia de la *Ética nicomáquea* es clave para justificar la humanidad de los esclavos por naturaleza y, al mismo tiempo, para justificar una relación de amistad entre ellos basada en la superioridad del amo y en la utilidad. Tal como se sigue de la referencia anterior, en las relaciones de amistad la presencia explícita y añadida de un criterio de justicia es redundante, ya que la amistad misma establece por sí sola ese criterio³⁸³. La relación de amistad por excelencia es aquella basada en el carácter y en la igualdad³⁸⁴, y es en ésta en donde el criterio que identifica la amistad con la justicia adquiere su máxima expresión. No obstante, con base en la relación de *καλοκαγαθία* que se establece entre amo y esclavo, y que implica una relación asimétrica en la virtud de ambos individuos, se anula la posibilidad de que estos individuos construyan entre sí una relación de amistad basada en la igualdad y en el carácter, pues los hombres que se distancian mucho en virtud no pueden ser en absoluto amigos en este sentido más que por analogía:

³⁸³ “Como hemos dicho al principio de esta discusión, parece que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y pertenecen a las mismas personas.” (EN, VIII, 9, 1159 b 23-24).

³⁸⁴ “Así es, principalmente, como los desiguales pueden ser amigos, ya que pueden igualarse. Pues la igualdad y la semejanza son amistad, sobre todo la semejanza en la virtud, puesto que, siendo constantes en sí mismos, permanecen también así respecto del otro, y ni piden cosas malas ni las hacen a los otros, sino que, por así decirlo, incluso se las impiden recíprocamente; pues es propio de los buenos no caer en el error, ni permitir a los amigos que caigan en él.” (EN, VIII, 8, 1159 b 1-7).

“(…) hay tres especies de amistad: según la virtud, según la utilidad y según el placer. Éstas se dividen, a su vez, en dos: las que se basan en la igualdad y las que se basan en la superioridad. Ambas son, ciertamente, amistades, pero los verdaderos amigos son aquellos entre los cuales existe la igualdad (…).” (EE, VII, 4, 1238 b 40-1239 a 5)

Por esta analogía, y recuperando la referencia en la que Aristóteles defiende que el esclavo y el amo solo pueden tener amistad en tanto que hombres, la única relación de amistad que puede verse justificada entre amo y esclavo es la que se construye, precisamente, sobre la única facultad compartida entre ambos, la racional, aunque la de uno de ellos esté naturalmente mermada. Es, en definitiva, el λόγος, que sí es común a todos los hombres en tanto que hombres, lo que hace posible la amistad entre amo y esclavo en tanto que hombres, un λόγος que les permite comunicarse y participar de las leyes y las convenciones y, en definitiva, establecer y hacer explícita una relación basada en el mutuo interés del que se ha hablado al inicio de este capítulo, y que basaba la relación en una necesidad recíproca de complementación que, desde el punto de vista del amo se soporta sobre el beneficio que obtiene de los servicios del esclavo, y desde el punto de vista del esclavo se soporta sobre la virtud parcial que gracias a su amo es capaz de consolidar.

Anotaciones conclusivas al concepto de esclavitud natural

De la exposición de estos tres elementos que atraviesan la caracterización del concepto de esclavitud que propone Aristóteles cabe derivar algunas conclusiones parciales. De acuerdo con lo que aquí se ha presentado como el principio práctico del regir y el ser regido, cabe hacer hincapié en que la esclavitud natural parece ser un condicionamiento natural que se impone sobre un ser humano con base en una deficiencia en su facultad deliberativa. Tal como lo presenta Aristóteles, la esclavitud natural implica una indisposición para el ejercicio de la deliberación que se apoya no tanto en una carencia absoluta de la razón, que es la facultad que se haría cargo de ese proceso, sino más bien en una posesión necesariamente incompleta o ineficiente de esa facultad. Para ilustrar esto se apoya esta interpretación sobre lo escrito por Darrel Dobbs en “*Natural Right and the Problem of Aristotle’s Slavery*”, donde sostiene que no hay una equivalencia semántica entre las expresiones “*lacks enterily*” y “*does not posses*

wholly”³⁸⁵, que son las expresiones mediante las cuales se traduce al inglés la expresión griega “ὅλως οὐκ ἔχει”³⁸⁶. Según D. Dobbs esta traducción de la expresión griega pierde un matiz capital, puesto que no es lo mismo que algo falte enteramente a que, como le pasa al esclavo con la razón, esté presente, pero no se posea totalmente.

La naturaleza del esclavo se encuentra en una posición intermedia entre el hombre pleno y el animal u objeto domésticos precisamente como resultado de no poseer la razón (pero no de que le falte), y esa no posesión de la razón implica un deficiente desarrollo de lo que definiría al esclavo como hombre plenamente. Cabe hacer hincapié en que para Aristóteles la culminación del proceso de maduración, es decir, el pleno desarrollo de la naturaleza de cada ser, depende de alcanzar la plenitud en la actualización de las potencias propias de su ἐργον, por tanto, la plenitud del hombre depende de la posesión y desarrollo de su facultad racional, que es lo que define su naturaleza, y puesto que el esclavo la reconoce sin poseerla, es decir, la puede usar pero no la domina, su desarrollo como hombre pleno está naturalmente limitado. Esta imposibilidad natural del esclavo para desarrollar el ἐργον propio de la especie en la que participa y que en algún sentido lo define, implica una traslación del ἐργον propio del esclavo, que ya no será el del hombre, sino uno distinto. Por tanto, el ἐργον propio del esclavo por naturaleza no es el mismo que el ἐργον propio del hombre pleno, por lo que es posible deducir que sus naturalezas son, en esencia, distintas, aunque claramente el esclavo, igual que participa de la razón, participe también de la naturaleza del ser hombre.

La razón de fondo por la que no se puede asumir que el esclavo sea un hombre libre o plenamente desarrollado, es decir, que haya asumido la culminación de su proceso de maduración sobre las potencias que definen su ἐργον, es que el esclavo es presentado

³⁸⁵ “(...) Aristotle explains that the slave “does not possess wholly the deliberative capacity” (*holôs ouk echei to bouletikon*, 1260a 12). This passage is ordinarily interpreted as asserting that the natural slave “lacks entirely” the capacity for deliberation; this, too, is a permissible construction of the Greek. But “lacks entirely” does not mean quite the same thing as “does not possess wholly.” (Dobbs; 1994: 80). Esta interpretación la comparte también Robert Mayhew en el *Companion to Aristotle* editado por Anagnostopoulos. Mayhew escribe en el capítulo “Rulers and Ruled” lo siguiente: “Aristotle makes two points in support of his claims: (1) a slave belongs to another, and (2) a slave is cognitively inferior or impaired: he can understand or follow reason, but does not possess it. The first point is dependent on the second, for one human properly is or becomes of another because of his cognitive lack.” (Mayhew; 2009: 527).

³⁸⁶ “ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν” (Pol., I, 13, 1260 a 11).

por Aristóteles como un ser cuya naturaleza está incompleta, o sea, el esclavo es un hombre sin un determinado tipo de fines propios, tal como Eugene Garver escribe:

“According to Aristotle, the souls of slaves are incomplete, *ateles*. A substance, such as a soul, is incomplete if it is defined by an essence, a formula or *logos*, outside itself. (...) My thesis is that slave’s actions are incomplete if and only if the slave’s soul and his *logos* is incomplete.” (Garver; 1994: 174)

La tesis de Garver en el artículo “*Aristotle’s natural slaves: incomplete Praxeis and incomplete human beings*” es una tesis que ilustra claramente lo que se defiende en este estudio. Garver plantea que las almas de los esclavos son incompletas porque carecen de la capacidad de establecer fines acerca de lo que es o no es conveniente para sí mismos o para la comunidad en la que viven. Para Garver, la carencia que Aristóteles apunta en la facultad deliberativa (es decir, en el ámbito de su desarrollo intelectual o racional), tiene una afectación directa sobre el πάθος. Así, Garver sugiere que la falta de facultad deliberativa es, en el fondo, el reflejo de una mala disposición de la relación que hay entre el deseo y la razón³⁸⁷; y el deseo y la razón, así como la relación que une ambas partes, es un elemento fundamental para la consecución plena del fin propio del hombre³⁸⁸, luego el esclavo por naturaleza es un hombre condenado a vivir lejos de la felicidad humana y lejos de la rectitud moral que lleva al hombre a esa felicidad³⁸⁹.

La imposibilidad de llegar a la felicidad de la que adolece la naturaleza del esclavo es clave en la interpretación del desarrollo imperfecto del mismo, es decir, es clave para entender las limitaciones de su ἐργον. El ἐργον es, como ya se ha apuntado, lo que define

³⁸⁷ “Therefore, *phronesis* is a kind of rationality which requires, as a nonrational but a constitutive condition, the good condition of the desiring part of the soul (...) and therefore requires a *thymos*. To participate fully in the nature of a political animal takes both reason and emotion, *logos* and *thymos*.” (Garver; 1994: 187).

³⁸⁸ Lo cual no implica la no deliberación en absoluto. Como se ha dicho anteriormente, el esclavo por naturaleza sí tiene acceso a un tipo imperfecto de deliberación en un sentido restringido. Garver escribe que el esclavo por naturaleza tiene (o puede tener) τέχνη, pero que lo que no tiene es θύμος (Garver; 1994: 178).

³⁸⁹ En esta línea se encuentra también la interpretación de N. Smith en su artículo “*Aristotle’s Theory of Natural Slavery*”, donde expone que la incapacidad de llegar a una vida feliz que sufre el esclavo proviene de una falta de capacidad racional para proponerse fines sobre su vida y llegar, con su consecución, al ideal de felicidad perfecta. La idea de fondo de esta diferencia entre hombre y esclavo continúa siendo la cuestión de la dependencia entre ambos: el esclavo necesita la dirección del amo para desarrollar la suficiente virtud como para disfrutar en alguna medida de la vida del hombre pleno. Por ejemplo, Smith asume que, con el suficiente tiempo de aprendizaje, el esclavo puede llegar a hacer cosas que antes no podría haber logrado por sí mismo, ya que la esclavitud trae aparejado un proceso de adquisición de hábitos y razón: “But if they are natural slaves, and nature provides sufficient moral ground for enslaving them, then to free them would be wrong. Worse, if Aristotle is right in Book I, the natural slave is benefited by being the slave of a proper master (...) freeing him would be to deny him such benefits (...)” (Smith; 1983: 111).

la naturaleza de cada ser, y como se ha dicho también, el propio del ser humano es el despliegue de su naturaleza racional. Ahora bien, el desarrollo de la naturaleza racional del ser humano condiciona apodícticamente su fin último: la felicidad (εὐδαιμονία)³⁹⁰. En el capítulo 6 del libro X de la *Ética nicomáquea* Aristóteles sentencia la imposibilidad de atribuir una vida propiamente humana al esclavo asegurando que éste es incapaz de asumir la felicidad del hombre:

“Finalmente, cualquiera, el esclavo tanto como el mejor de los hombres, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero de la felicidad nadie hace partícipe al esclavo, a no ser que le atribuya también vida humana propiamente dicha. Porque la felicidad no está en tales ocupaciones, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.” (EN, X, 6, 1177 a 6 - 9)

Esta afirmación cierra una breve reflexión acerca de en qué consiste la felicidad propia del ser humano, llegando el filósofo a asegurar que es una actividad conforme a la virtud³⁹¹. Aristóteles distingue dos tipos de felicidad, la felicidad perfecta, que es una actividad contemplativa y autárquica; y la felicidad imperfecta o segunda, que consiste en una actividad en el ámbito de la πράξις³⁹². Como el esclavo es incapaz de consolidar la virtud por sí mismo, es también incapaz de realizar una actividad conforme a ella, y, de hecho, es incapaz de realizar incluso la felicidad llamada imperfecta, puesto que, además, no domina tampoco el ámbito de su naturaleza política por dos motivos: en

³⁹⁰ “Después de haber tratado de lo relativo a las virtudes, a las diferentes clases de amistad y a los placeres, nos queda hablar sumariamente de la felicidad, ya que la declaramos fin de todo lo humano.” (EN, X, 6, 1177 a 31-33).

³⁹¹ A esta conclusión llega Aristóteles por primera vez al inicio de la *Ética nicomáquea*: “Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta virtud, pues pertenece a ésta la actividad conforme a ella” (EN, I, 8, 1098 b 32).

³⁹² La felicidad mejor del hombre es aquella que, según Aristóteles, implica el desarrollo de aquello mejor de la naturaleza del hombre. Por este motivo el desarrollo de la actividad contemplativa es lo que define la felicidad perfecta, puesto que es más autárquica: “Además la suficiencia o autarquía de que hablamos se dará sobre todo en la actividad contemplativa; en efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.” (EN, X, 7, 1177 a 28 - 1177 b 1) Este criterio de perfección y de nobleza lo establece la figura del hombre bueno (σπουδαίω), que marca aquello que es preferible como fin para el hombre. Así, la felicidad perfecta consiste en una actividad conforme a la virtud porque para el hombre bueno esto es lo preferible (EN, X, 6, 1176 b 18-25). No obstante, la autarquía y la felicidad en términos de actividad contemplativa no son suficientes para el desarrollo de la vida del hombre, puesto que éste necesita también del bienestar externo y de los cuidados (EN, X, 8, 1178 b 34-1179 a 1), así como de bienes externos como el de la amistad (“(...) parece absurdo asignar todos los bienes al hombre feliz sin darle amigos, que parecen ser el mayor de los bienes externos.” EN, IX, 9, 1169 b 2-10). Esto es lo que hace referencia a la felicidad imperfecta (en tanto que no es contemplativa) o segunda, que es una felicidad solo asumible dentro del ámbito de la πράξις y, por ende, de la moralidad y la vida en común.

primer lugar, el esclavo no puede establecer una cadena de fines que lo lleve al fin último del hombre, pues por naturaleza está subordinado a la vida de otro, por lo que solo podrá trabajar para la asunción de un fin ajeno³⁹³; en segundo lugar, porque su incapacidad deliberativa le impide distinguir entre lo bueno y lo malo.

El hombre es un ser político por naturaleza, y esto implica que el pleno desarrollo de su naturaleza pasa por la vida social, y la vida social, a su vez, exige de la presencia del razonamiento moral. Si la vida buena para el hombre pleno exige de rectitud moral (por ser, en parte comunitaria), y la rectitud moral pasa por el establecimiento de la virtud moral como un hábito elegido y progresivamente dominado por el agente, esto implica que, en tanto que el esclavo solo posee la virtud moral de manera parcial y subordinada a su amo y a la función que debe desempeñar, entonces una “vida buena” para el esclavo no puede ser nunca una vida autónoma (como es la vida que lleva al hombre a la rectitud moral y, por extensión, a la felicidad), sino que lo será complementaria de la vida de su amo, ya que no puede escapar de estar bajo su dirección, pues solo así puede aprender la virtud y participar en la medida que le es posible de la razón³⁹⁴. El modo de vincular de manera precisa la naturaleza política y racional del hombre con la felicidad por la vía del dominio de los conceptos de bueno y malo pasa por la lectura de la definición aristotélica del hombre como ζῷον πολιτικόν:

“La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra <λόγον>. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer, y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre,

³⁹³ Pellegrin defiende la naturalidad de esta relación de pertenencia con base en la capacidad intelectual de “previsión con la mente”: “The power of the master when he is a natural master, belongs to him because he is naturally suited to ‘foresee in thought’ the tasks that the slave is naturally capable of performing. From this natural complementarity, there follows one of the most important properties belonging to the relationship between master and slave, a property that is a consequence of the naturalness of the relationship and at the same time reveals that naturalness, namely, that servitude is advantageous to both parties.” (Pellegrin; 2013: 96), y esta naturalidad refuerza la idea de que “el regir y el ser regido” constituyen un principio práctico.

³⁹⁴ Y esta dominación del amo sobre el esclavo responde a una relación asimétrica que engloba por completo la naturaleza del esclavo, luego, cualquier desarrollo del esclavo está sometido y determinado por esta cooperación natural: “The domination of a slave by a master in natural slavery is just one instance of a hierarchical structure that embraces ‘nature as a whole’(I 5, 1254a31), the functioning of which requires the cooperation of elements hierarchically ordered with respect to each other, a pattern that extends even to non-natural phenomena like harmony.” (Pellegrin; 2013: 95).

frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal[...].” (Pol. I, 2, 1253a 6-17)

Por tanto, el esclavo por naturaleza no solo no es capaz de la felicidad perfecta, ya que no domina la razón ni la posee, sino que solo la ejerce subordinadamente a la dirección de su amo, por lo que no puede apoderarse de su capacidad racional para realizar autónomamente la actividad contemplativa, sino que además tampoco puede realizar la actividad propia de la felicidad imperfecta o segunda, ya que, al carecer de facultad deliberativa y, por tanto, al no ser capaz de deliberación más allá de en el ámbito de la técnica y de sus trabajos, no podrá poseer el sentido de lo bueno y de lo malo, o de lo justo y lo injusto. Sin embargo, esto no implica que el esclavo esté siendo delegado al estatus de mero animal, pues, aunque no posea el dominio sobre la razón y, por extensión, aunque no tenga la capacidad de poseer el sentido de lo bueno y de lo malo o de proponerse fines, participa de ello y, en consecuencia, puede atender y entender las explicaciones de su amo, aunque no sea él mismo capaz de producirlas, luego es, en este sentido, un hombre y no un animal o un objeto.

En suma, la condición de ἀτελής de la que habla Garver señala con precisión la razón por la que el esclavo se encuentra en una posición intermedia entre un hombre pleno y un animal u objeto, pues su problema no es que no tenga la facultad racional, pues sí la tiene ya que puede deliberar en un sentido técnico, sino que su problema es que el hecho de no poseer dominio sobre ella le impide construirse a sí mismo un camino que lo lleve autónomamente hacia la rectitud moral, es decir, hacia la consolidación de la virtud. Además, la virtud para consolidarse precisa de unos requisitos entre los cuales se cuenta el querer realizar los actos en la dirección de una determinada virtud moral, así como se cuenta en el desarrollo de la naturaleza comunitaria del hombre el querer vivir en comunidad no solo porque esto es más beneficioso, sino también porque es más placentero y porque permite la consolidación de la amistad, que es un bien externo necesario para el fin último del ser humano. Por tanto, la naturaleza política del hombre se fundamenta en el saber y en el querer, y más aún, en un querer aquello mejor, conveniente o justo, tal como indica la idea de concordia³⁹⁵, algo a lo que los esclavos no tienen acceso como partícipes, sino como meros reconocedores.

³⁹⁵ “(...) se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado. Por tanto,

En definitiva, el condicionamiento natural que supone la esclavitud es más bien un condicionamiento práctico, aunque no por ello deja de ser esencial ya que determina la naturaleza del esclavo como una naturaleza incompleta por carecer de fin al que hacer tender un eventual desarrollo y, en consecuencia, irremplazable. La razón por la que aquí se ha señalado a la conveniencia del regir y del ser regido como principio práctico está al hilo de los efectos que tiene sobre la acción de amos y esclavos, pues, como se ha visto, el nacer desposeído de uno mismo tiene implicaciones profundas sobre la capacidad del individuo sobre su πράξις, pues poseerse a sí mismo exige tener control sobre los fines propios del propio desarrollo moral, humano o comunitario.

1.2. Una relectura del concepto de bárbaro en la *Política*

Existe la discusión sobre un cierto paralelismo entre el bárbaro y el esclavo por naturaleza en cuanto al sistema de gobierno. En el capítulo 14 del libro III de la *Política* Aristóteles escribe acerca de las monarquías y, concretamente, acerca de aquellas monarquías que normalmente construyen los pueblos bárbaros. Aristóteles resume la clasificación de las monarquías del modo siguiente:

“Estas son las formas de monarquía, cuatro en número: una, la de los tiempos heroicos (ésta se ejercía con el asentimiento de los súbditos y en algunos casos por un tiempo limitado; el rey era general y juez y tenía autoridad en los asuntos religiosos); la segunda es la de los bárbaros (este es un gobierno despótico y legal fundado en la estirpe); la tercera, la llamada *aisymneteia* (que es una tiranía electiva); y la cuarta, la de Laconia (ésta es, para decirlo en pocas palabras, un generalato vitalicio fundado en la estirpe).” (Pol., III, 14, 1285 b 20-28)

Gracias a este fragmento puede señalarse, en primer lugar, el paralelismo al que se acaba de hacer referencia, esto es, que bárbaro y esclavo mantienen una cierta relación en cuanto al sistema de gobierno que, por lo común, los gobierna, y esta relación es evidente al leer en el capítulo 7 del libro I que Aristóteles escribe explícitamente que “el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo)” (Pol., I, 7, 1255 b 118-19).

la concordia se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos (...).” (EN, X, 6, 25-29).

El criterio de acuerdo con el cual se separa cada una de estas especies de monarquía es la capacidad de elegir o de asentir de sus propios subordinados. Así, en la monarquía propia de los tiempos heroicos los súbditos asienten ser subordinados por el rey. La monarquía propia de los tiempos heroicos era, por tanto, de sometimiento voluntario, hereditaria y legal, luego, no solo no había violencia entre las partes (en lo relativo a su formación), sino que además las partes resultaban conformes con tal subordinación, una subordinación que en nada podía parecerse a la del esclavo con respecto del amo puesto que su origen dependía de una decisión, y la relación entre amo y esclavo es natural y no electiva³⁹⁶. La tercera especie de monarquía³⁹⁷ es la de los antiguos helenos, la *aisymneteia*, y como la primera, se construye sobre el bien entendido del consentimiento³⁹⁸. Este modo de tiranía es legal, y en ese sentido es recta, y tampoco puede mantener similitud alguna en lo esencial con la relación entre amo y esclavo, ya que podía ser, además de recta, de carácter temporal. La cuarta especie es la de Laconia, que, en pocas palabras, es algo así como una jefatura militar, vitalicia y que se construía fundamentalmente sobre el arte de la guerra y los cultos, en donde los reyes tenían poderes muy amplios sobre las campañas militares, sobre algunos cultos religiosos o sobre la impartición de justicia³⁹⁹.

La monarquía propia de algunos pueblos bárbaros es la que Aristóteles posiciona en segundo lugar en su clasificación:

“Junto a ésta hay otra forma de monarquía a la que pertenecen las de algunos pueblos bárbaros. Todas éstas son muy próximas a la tiranía, pero son legales y hereditarias, pues por ser de condición más servil los bárbaros que los griegos y los asiáticos que los europeos, soportan el gobierno despótico sin el menor desagrado: por eso estas monarquías son tiránicas, sin duda, pero al mismo tiempo firmes por ser hereditarias y legales.” (Pol., III, 14, 1285 a 16-24)

El posicionamiento de Aristóteles frente a la rectitud de las monarquías de los bárbaros y frente a la disposición anímica de éstos surge de dos puntos distintos. La

³⁹⁶ Ver: Pol., I, 2, 1252 a 26-30.

³⁹⁷ Se deja la segunda especie para el final puesto que es la que más interesa para este estudio.

³⁹⁸ Sobre la *aisymneteia*, Aristóteles dice: “Estas monarquías son, pues, y eran tiránicas por ser despóticas, pero por ser electivas y contar con el asentimiento de los súbditos son regias.” (Pol., III, 14, 1285 a 30-33).

³⁹⁹ “Los primeros reyes llegaban a serlo con el consentimiento de los demás y transmitían la realeza a sus descendientes por haber sido bienhechores del pueblo en las artes o en la guerra, o por haber reunido a los ciudadanos o haberles dado tierras. Ejercían su soberanía en los asuntos de la guerra y en los actos de culto que no requerían sacerdotes, y además actuaban como jueces en los juicios.” (Pol., III, 14, 1285 b 6-11).

reflexión en torno a la rectitud de estas monarquías parte de una consideración ético-legal, a saber, la fuerza de la ley que surge del consenso tiene su fundamento en una elección, y la elección implica la posesión de la facultad deliberativa. Por lo que se ha dicho más arriba en este mismo capítulo se puede llegar ya a una primera conclusión a este respecto, y es que como el esclavo que lo es por naturaleza es un individuo con un defecto en la función propia de su facultad deliberativa, esto es, que no es capaz de deliberar para la consecución de sus propios fines y que, por tanto, su deliberación está limitada a lo que le dicta su oficio, siendo así sólo posible una deliberación en un sentido distinto dentro del ámbito de la técnica o de su oficio particular, por esta razón la capacidad de consensuar una ley o una norma no es posible para él, pues aunque tiene λόγος y entiende la norma, no tiene la capacidad para consensuarla, sino solo para obedecerla; por tanto, de la voluntad de un esclavo no puede surgir una norma o una ley recta y vinculante que construya una ciudad, pues no hay ciudad hecha por esclavos, ya que su única disposición es a vivir como no quieren⁴⁰⁰.

Por otro lado, la disposición del ánimo servil de unos hombres frente a otros se clasifica, según Aristóteles, geográficamente y según el clima de las regiones en las que se vive:

“Los que habitan en lugares fríos, y especialmente los de Europa, están llenos de brío, pero faltos de inteligencia y de técnica, y por eso viven en cierta libertad, pero sin organización política e incapacitados para gobernar. Los que habitan el Asia son inteligentes y de espíritu técnico, pero faltos de brío, y por tanto, llevan una vida de sometimiento y servidumbre. La raza griega (...) es a la vez briosa e inteligente (...).”
(Pol., VII, 7, 1327 b 25-30)

Siguiendo la idea que el mismo Aristóteles indica acerca de la falibilidad de la naturaleza, esta referencia debe entenderse como un condicionamiento general y no absoluto, esto es, como la descripción de ciertas tendencias en ciertos pueblos. Ahora bien, en la medida en que Aristóteles reconoce que los bárbaros son capaces de elegir y, además, son nobles en algún sentido, no puede afirmarse que la posición del filósofo sea la de identificar estas dos condiciones en toda circunstancia. Lo que sí se da, en todo caso, es una gradación en el ánimo de acuerdo con la diferencia entre griegos y bárbaros, en la

⁴⁰⁰ Pol., VI, 2, 1317 b 13.

que se defiende que algunos bárbaros son de un ánimo más servil que los griegos, pero sin que eso permita una atribución justa de esclavitud natural a todos ellos.

Para reforzar la idea de que Aristóteles no está estableciendo una identificación entre la condición natural de barbarie y la de esclavitud, cabe volver al inicio del Libro I en donde Aristóteles pone a la hembra en relación con el esclavo y con el bárbaro con el objetivo de trasladar a su lector la opinión que los poetas expresan, a saber, que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza:

“[...] entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto [...] no tienen el elemento que mande por naturaleza. Por eso dicen los poetas que <<es justo que los griegos manden sobre los bárbaros>> entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.” (Pol. I, 2, 1252b 1-9)

El punto de traer a colación esta referencia estriba en que este fragmento expresa una opinión que no puede asumirse como la del mismo Aristóteles, sino más bien como un punto de partida general que el filósofo usa para presentar su propio punto de vista. Los poetas entienden que los griegos han de mandar sobre los bárbaros puesto que éstos son esclavos por naturaleza, pero el pronunciamiento que Aristóteles tiene sobre esto está en toda la cita condicionado a la opinión de otros: “διό φασιν οἱ ποιηταὶ βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκόσ, ὡς ταῦτο φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν”. La construcción φασιν οἱ ποιηταὶ (...) ὡς no sugiere una aseveración del autor sino más bien la expresión de una opinión o de una creencia (significado que reviste el término φασιν, proveniente de φημί, y que es traducible por dar a conocer, manifestar, declarar, pero también por opinar, pensar, creer o figurarse); además, la partícula ὡς es un adverbio que introduce un complemento circunstancial de manera o una comparación, traducible a su modo por fórmulas como: ‘según parece’, ‘es conjeturable’, ‘por lo que parece’, ‘según dicen’, etc. Esta conjunción de elementos lingüísticos no permite deducir que Aristóteles sostenga la opinión de los poetas griegos más que como una opinión verosímil pero no necesariamente verdadera, y no sólo se abre aquí una puerta a interpretar que Aristóteles esté citando la opinión de otros sin suscribirla de acuerdo con la observación de la terminología, sino que esta interpretación terminológica de la cita se ve respaldada por el contenido general de su doctrina, tanto en la *Política* como en otros textos⁴⁰¹.

⁴⁰¹ En este caso, la validez de la opinión de los poetas proviene de su valor persuasivo en tanto que testimonio, y no necesariamente de una verdad en términos absolutos (Cárdenas; 2020: 247). Luz Cárdenas

Señalar la cuestión anterior es relevante para lo que aquí se estudia, ya que permite confrontar la identificación entre las condiciones de bárbaro y esclavo con base en el texto aristotélico. Así se puede observar que el parecer del autor en la referencia en la que se dice que los griegos no se llaman a sí mismos esclavos, sino que se lo llaman a los bárbaros, pensando que éstos son esclavos por naturaleza, se distancia significativamente del parecer que expresan los poetas, y los griegos en general. Algo después de esta referencia Aristóteles señala la razón por la que los griegos afirman esta cuestión:

“[...] es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna [...] los griegos se consideran a sí mismos nobles no sólo entre ellos, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, juzgando que hay una nobleza y libertad absoluta y otra no absoluta.” (Pol., I, 6, 1255a 31-35)

Por tanto, Aristóteles de nuevo se opone a esta identificación de las condiciones de esclavitud y barbarie, pues asegura que es forzoso reconocer esa diferencia en la atribución de barbarie o esclavitud considerando que esa atribución depende de la naturaleza de los individuos⁴⁰². Aquí se encuentra una incorporación importante que ha sido anunciada con anterioridad al hablar del segundo de los elementos que atraviesan el principio práctico del regir y del ser regido, y esto es que la identificación de la condición

señala que Aristóteles defiende que los testimonios de los antiguos tienen un cierto valor de credibilidad, y que este es el caso de los antiguos poetas, ya que son voces autorizadas del pasado que nadie de su época tenía la intención de menospreciar. Lo interesante es que la autora remite la reflexión sobre qué fuentes tienen o no valor persuasivo al siguiente contenido de la *Retórica*: Aristóteles escribe, acerca de los argumentos retóricos comunes, que hay dos fuentes que pueden servir para plantear ejemplos en una argumentación, a saber, los hechos y las invenciones (Ret., II, 20, 1393 a 27-31). Los ejemplos, dice Aristóteles, tienen valor persuasivo, lo cual significa que pueden convencer a los oyentes, o lo que es lo mismo, hacer pasar por verdadero algo que no lo sea necesariamente (Ret., II, 20, 1394 a 9-16). Esto, por tanto, lleva a la autora a plantear esta conclusión: “Así, vemos que Aristóteles en la *Retórica* no solo reconoce el valor testimonial que tiene la historia, sino también la literatura y, por ende, le adjudica fuerza persuasiva.” (Cárdenas; 2020: 248). Y esto es precisamente lo que está pasando con la cita comentada en esta sección del capítulo, pues Aristóteles plantea la opinión de los poetas como una opinión autorizada, pero no como necesariamente verdadera, ya que el filósofo contradice la veracidad de la opinión de los poetas cuando señala que no siempre la naturaleza hace lo que debe, sino que lo hace siempre como tendencia: Cárdenas; 2020: 250, ver en relación con Pol., I, 6, 1255 b 6-9. Cabe destacar, como también destaca Cárdenas, que la validez o fuerza persuasiva de los ejemplos se apoya sobre la idea de que toda opinión autorizada reviste una parte de verdad, aunque no toda ella lo sea: “Pero, en lo que respecta a todas estas cuestiones, debemos intentar buscar el convencimiento por medio de argumentos, usando los hechos manifiestos como testimonios (μαρτυρίαις) y ejemplos. Pues lo mejor sería que todos los hombres se mostraran de acuerdo con lo que se va a decir, y, si no, al menos que todos se muestren de acuerdo de algún modo, lo que harán si se les cambia poco a poco (...); pues cada uno tiene algo propio en relación con la verdad, de lo cual es necesario partir para demostrar de algún modo estas cuestiones, porque a partir de afirmaciones verdaderas, aunque no claras, si se avanza, se harán también claras, siempre que se adopten las más conocidas en lugar de las habituales que se dicen confusamente” (EE, I, 6, 1216 b 26-37).

⁴⁰² Hay que recordar que Aristóteles rechaza la idea de llamar esclavo a quien no lo merece, por lo que puede deducirse que un hombre o bien lo merece o bien no lo merece en sentido absoluto, siendo imposible que lo merezca dependiendo del sitio en donde nace, algo que, de nuevo, refuerza la idea de que la clasificación geográfica hecha a tenor de Pol., VII, 7, es una descripción general de una tendencia.

de barbarie y de esclavitud, cuando algunos la realizan, no consigue distinguir a los hombres por su naturaleza, sino por su virtud⁴⁰³. En la *Ética nicomáquea* Aristóteles escribe, a tenor de las disposiciones morales más desviadas, que hay algunas razas remotas de bárbaros que tienen una disposición moral brutal o morbosa:

“Todas las formas excesivas de insensatez, cobardía, desenfreno y mal carácter son o brutales o morbosas: aquél cuya naturaleza le lleva a tener miedo de todo, incluso del ruido de un ratón, es cobarde con una cobardía animal; el que tenía miedo de una comadreja era víctima de una enfermedad. También entre los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos son brutales, como algunas razas de bárbaros más remotos; (...).” (EN, VII, 5, 1149 a 4-11)

Esta referencia, sin embargo, no habla de todos los bárbaros ni de la mayoría de bárbaros, sino de unos bárbaros remotos, haciendo así explícito lo extraordinario de su existencia y, por extensión, la imposibilidad de vincular por necesidad una cualidad atribuida a estos bárbaros a todos los bárbaros, e incluso, a los hombres en general, pues los bárbaros remotos a los que se refiere Aristóteles en este fragmento escapan de los límites como se entiende el vicio propio del ser humano, puesto que son individuos irracionales por naturaleza⁴⁰⁴.

Además de esto, el esclavo por naturaleza y el bárbaro desempeñan funciones distintas en la comunidad política en la que viven. La función social del esclavo por naturaleza depende, como se ha visto, de su función específica en el ámbito de la vida doméstica, por lo que sus implicaciones no pueden suponerse, de entrada, como públicas. Esto quiere decir que el desempeño de la función propia del esclavo no tiene implicaciones en la forma de organizar la comunidad política, ni en sus magistraturas, ni en ningún otro ámbito público, puesto que la condición de esclavo es opuesta a la de ciudadano. Por su lado, la función social o política del bárbaro es análoga a la del ciudadano en su comunidad, es decir, así como los ciudadanos libres eligen y condicionan la vida política de sus ciudades, los bárbaros también pueden hacerlo, aunque, como se ha indicado *supra*, no siempre lo hagan. El contraste entre estas dos funciones que

⁴⁰³ Ver en relación con Pol., I, 6, 1255 a 40 – 1255 b 2

⁴⁰⁴ “Efectivamente, el tener estas disposiciones está fuera de los límites del vicio, lo mismo que la brutalidad, y el hecho de que el que las tiene las domine o sea dominado por ellas no constituye continencia o incontinencia estricta, sino por analogía (...).” (EN, VII, 5, 1149 a 1-3)

distinguen al bárbaro del esclavo tiene su punto de inicio precisamente en la definición que Aristóteles ofrece del concepto de ciudadano al inicio del libro III de la *Política*:

“El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno (...).” (Pol., III, 1, 1275 a 22-23)

Y más adelante aclara:

“(...) llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía.” (Pol. III, 1, 1275 b 19-21)

Aristóteles apunta aquí tres conceptos centrales en el proceso de diferenciación de la naturaleza bárbara y de la esclava, a saber: los conceptos de participación en el gobierno de la ciudad y en la administración de justicia, del derecho a la participación en la función deliberativa de la ciudad, y la posibilidad de vivir con autarquía. En efecto, lo que distingue a un esclavo de un libre es, en primer lugar, su participación en la comunidad política, concretamente en el gobierno o en la administración en general. Tal como señala Aristóteles, esa participación en el gobierno se sigue de un determinado derecho a participar en la función deliberativa de la ciudad, es decir, en el derecho a formar parte de la toma de decisiones de la vida pública de la comunidad. Lo que sucede es que ese derecho puede no tenerse o perderse principalmente por dos razones: la primera es doble, por un lado, por no formar parte totalmente de la comunidad en la que se vive por una cuestión de procedencia, como los metecos⁴⁰⁵, o por haber sido capturado en una guerra o vendido, como los esclavos por convención; la segunda, por no tener naturalmente la capacidad de gobernarse a sí mismo⁴⁰⁶, estos son los esclavos por naturaleza.

⁴⁰⁵ “El ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado (pues también los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni por participar de ciertos derechos en la medida necesaria para poder ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; en efecto, éstos lo tienen, pero en muchos lugares ni siquiera los metecos gozan de él plenamente, sino que tienen que nombrar un patrono, de suerte que participan imperfectamente de la comunidad).” (Pol., III, 1, 1275 a 7-14).

⁴⁰⁶ Pues como se ha dicho en Pol. III, 1, 1275 b 19-21, el ciudadano se define por ser el que tiene derecho a participar de la función deliberativa en la comunidad, y el esclavo está por naturaleza impedido a este respecto.

En este sentido la diferencia entre esclavos por naturaleza y bárbaros es clara y fundamental, pues según lo que se sigue de la lectura de la *Política*, un rasgo que diferencia estas dos condiciones es la capacidad que tienen de formar ciudades rectas, algo que es posible para los bárbaros, pero no para los esclavos, lo que demostraría que los bárbaros poseen y dominan la facultad en virtud de la cual un hombre en general es un hombre libre: la facultad deliberativa. Por tanto, es evidente que no se puede negar que la condición de barbarie no excluye la condición de hombre libre ni de ciudadano, por lo que no es posible identificar a los bárbaros con esclavos por naturaleza por una eventual carencia intelectual. Ni siquiera podría hacerse esta identificación apelando a una deficiencia en la relación entre la parte racional del alma y el deseo, puesto que tampoco esto es lo que define a los bárbaros por naturaleza. Aristóteles escribe en la *Ética eudemia* que el valor (ἀνδρεία) de los bárbaros va acompañado de arrebato (θυμοῦ)⁴⁰⁷, y como se ha visto en Pol., VII, 7, 1327 b 25-30, lo que expresa una condición servil, en términos de ὀρεξις, es la ausencia de θυμός, por ende, el que el bárbaro goce de él como impulsor de su valor implica que no puede ser por naturaleza esclavo.

El último de los elementos que define la naturaleza del ciudadano es su posibilidad de contribuir a vivir con autarquía. La autarquía no es en este contexto una vida de autosuficiencia en cuanto a los recursos materiales, sino que para Aristóteles significa una vida ligada, además de a la satisfacción de las cosas necesarias, también al desarrollo de la vida buena como criterio moral. En el marco filosófico aristotélico, una vida buena se corresponde para el ser humano con una vida feliz, por las razones que se han expuesto *supra* en donde se establecía como el fin propio del hombre (en tanto que ser racional) la felicidad o εὐδαιμονία. La vida humana (racional) feliz es una vida plena, digna y satisfactoria en cuanto a la dedicación a la investigación de la verdad, y en cuanto al establecimiento de un criterio recto de actuación moral: la virtud de la prudencia⁴⁰⁸. Para

⁴⁰⁷ “(...) καὶ ὅλως ἡ βαρβαρικὴ ἀνδρεία μετὰ θυμοῦ ἐστίν.” (EE, III, 1, 1229b 30).

⁴⁰⁸ “El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios. De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo. Y si lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; efectivamente, se llama prudente el que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que confiará a la prudencia.” (EN, VI, 7, 1141 a 17-25). Atendiendo a lo dicho por Aristóteles en este fragmento, se toma como síntesis de esta postura la lectura ofrecida por Aubenque en *La prudencia en Aristóteles* sobre la diferencia entre la virtud intelectual de la prudencia y la virtud moral: “(...) mientras la virtud moral es una disposición (práctica) que concierne a la elección (προαιρετική), la prudencia es una disposición práctica que concierne a la regla de la elección; no se trata

Aristóteles, por tanto, el ser humano se define, en tanto que ser racional, como un ser potencialmente prudente, en donde la actualización de esa potencia implica la consolidación de un individuo serio, preocupado por tratar de hacer las cosas bien y que se esfuerza en hacerlas de manera recta: el hombre σπουδαῖος⁴⁰⁹. El hombre σπουδαῖος, o la posibilidad del hombre de ser σπουδαῖος, es lo que lo incluye en la posibilidad de participar en la función deliberativa de la comunidad (y por oposición es lo que excluye al esclavo por naturaleza), incluyéndolo también en la capacidad para formar una comunidad autárquica (pues el σπουδαῖος es prudente⁴¹⁰, y la prudencia que se dirige a uno mismo y la que se dirige a la comunidad tienen nombres distintos, pero se parecen en cuanto a en lo que versan⁴¹¹). Solo la comunidad constituida por hombres prudentes, en tanto que la prudencia consiste en la capacidad racional para saber qué es bueno en cada situación concreta, es una comunidad autárquica y, en términos de independencia deliberativa, libre, por lo que es evidente que vivir con autarquía exige vivir con rectitud moral, es decir, según lo que dicta el establecimiento y desarrollo de la virtud.

La cuestión que hay que responder aquí es si los bárbaros son capaces o no de consolidar esa virtud y, por consiguiente, si son capaces, aunque sea en potencia, de vivir según el ideal de la vida buena. En el libro VIII de la *Política* Aristóteles aborda la

de la rectitud de la acción sino de la precisión del criterio (...).” (Aubenque; 2010: 65). El prudente es, por tanto, no solamente quien actúa bien, sino quien posee el conocimiento propiamente de la norma por la que se actúa bien, lo que demuestra la independencia de su intelecto y su natural predisposición al mando.

⁴⁰⁹ “El bueno <ὁ σπουδαῖος>, efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas.” (EN, III, 4, 1113 a 30-4).

⁴¹⁰ “For without character, a man can achieve nothing in association with his fellows. He must be a man of moral worth; and moral worth means possession of the virtues. Whosoever therefore would achieve anything in social or political life must be of good moral character; (...).” (MM, I, 1, 1181 a 25-1181 b 25). Lo que en este fragmento se traduce como “a man of moral worth”, en el texto griego aparece como “σπουδαῖον”, y lo que se traduce como “moral worth means possession of the virtues”, en el texto griego aparece como “τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναι ἐστὶ τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν”. El hombre σπουδαῖος es prudente, por tanto, en tanto que posee las virtudes (y la prudencia es una de ellas) es él mismo el criterio de la vida moralmente buena. Aubenque observa también una relación entre la condición de σπουδαῖον y la de φρονιμός. Acerca de la caracterización del hombre prudente, Aubenque escribe que “El prudente (...) es el hombre capaz de deliberar (βουλευτικός) y, (...) de deliberar correctamente (καλῶς βουλευσασθαι)” (Aubenque; 2010: 161). En este sentido, el autor explica que la prudencia es la “reanudación ética de la habilidad” (Aubenque; 2010: 101), es decir, es lo que permite imprimir, por medio de la intención del bien, valor moral a la acción (Aubenque; 2010: 102). Ahora bien, el hombre σπουδαῖον representa el ideal de nobleza del que habla Aristóteles, por lo que representa al modelo de hombre que actúa siguiendo lo que se juzga como moralmente bueno (Aubenque; 2010: 83); ergo, el σπουδαῖον corresponde con el hombre prudente.

⁴¹¹ “Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política. Esta es práctica y deliberativa (...).” (EN, VI, 8, 1141 b 23-26).

cuestión de la formación atlética en la ciudad ideal con una idea relacionada con lo que aquí se está analizando. Aristóteles compara la educación en el ámbito del ejercicio físico con la educación en otros ámbitos (concretamente del estudio de la música), asentando como premisa la necesidad de que la ciudad ideal forme correctamente a los niños en lo siguiente:

“Por eso los que en un principio introdujeron la música en la educación no lo hicieron en la idea de que era necesaria (pues no lo es en absoluto), ni útil, como lo son la lectura y la escritura para los negocios, para la administración de la casa, para la instrucción y para muchas actividades políticas, ni como parece serlo también el dibujo, para juzgar mejor los trabajos de los artesanos, ni como la gimnasia, que es útil para la salud y la fuerza; (...) Es evidente, por tanto, que los que la introdujeron en la educación <la música> lo hicieron pensando en el empleo del ocio y considerándola el divertimento digno de los hombres libres.” (Pol., VIII, 3, 1338 a 13 - 22)

Efectivamente, en todas esas disciplinas de la educación que no producen un resultado tangible o en términos de utilidad, su introducción depende del carácter que tienen, es decir, de lo que permiten desarrollar y de si son o no esenciales en el despliegue de la naturaleza humana:

“Es evidente, pues, que hay una clase de educación que debe darse a los hijos, no porque sea necesaria, sino porque es liberal y noble.” (Pol., VIII, 3, 1338 a 30 - 32)

Tras esto, Aristóteles indica que es posible superar una mala educación y que los pueblos bárbaros (o aquellos cuyas tendencias educativas se asemejan) tienen la capacidad de superar determinadas prácticas educativas, lo que los acercaría a una determinada concepción de la nobleza. Al hilo de esto, Aristóteles escribe:

“De las ciudades que más parecen preocuparse de los niños, la mayoría tratan de lograr en ellos una disposición atlética, perjudicial tanto para las formas como para el desarrollo del cuerpo. Los lacedemonios, si bien no han caído en ese error, los embrutecen⁴¹² a fuerza

⁴¹² Aristóteles define cuáles son los trabajos que embrutecen a los jóvenes del siguiente modo: “(...) establecida la distinción entre los trabajos dignos de hombres libres y los serviles, es evidente que se deberá participar de aquellos trabajos útiles que no envilecen al que se ocupa en ellos, y han de considerarse envilecedores todos los trabajos, oficios y aprendizajes que incapacitan el cuerpo, el alma o la mente de los hombres libres para la práctica de las actividades de la virtud. Por eso llamamos viles a todos los trabajos que deforman el cuerpo, así como los trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la degradan.” (Pol., VIII, 2, 1337 b 5 - 15)

de trabajos duros, por creer que esto es muy conveniente para fomentar el valor.” (Pol., VIII, 4, 1338 b 9 - 14)

Tratando de mostrar la posibilidad de los bárbaros de escapar de este condicionante de mala educación, hay que indicar que el filósofo escribe que el valor que se pretende promocionar (por ejemplo, como lo hacen los lacedemonios) no se encuentra en aquellos más brutos, sino más bien en los mansos:

“No vemos, en efecto, ni en los demás animales ni en los pueblos bárbaros que el valor se dé en los más salvajes, sino más bien en aquellos cuyo carácter es relativamente manso y parecido al del león.” (Pol., VIII, 4, 1338 b 15 - 17)

Por tanto, existen entre los bárbaros aquellos que no promueven una educación basada en trabajos que deformen el cuerpo, siguiéndose de la idea de que hay bárbaros de ese carácter, pero que no lo son todos. Así los bárbaros que educan mal a sus jóvenes, como lo hicieron los lacedemonios, tienen la posibilidad de enmendar su error y promover una nueva educación que se preocupe de otras disciplinas además de las disciplinas propias del cultivo de un cuerpo atlético. Estas disciplinas, las que deben y pueden imperar, son las que trabajan lo noble y el ocio, y tanto el ocio como lo noble son condiciones necesarias para el establecimiento de la virtud:

“De suerte que es lo noble y no lo brutal lo que ha de representar el principal papel, pues ni el lobo ni ninguna otra fiera afrontaría un riesgo hermoso, sino más bien el hombre bueno. Los que dedican en exceso a los niños a esos ejercicios y omiten instruirlos en las disciplinas necesarias los rebajan en realidad, porque los hacen útiles para una sola función del ciudadano, y aún en ésta, como hemos mostrado, inferiores a otros.” (Pol., VIII, 4, 1338 b 29 - 36)

Si bien es cierto que los fragmentos proporcionados a tenor de la educación tratan concretamente de la introducción de la música y no de la formación específicamente en la adquisición de la virtud, es también cierto que la introducción de disciplinas como la música implican la consideración de la necesidad del ocio, que es una *conditio sine qua non* para la formación de la virtud, pues sin tiempo libre no es posible pensar y trabajar para consolidar ningún hábito que no sea relativo al trabajo. Aristóteles muestra que la condición de barbarie y la condición de esclavitud son distintas en tanto que el bárbaro puede trabajar las disciplinas que lo hacen participar de la nobleza y, por ende, de la

virtud, mientras que el esclavo no solo está condenado a vivir como no quiere, sino que, además, no existe para él el ocio⁴¹³.

Es evidente por todo lo dicho hasta ahora que las condiciones naturales de barbarie y esclavitud dependen de criterios distintos y, en consecuencia, son condiciones no identificables. Algunos bárbaros pueden tener un ánimo servil y, en ese sentido identificarse con los esclavos por naturaleza, sin embargo, no todos son de esa condición, pues el criterio según el cual se atribuye la condición de esclavo es más una descripción de una tendencia general de la naturaleza que una determinación concreta y absoluta de ésta. Lo que demuestra de una manera clara la diferencia entre el esclavo y el bárbaro es la capacidad del segundo de formar ciudades, esto es, la posibilidad que tienen los bárbaros de usar su razón poseyéndola, y no solo reconociéndola. El esclavo, como se ha indicado en varias ocasiones, es un individuo que necesita complementar su imperfecta naturaleza acercándose a un amo (es decir, a un hombre libre) que pueda ser la causa eficiente de la educación moral que le falta, no obstante, esta relación no es para el esclavo superable en absoluto. En cambio, el bárbaro que no es esclavo por naturaleza, es decir, el que construye electivamente ciudades y leyes rectas, no precisa de tal dirección, y, en tanto que puede gobernarse a sí mismo, no resulta legítima una dominación extranjera, pues las condiciones por las que se puede enseñorear a otros hombres no dependen de si unos son o no son bárbaros (es decir, no griegos) sino de si viven como animales salvajes⁴¹⁴, si existe un motivo de autodefensa, o si los que merecen naturalmente la esclavitud se resisten a ella⁴¹⁵.

⁴¹³ “(...) no hay ocio para los esclavos, y los que no pueden afrontar el peligro virilmente son esclavos de cualquiera que los ataque.” (Pol., VII, 15, 1334 a 20-22).

⁴¹⁴ “De aquí que el arte de la guerra sea en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y éste debe utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa.” (Pol., I, 8, 1256 b 23-26).

⁴¹⁵ “(...) el ejercicio de la guerra no debe perseguirse con el fin de esclavizar a los que no lo merecen, sino, en primer lugar, para no ser esclavizados por otros; en segundo lugar, para procurar la hegemonía por el bien de los gobernados, no por deseo de dominar a todos; y en tercer lugar, para enseñorearse de los que merecen la esclavitud.” (Pol., VII, 14, 1333 b 38 – 1334 a 2)

CAPÍTULO 2

La interpretación moderna de la teoría aristotélica de la esclavitud natural durante el siglo XVI en España

2.1. Anotaciones sobre el papel de la Política y el aristotelismo en la transición de la edad media a la edad moderna

El objetivo de esta primera sección es el de contextualizar la recepción y la importancia de los comentarios a la *Política* en España durante el siglo XVI. Para ello, cabe dar inicio a estas brevísimas anotaciones señalando la relevancia en términos intelectuales e históricos del aristotelismo para la Europa moderna, asumiendo esta época como fundamental para la introducción de los conocimientos y argumentaciones de la *Política* en el contexto teórico y práctico europeo. Para dimensionar esta importancia cabe destacar que las obras de Aristóteles gozan de una cantidad ingente de comentarios y traducciones que se cuentan, entre los comentarios medievales y los comentarios modernos, por más de 7000 trabajos⁴¹⁶. Esto muestra una evidente predisposición a investigar acerca de la filosofía aristotélica, una predisposición que se materializó en una corriente de pensamiento, el aristotelismo, expansivo en el sentido de que se encargó de estudiar varias ramas del saber (teología, filosofía, ciencias naturales, pedagogía...) y que se utilizó para fundamentar la filosofía medieval en cuanto al sistema de pensamiento de la época⁴¹⁷. El fortalecimiento del aristotelismo⁴¹⁷ como sistema filosófico es debido al anhelo de recuperación y apropiación de saberes antiguos que pudieran justificar problemas modernos, fundamentalmente relativos al ámbito de las relaciones humanas o, más en general, de la *πράξις*.

Durante la Edad Media las obras de Aristóteles se recibieron y asimilaron siguiendo un proceso de recepción, interpretación y comentario. Este proceso se inició con la primera versión latina por Guillermo de Moerbeke en el año 1264. Durante los tres periodos de esta época (la alta, la plena y la baja Edad Media) el aristotelismo sufrió una serie de modificaciones en su tratamiento y en su interpretación que pasan por la

⁴¹⁶ Así lo señala Salvador Rus Rufino en su estudio preliminar a la traducción de la *Política*: Aristóteles (2008), *Política*, estudio preliminar Salvador Rus Rufino, trad. y notas de Salvador Rus Rufino & Joaquín Moebe, Tecnos, Madrid, pg. LXXII, nota al pie 74.

⁴¹⁷ Rus; 2005: 4.

asimilación de las versiones llevadas a cabo primero por Boecio, la reelaboración de todo el *corpus aristotelicum* en los alrededores del siglo XII, y finalmente, a partir del siglo XIV, el inicio de un proyecto de revisión filológica y crítica que culminó con una oleada de nuevas traducciones y comentarios adaptando las ideas del estagirita a los problemas europeos del momento⁴¹⁸. Lo acaecido en la Baja Edad Media es lo que señala el asunto que fundamentalmente interesa para este trabajo, puesto que la revisión crítica del último periodo de la Edad Media presupone la existencia de un interés pragmático en el comentario de la obra del estagirita y, concretamente de la obra de la *Política*.

Para valorar la importancia de la *Política* durante este periodo es muy útil recurrir al celeberrimo trabajo de Charles B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, concretamente al capítulo III, en donde analiza las traducciones latinas de los alrededores del siglo XVI. El impulso de la filosofía aristotélica en Europa entre los siglos XIV y XVI se debe a dos cuestiones de tipo histórico: la primera cuestión es relativa a la realidad social, cultural y política de cada país, pues emergieron conflictos y discusiones en diversos países europeos que establecieron las condiciones de la crisis intelectual que hizo a los europeos acudir masivamente a las obras del estagirita. Por ejemplo, en Europa tiene lugar una crisis de legitimación del poder real en Francia con base en las escisiones religiosas que no permitían sostener un estado edificado sobre la existencia de un único marco de creencias y leyes y un rey que las fundamente. Algo similar sucedía en Alemania en cuanto a la legitimación del poder basado en la creencia religiosa se refiere. Hay que tener en cuenta en este punto la importancia y el recorrido que tuvo la *Política* y otros textos de Aristóteles dentro del ámbito del protestantismo y el luteranismo del siglo XVI, siendo este uno de los ámbitos en los que más comentarios recibió la obra del Filósofo⁴¹⁹. Sin embargo, no solamente los problemas políticos se circunscribieron a la

⁴¹⁸ “No cabe duda de que la consolidación de la Universidad como institución de formación, transmisión de conocimientos e investigación de las nuevas elites profesionales, culturales, científicas y funcionariales, la irrupción de nuevas teorías filosóficas y la ruptura de la unidad política, moral y religiosa de Europa, fueron motivos suficientes para volver la mirada a los textos de Aristóteles y buscar en ellos soluciones a los nuevos problemas planteados. La *Política* fue uno de los libros en el que los pensadores encontraron elementos suficientes para dar respuesta a los problemas que unas circunstancias históricas convulsas provocaban, y usando el argumento de autoridad realizaron desarrollos personales de las ideas y defendieron algunas posiciones políticas concretas.” (Rus; 2018: LXXIII).

⁴¹⁹ “La *Política* en el caso de las universidades protestantes se convirtió en el texto de referencia, siguiendo en parte los comentarios realizados por Melancton, Sturm y Camerario (...) El protestantismo, al menos en sus inicios, supuso para sus seguidores un incremento de la libertad de pensamiento y de acción, que tuvo como efecto inmediato la proliferación de interpretaciones sobre el contenido de la *Política* que trataron de rescatarla (...)” (Rus; 2018: LXXXIX).

pugna entre la legitimación religiosa y la legitimación política del poder del estado, sino que, en otros lugares, como por ejemplo en Italia, la crisis del marco político medieval provino del desarrollo y de la necesidad de expansión del capitalismo comercial propio de las ciudades-estado italianas. Otro acontecimiento, esta vez de corte mundial, que tuvo una influencia fundamental en el desarrollo del aristotelismo en Europa, fue la caída de Constantinopla frente a los turcos, ya que provocó un éxodo importante de pensadores bizantinos a Occidente, llevando con ellos manuscritos griegos y nuevos modos de traducirlos gracias a lo que se pudo llevar a cabo la realización de nuevas versiones latinas de las obras de Aristóteles. El segundo acontecimiento es la invención y uso expansivo de la imprenta, puesto que permitió llevar la lectura a un número apreciablemente mayor de lectores interesados en Aristóteles, además de que facilitó la publicación de traducciones, comentarios, y obras o ediciones escritas al hilo de las ideas del Filósofo. Estas nuevas técnicas y la aparición de un nuevo conjunto de bibliografía en griego permitieron poner en duda la veracidad de la traducción vigente en Occidente, iniciando así un proceso de depuración y reelaboración de las traducciones y comentarios medievales. De este movimiento de intelectuales revisores del *corpus aristotelicum* surgirá la publicación de la *Opera Omnia*, una recopilación bilingüe que tuvo como consecuencia principal el aumento del interés por la obra de Aristóteles, ahora más accesible. A través de estas obras, y gracias al poder expansivo de su publicación que garantizaba la aparición de la imprenta, los intelectuales y pensadores trataban de ofrecer soluciones a los problemas políticos antes mencionados. En Italia Maquiavelo teorizó acerca de la Razón de Estado y de la eficiencia en la dirección del estado, Bodino escribió sobre el concepto de soberanía en Francia, en Inglaterra Thomas Moro proponía su *Utopía* como programa político ideal, y en España la Escuela de Salamanca asentaba las bases del derecho público internacional impulsado por el descubrimiento de las Indias⁴²⁰. Por tanto, el aristotelismo, y concretamente la *Política*, significó el inicio de un rediseño de los estados medievales, así como de las relaciones económicas y de la estructura misma del derecho.

Este programa de remodelación del pensamiento político europeo tiene su base de construcción teórica en un fenómeno derivado del impulso en la publicidad de las obras

⁴²⁰ Rus; 2018: LXXVIII.

de Aristóteles, y que Schmitt señala refiriéndose a él como un periodo de competencia⁴²¹. Al ser las obras y traducciones más accesibles, así como más común entre los estudiosos e interesados el conocimiento del griego, muchos lectores podían detectar errores o simplemente momentos en los que no estaban de acuerdo con las traducciones. Aun así, la poca cantidad de traducciones nuevas (es decir, de renovación de las traducciones medievales, que eran las que se seguían leyendo y comentando durante los siglos XV y XVI) permite deducir que, a pesar de la facilidad que daba la imprenta para la publicación de obras nuevas, los estudiosos de Aristóteles no optaron masivamente por volver a traducir esos textos. A pesar de ello, tal como indica Schmitt, el movimiento de cambio de modelo estaba ya en marcha, y el aumento del conocimiento de los textos originales sí contribuyó a que los lectores de Aristóteles asumieran, poco a poco, la empresa de la reinterpretación y traducción del *Corpus aristotelicum*⁴²².

El Renacimiento y el Humanismo del siglo XIV representaron un movimiento de superación de la escolástica medieval puramente dicha, y de la lectura de Aristóteles más adherida a esta corriente. Los humanistas iniciaron una gran labor de búsqueda y renovación de los saberes antiguos entre los siglos XIV y XVI. Con todo, el movimiento no fue uniforme y, como considera Antonio Bravo García, en España había todavía una cierta tendencia medievalizadora de la lectura del estagirita. Así como el Renacimiento español fue más aristotélico que platónico⁴²³, también fue más tomista que humanista en su lectura de Aristóteles, lo que llevó a un paso del medieval al Renacimiento con un ritmo más pausado. Para justificar este paso de épocas no rupturista que se da en España, Bravo señala a algunos autores como Felipe de la Torre, que defendía la justicia y la religión como virtudes de toda república, así como la justificación divina de la presencia y poder

⁴²¹ “Al mismo tiempo, en el siglo XV y más especialmente en el siglo XVI, emergió el fenómeno de la competencia entre las distintas traducciones de una misma obra. Sin duda, las traducciones medievales continuaron siendo revisadas durante cierto tiempo y en ocasiones se hicieron nuevas traducciones para reemplazar las viejas. No obstante, cuando un lector encontraba en las traducciones precedentes elementos que desaprobaba, no necesariamente producía una nueva traducción. Por ello, no encontramos durante ese período una gran cantidad de traducciones nuevas. Obviamente, con el advenimiento de la imprenta y con el consecuente aumento de la cantidad de lectores, la circulación de nuevas traducciones resultó más fácil. Sin embargo, no podemos minimizar el hecho de que el Renacimiento generó una nueva actitud que hizo posible rechazar la idea de que existe una sola traducción válida de una vez por todas y para siempre.” (Schmitt; 2004: 79-80).

⁴²² “(...) el Renacimiento generó una nueva actitud que hizo posible rechazar la idea de que existe una sola traducción válida de una vez por todas y para siempre.” (Schmitt; 2004: 80).

⁴²³ “Retomando por el momento el hilo de nuestra exposición, señalemos que, en España, la imagen de la filosofía antigua como algo digno de admiración y respeto fue siempre, tanto en la Edad Media como en nuestro renacimiento, mas bien Aristóteles que Platón; así, al menos, opinan, entre otros, especialistas como G. Fraile y J. L. Abellán.” (Bravo; 1997: 210).

real⁴²⁴, u otros autores como Melchor Cano, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez. Estos autores, reformadores del diseño del estado y de la concepción del derecho (con especial hincapié se señalan las figuras de Francisco de Vitoria y de Francisco Suárez), representan una visión tomista del aristotelismo, y asumieron determinados conceptos de la *Política* “cristianizándolos” para adaptarlos al ritmo español del paso a la modernidad⁴²⁵.

A este respecto, la lectura española del aristotelismo puede dividirse siguiendo dos líneas más o menos claras. Una de ellas es la línea propia de la Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria como representante principal; la otra línea de interpretación es la que marcan Fernando de Roa, Pedro Martínez de Osma y Pedro de Castrovol, que fue continuada por autores como Juan Ginés de Sepúlveda y Diego Pérez de Mesa. No obstante, la primera traducción hecha en España de la *Política* se le debe a un autor anónimo (o al Príncipe de Viana) en 1509: *La philosophia moral de Aristotel, es a saber Ethicas, Politicas y Economicas*, escrita en romance en Zaragoza, y tomando como texto de referencia la traducción de Leonardo Bruni Aretino⁴²⁶. Es llamativo observar que, a pesar de la importancia del aristotelismo y, más concretamente, de la *Política*, lo cierto es que las traducciones al español y los comentarios por parte de pensadores españoles no abundaron, habiendo solamente una traducción al español del año 1584 y ninguna más hasta la realizada por Patricio de Azcárate en 1874⁴²⁷. Los comentarios por parte de filósofos españoles tampoco abundaron. La *Política* fue comentada por Pedro de Osma, Fernando de Roa, Pedro de Castrovol, Juan Ginés de Sepúlveda y Diego Pérez de Mesa.

⁴²⁴ Bravo; 1997: 218.

⁴²⁵ “(...) la idea de que el Renacimiento es una época de ebullición intelectual, de descubrimiento de nuevos valores, pero separada a cal y canto de la Edad Media, sin precedente alguno, nacida en el vacío, no puede en modo alguno sostenerse; antes bien, hay que reconocer, con la ausencia de otros muchos estudiosos modernos, que la oposición del Renacimiento a la Edad Media no es ni mucho menos tan grande como se suele imaginar.” (Bravo; 1997: 230-231). Estas palabras de Bravo permiten entender la continuidad que la lectura de Aristóteles tuvo desde la Edad Media al Renacimiento y de ahí a la modernidad. Este *continuum* que representó el aristotelismo refleja no solo un claro y continuado interés por la obra del autor, sino también un proceso de aprendizaje que estimulaba ese mismo interés, fomentando la búsqueda en las obras del estagirita de soluciones a los nuevos problemas de la Edad Moderna. La continuidad, por tanto, refleja interés formativo desde un punto académico, pero también desde un punto de vista institucional y político.

⁴²⁶ La traducción de Leonardo Bruni Aretino fue la que substituyó como canónica a la de Guillermo de Moebeke mayoritariamente del siglo XV en adelante. Autores citados como Pedro de Castrovol usarán ya a finales del siglo XV la traducción de Aretino para sus comentarios.

⁴²⁷ “El texto de Pedro Simón Abril fue la única traducción al español durante casi tres siglos hasta que Patricio de Azcárate publicó otra versión realizada directamente del francés para facilitar la lectura de los clásicos a los españoles, pues las ediciones del siglo XVI eran casi imposibles de conseguir, y parece que durante los siglos XVII, XVII y dos tercios del siglo XIX la *Política* no se editó, ni se tradujo otra vez.” (Rus; 2018: CVI).

Hubo relecturas e interpretaciones de la obra durante el siglo XVI, pero como incorporaciones a textos propios de los autores que las llevaban a cabo, como por ejemplo es el caso de Bartolomé de Las Casas en su *Apologética Historia*, en la *Historia General de las Indias* o en la *Brevísima relación para la destrucción de las Indias*, entre otros autores.

Concretamente en España, y aunque también hubo un interés económico y comercial importante, la nueva postura en lo que al estado se refiere no dependía, *sensu stricto*, del desarrollo económico o del poder político. La novedad en la relación que tuvo España con el paso hacia la Edad Moderna residía en el fundamento moral de ese mismo cambio. Ello vino propulsado por el descubrimiento de las Indias, un descubrimiento que puso a los españoles frente al Otro de una manera radical, y que impulsó a multitud de pensadores y teóricos a redefinir algunos conceptos de la *Política* para encajar la presencia de esos nuevos bárbaros en el marco ideológico del cristianismo.

2.2. La interpretación moderna de la teoría aristotélica de la esclavitud natural a través de los comentaristas y autores españoles del siglo XVI

2.2.1. La interpretación moderna de la esclavitud natural

- *La esclavitud natural como una tendencia*

La concepción general de la teoría aristotélica de la esclavitud natural en la España del siglo XVI consistió en concebir la condición de esclavitud natural como una tendencia más que como una subordinación *de facto* de unos a la voluntad de otros. Partiendo de esto, la mayoría de los autores que se reseñan en este capítulo reconocieron, al menos *de iure*, la existencia de la esclavitud en dos sentidos: un sentido natural y uno convencional o legal. Mientras que la esclavitud legal depende de un obstáculo externo al libre ejercicio de la voluntad del subordinado, la esclavitud llamada natural se trata de un condicionante interno, no al ejercicio directamente de la voluntad, sino al correcto ejercicio de la facultad racional. Así se presenta una definición de esclavo por naturaleza que legitima la subordinación de unos sobre otros con arreglo a necesidades naturales propias de algunos hombres y, por extensión, exigidas por las relaciones que existen dentro de la

unidad doméstica, señalando así que tal subordinación tiene un sentido natural (en tanto que primigenio) para el hombre.

Esta naturalidad de la subordinación que supone la esclavitud por naturaleza respalda la idea de que la conveniencia del regir y del ser regido señala a un principio práctico, pues todos estos autores reconocieron *de facto* este principio cuando establecieron que la legitimación y justificación de la subordinación de unos sobre otros, en este sentido natural, surgía de la torpeza y de la rudeza de su entendimiento, por lo que la guía que ofrecía la servidumbre no solo era justa, sino que además era beneficiosa y conveniente puesto que suponía para el esclavo una vía para la educación. A esto le sigue, no obstante, una conclusión difícil de asumir para los autores españoles del siglo XVI, puesto que podría deducirse de aquí la defensa de una diferencia sustancial entre los hombres, una diferencia que hace que unos sean naturalmente superiores a otros, algo que contradiría frontalmente la visión cristiana de la naturaleza humana como radicalmente libre e igual. Sin embargo, los distintos autores salvarán la aparente contradicción entendiendo que hay dos sentidos para esa igualdad y libertad radical de todos los hombres, asumiendo así que la torpeza y rudeza del entendimiento que lleva a algunos hombres a ser mejores para obedecer que para mandar no es más que un condicionante temporal y educativo.

Los cuatro principales comentaristas españoles de la Política apuntaron a esta concepción tendencial de la esclavitud natural asumiendo y matizando estas ideas. Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa escribieron claramente que, a su juicio, Aristóteles no estaba hablando de una subordinación *de facto*, sino de una tendencia o de una disposición, ya que, para estos autores, el Filósofo reconocía la igualdad natural de todos los hombres:

“Y además la intención de Aristóteles no es decir que algunos nacen por naturaleza siervos, es decir, naturalmente subordinados a la potestad de otro contra la propia voluntad, porque todos nacen libres, y ninguno nace siervo de otro.”⁴²⁸ (Osma; I, II, Cap. 2, fol.11, 1.315-1.317: 135)

⁴²⁸ “Et praetera Aristotelis intentio non est dicere quod aliqui natura nascantur servi, id est, naturaliter sub alterius potestae constituti contra ipsorum voluntate, quia hoc modo omnes nascerentur liberi, quia nullus nasceretur alterius servus.” (Osma; I, II, Cap. 2, fol.11, 1.315-1317: 135).

A pesar de la asunción de esta radical libertad de los hombres, Osma y Roa reconocieron también una cierta diferencia de nacimiento que hacía que unos hombres fueran llamados siervos y otros amos, pero que en realidad respondía a una determinada disposición en relación con el principio del regir y del ser regido en tanto que clasificaba a los hombres en función de su capacidad natural para mandar y para obedecer:

“Pero dice que algunos nacen siervos, esto es, aptos y dispuestos para servir, y otros señores, esto es, que tienen la capacidad de dominar.”⁴²⁹ (Osma; I, II, Cap. 2, fol.11, 1.318-1319: 135)

Esta fue la opinión mayoritaria de los autores de la época que escribieron sobre esta cuestión, y todos ellos refirieron que el criterio que distinguía a los hombres en tipo, entendiendo que todos son libres por naturaleza, debía estar en relación con las habilidades y capacidades para mandar y obedecer que estos hombres presentaban. Pedro de Castrovol explicó esta diferencia en su comentario a la Política señalando que la deficiencia del siervo por naturaleza no corresponde con una imperfección esencial, es decir, con una diferencia entre siervo y libre en tanto que hombres, sino que dependía de un defecto accidental:

“Al segundo digo que debe concederse cuando algunos quieren que todos los hombres sean iguales según la perfección esencial, no, sin embargo, según una perfección accidental. El siervo no lo es a causa de una imperfección o defecto esencial, sino a causa de una imperfección y defecto accidental (...).”⁴³⁰ (Castrovol; Pol., I, b.i)

Que el hombre es esencialmente libre, es, como se ha dicho, una premisa asumida de manera general en la época, pues además de ser la opinión de Osma, Roa y Castrovol, también era opinión compartida con Melchor Cano, autor que no solo afirmó la libertad de todos los hombres⁴³¹, sino que además negó explícitamente la posibilidad de que algún hombre hubiera nacido esclavo por naturaleza⁴³²; con Domingo de Soto, que en su exploración jurídica de la esclavitud sostuvo que no había motivo, en el marco del derecho

⁴²⁹ “(...) sed dicit aliquos nasci servos, id est, aptos et dispositos ad serviendum, et alios dominos, id est, aptitudinem habentes ad dominandum” (Osma; I, II, Cap. 2, fol.11, 1.318-1319: pg. 135)

⁴³⁰ Del original: “Ad scdm dico q quãuis cõcedat sm q aliqui volunt q oēs hoies sint euales i pfectiõne essentiali nõ tñ est vel de perfectionib9 accidētalibus. Seruit9 em non est ppt impfectionē i defectū essentialē; ppter imperfectionem i defectū accidētale (...). (sic)” (Castrovol; Pol., I, b.i)

⁴³¹ “Permaneciendo dentro de los límites del derecho natural no hay diferencia de unos hombres a otros (...) pues todos han nacido iguales (...).” (Cano; 1956; q.1, 13: 105).

⁴³² “(...) ningún hombre es esclavo por naturaleza.” (Cano; 1956; q.1, 13: 105).

natural, para defender que unos hombres sirven más que otros⁴³³; con Diego de Covarrubias, que afirmó que los hombres son libres por primera intención de la naturaleza, aunque *per accidens*, puedan caer esclavos por derecho de gentes y positivo⁴³⁴; con Fernando Vázquez de Menchaca, que en el *Controversiarum Illustrium* escribió que, por derecho natural, todos los hombres son libres, y que la esclavitud solo puede entenderse bajo el marco del derecho de gentes⁴³⁵; y por último, es también la postura que defendieron Luís de Molina y Francisco Suárez⁴³⁶.

Así como la presunción de libertad para todos los hombres fue una opinión común entre los autores que se están trabajando aquí, ese cierto reconocimiento de una desigualdad accidental también fue una postura común entre ellos, una postura que respondía, en lo general y en lo específico, a lo mismo: a una diferencia intelectual. No obstante, esa diferencia intelectual no consiste en que unos hombres tengan y otros no

⁴³³ “(...) cuando el filósofo dice que hay hombres esclavos por naturaleza, no considera el derecho natural simplemente, puesto que, mirada en absoluto la naturaleza humana, no existe razón para que uno sirva más que otro (...).” (Soto; 1967; III, q.1, art. 3, t. II: 198). La libertad es, para Soto, un hecho del derecho natural, es decir, se refiere a una condición *ab initio* del ser humano. Aún más, y tal como interpreta Tellkamp en “Esclavitud, dominio y libertad humana según Domingo de Soto”, la única acepción posible de esclavitud natural es aquella que la interpreta como un mecanismo de superación de la incultura, en donde el esclavo pasaría a ser el beneficiario de tal relación; ver Tellkamp; 2004: 133.

⁴³⁴ “(...) todos los hombres son libres según la primera intención de la naturaleza, que quiso crear hombres libres, pero no vedó que *per accidens* fuesen esclavos por alguna razón de conveniencia de la República (...). De este modo, la esclavitud ha sido introducida según la naturaleza para castigo del pecado, y aunque este castigo no esté definido *in specie*, sino tan sólo *in genere*, por la ley natural, pudo el derecho de gentes y el humano, por segunda intención de la naturaleza, definir la pena de esclavitud concretamente.” (Covarrubias; 1957: 115-116).

⁴³⁵ “(...) porque atendido el derecho natural todos los hombres nacían libres, ni estaban sometidos a la jurisdicción o dominio de otro (...), así hemos de entender que el que un hombre mande sobre otro, no tanto ha dimanado del derecho natural, cuanto del derecho de gentes (...).” (Menchaca; 1931-34; II, 82, 1, t. IV: 209-210).

⁴³⁶ Sobre la opinión de Molina: “Pues bien, el sentido de todos estos textos es que la primera constitución de las cosas, los hombres, por derecho natural, hubieran nacido libres, de tal modo que la servidumbre sería contra la naturaleza y contra el mismo Derecho natural y, por tanto, injusta; pero al hacerse culpables algunos pueblos, y al nacer de aquí una guerra justa, en virtud de la cual hubiera sido lícito pasarles por las armas, no sólo es la servidumbre lícita por Derecho de gentes y en nada absoluto contra el Derecho natural (...) Y por esta razón fue por la que se introdujo en Derecho de gentes la servidumbre (...).” (Molina; 1941-44: 149). Por lo que respecta a Suárez: “Hay un ejemplo en la libertad del hombre, la cual se opone a la esclavitud. Pues (la libertad) es de derecho natural, ya que el hombre nace libre en virtud del solo derecho natural y no puede ser reducido a servidumbre sin algún título legítimo.” (Defensio fidei III; II, 9: 22). Por último, cabe remarcar que también fue ésta la postura defendida por Fox Morcillo, en primer lugar, en relación con la radical libertad natural del hombre: “¿(...) es posible que haya algún siervo por naturaleza que, por sí mismo, pertenece a la potestad de otro, o son todos libres por naturaleza?” del original: “(...) nunquid natura sint servi aliqui, qui iuris sui facti, expertes in alterius potestae sint, an omnes natura sint liberi” (Fox Morcillo; III, 8: 116); y, en segundo lugar, defendiendo que la servidumbre solamente podía establecerse por derecho humano: “Porque la servidumbre se establece por la institución de los hombres, como también lo atestigua la ley civil, como, por ejemplo, los capturados en la guerra, y de la libertad a la matanza, la clemencia del conquistador la reduce a servidumbre.” Del original: “Servitus enim hominum institutione est constituta, ut civile ius etiam testatur: cum videlicet bello capti, et à caede libertati, victoris clementia in servitutem rediguntur.” (Fox Morcillo; III, 8: 116).

tengan intelecto, puesto que esto repercutiría en una imperfección esencial que, como se ha visto, nadie contempla. La diferencia intelectual entre hombres está, por tanto, en relación con el pleno uso y desarrollo de la facultad racional, y específicamente, del buen juicio y la prudencia. Así lo escribe Osma en su comentario a la Política:

“(…) porque la razón no se toma aquí en relación con la virtud y capacidad, esto es, en relación con el intelecto, porque el siervo tiene razón e intelecto, de lo contrario no sería hombre; pero aquí la razón se toma por buen juicio y prudencia; porque no es un siervo en la práctica en las cosas que manda el señor (…).”⁴³⁷ (Osma; I, II, Cap. 2, fol.12, 1.491-1.495: 140)

El siervo por naturaleza es reconocido como hombre y, en tanto que hombre, están en su naturaleza todas las facultades que éste precisa para ser hombre. Lo que distingue al siervo del libre no es la presencia de la facultad racional en sí, sino más bien la dificultad o ineficacia de su ejercicio en relación con el mandar y el obedecer. Es precisamente siguiendo esta idea que Roa argumenta la innegable existencia de un significado para la servidumbre natural con arreglo a lo que dicta la experiencia y el ejercicio de la razón. Para Roa, la conclusión de que la esclavitud y la dominación natural existen es evidente e innegable, y articula su demostración en dos vías:

“(…) que es preciso afirmar que hay una esclavitud y una dominación natural, esto es, que proviene del nacimiento; y, además, que hay algún esclavo por naturaleza y algún señor por naturaleza, es decir, que existe alguien nacido para obedecer y alguno nacido para mandar. Y esto puede probarse por dos vías: primero, por la experiencia, y, en segundo lugar, por la razón.” (Roa; 2007: 63)

En la vía de la experiencia Roa recupera la idea de la que parte toda relación de autoridad y que se expresa de tal modo en la Política de Aristóteles, a saber, que el mandar y el obedecer son cosas necesarias, útiles y convenientes⁴³⁸. Por tanto, la esclavitud y la dominación naturales existen entre los hombres en tanto que son convenientes, pues la naturaleza no falla en las cosas necesarias, y esta instrucción de la naturaleza se materializa, según dice Roa, en la torpeza o viveza del ingenio de los hombres, afirmando

⁴³⁷ “(…) quod ratio hic non accipitur pro animi virtute et potentia, id est, pro intellectu, quoniam servus rationem et intellectum habet, alias non esset homo; sed accipitur hic ratio pro discretione et consilio; non enim servus in agendis in his quae a domino praecipuntur (…).” (Osma; I, II, Cap. 2, fol.12, 1.491-1.495: 140)

⁴³⁸ “(…) mandar y obedecer, dominar y servir, no sólo son cosas necesarias sino incluso convenientes: luego, hay algún esclavo y algún señor por naturaleza.” (Roa; 2007: 65)

que la condición de esclavitud señala a aquellos hombres de entendimiento rudo y torpe, y el dominio y la capacidad de mandar a aquellos prudentes y sabios:

“Además, vemos que algunos sobresalen tanto por su ingenio y prudencia que parecen no haber nacido para otra cosa sino para mandar y dominar a los demás, en cambio la naturaleza engendró a otros tan rudos y torpes que parecen nacidos para servir y obedecer y tal cosa no se daría a no ser que al punto de nacer unos son señores y otros esclavos.” (Roa; 2007: 65)

Como en la casa, en la ciudad se reproducen las mismas dinámicas de autoridad y subordinación de unos sobre otros, y Roa utiliza este paralelismo para justificar la naturalidad de la relación de mando y sumisión, que se da en las distintas formas de gobierno, como el civil, y que se extiende a las relaciones interpersonales:

“(…) de donde se deduce que el mando y la sumisión se distinguen según los diferentes tipos de gobernantes y subordinados, lo que demuestra evidentemente que existe un mando y una sumisión naturales.” (Roa; 2007: 65)

La causa de esta distinción reside en la naturaleza misma del mandar y del obedecer y, tal como escribe Roa, también depende de la naturaleza de los distintos hombres. Roa sostiene que tanto mandar como obedecer son acciones que se refieren a una obra, y las obras son mejores cuanto mejores sean los elementos con los que se realizan⁴³⁹. Por ello, si el mando de los hombres (que son mejores) sobre los animales (que son peores) corresponde con un dominio y una obediencia de tipo natural, entonces, y en virtud de que es mejor dominar sobre lo mejor que sobre lo peor, hay hombres que dominan a otros naturalmente⁴⁴⁰.

Por la vía de la razón Roa esgrime un argumento en estrecha relación con el anterior. En esta vía el autor escribe que toda unidad constituida de partes identificables tiene algunos elementos que sobresalen y dominan y otros que son dominados, incluso llegando a tomar el todo el nombre en virtud de esa parte predominante:

⁴³⁹ “De forma análoga, siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores, pues es mejor mandar sobre un hombre que sobre un animal. Y la causa de esto es que mandar y obedecer siempre se refieren a alguna obra y es evidente que es mejor la obra realizada con mejores elementos; luego está claro que es mejor el mando sobre subordinados mejores.” (Roa; 2007: 65)

⁴⁴⁰ “La consecuencia es evidente, porque el mando del hombre sobre los animales es natural y no sería mejor mandar sobre un hombre que sobre los animales si el mando del hombre sobre un hombre no fuese natural.” (Roa; 2007: 65)

“(…) siempre que se da una unidad que consta de varios elementos (…), hay algo que manda y algo que obedece por naturaleza (…) es así como está constituida la comunidad de hombres; luego, en cualquier comunidad de hombres debe haber algunos que por naturaleza obedezcan y otros que manden.” (Roa; 2007: 65).

Esta conclusión tiene su base en dos reflexiones que la fundamentan, y que recuperan la idea de que las obras mejores surgen del uso de elementos mejores, y que, por tanto, la relación de dominio y obediencia que tiene lugar en esas condiciones además de ser la más conveniente es también natural. En este sentido Roa argumenta dos cosas, la primera, que el dominio que el hombre tiene sobre los animales depende de que los hombres superan naturalmente a los animales por ser seres dotados de razón:

“(…) el hombre domina por naturaleza a los animales, pero no es dominado por ellos, porque los supera y aventaja en razón; luego, por analogía, parece que, entre los hombres, aquellos que sobresalen por naturaleza por su razón e inteligencia deben ser los señores de aquellos que poseen una razón más deficiente.” (Roa; 2007: 67)

Roa defiende que esta relación de dominación basada en la perfección y deficiencia de la razón de unos hombres en relación con otros abala no solamente una subordinación entre animales y hombres, sino también una subordinación en el seno de la casa y en relación con la especie humana:

“(…) pues en la especie humana el varón, a causa de la superioridad de su razón, manda y domina por naturaleza, mientras la mujer, al ser inferior en razón y prudencia, está sometida y obedece por naturaleza. De modo análogo, aquel que entre los varones supera a los demás por su razón, es su señor; y es por naturaleza esclavo, el que es inferior en razón y prudencia.” (Roa; 2007: 67-69)

Con este argumento, Roa expone cual es, a su juicio, el criterio según el cual se distinguen los hombres entre señores y siervos por naturaleza, resultando ese criterio de clasificación un criterio intelectual en tanto que depende de la torpeza o viveza del entendimiento, y de la capacidad o incapacidad para mandar adherida a ello. Este mismo criterio como causa de la distinción señor/siervo por naturaleza fue, como el anterior, un criterio compartido por el conjunto de estos autores. Sepúlveda lo defendió en su comentario a la *Política* introduciendo no solo la diferencia en la racionalidad, sino también la diferencia en las disposiciones corporales de señor y siervo. A este respecto, Sepúlveda escribió:

“(…) luego dice que algunos hombres nacen para servir, cuando declara que son por naturaleza siervos, que son de ingenio torpísimo, no tienen prudencia, y tienen un cuerpo válido para obedecer en los trabajos necesarios; como el señor por naturaleza nace para mandar, y que tiene tanto ingenio como prudencia así como un cuerpo inútil, ambos se dirigen a lo mismo; desde luego, quien prevalece en prudencia manda, y quien en cuerpo obedece (...)”⁴⁴¹ (Sepúlveda; I, cap. 3, c.ii: 10).

La proporción inversa que hay entre el intelecto y el cuerpo del amo y del siervo indica que tal relación no solo es una relación de autoridad y dominio, sino que es, además, una relación de complementación que, de hecho, justifica esa autoridad y dominio. Como se ha indicado en el capítulo anterior (y estos autores suscriben esta misma postura) la relación amo/esclavo es una relación doméstica, por lo que debe su existencia y legitimidad a la constitución de la casa⁴⁴². Así lo creen, por ejemplo, Sepúlveda, cuando escribe que la casa perfecta es aquella que consta de las tres relaciones domésticas: amo/siervo, marido/mujer, padre/hijos⁴⁴³, y Castrovól, que distingue dos combinaciones esenciales en la vida de toda casa: la relación marido/mujer, y la relación amo/esclavo⁴⁴⁴. Asumiendo la naturalidad de la constitución de la casa, Sepúlveda pone el fundamento de tal constitución en la ayuda mutua y la colaboración, mostrando completa sintonía con la concepción de una naturaleza humana esencialmente social con la que también trabajó Aristóteles. Acerca de la fundamentación de las relaciones domésticas y, específicamente, de la relación amo/esclavo, Sepúlveda escribió:

“En efecto, ambos pueden vivir por la ayuda mutua y seguridad que cada uno recibe del otro. Así ambos reciben ayuda mutua en conveniencia y salud en las cosas que son improductivos por naturaleza.”⁴⁴⁵ (Sepúlveda; I, cap. 1, a.ii: 3)

⁴⁴¹ Del original: “(...) tum quosdam homines esse ad serviendum natos docet, cum declarat eos esse natura servos, qui sunt ingenio tardissimi, nihil habentes solertiae, corpore tamen validi ad obeunda ministeria necessaria; ut domini natura et ad imperandum nati, qui valent ingenio atque solertia, et sunt imbecilli corpore, quorum utrisque idem conducit; scilicet ut qui ualet solertia, imperet; qui corpore, is faciat imperata (...)” (Sepúlveda; I, cap. 3, c.ii: 10).

⁴⁴² Ver en la subsección siguiente titulada *La condición de posesión doméstica del esclavo por naturaleza*.

⁴⁴³ “(...) porque una casa perfecta se compone de libres y esclavos (...) marido y mujer, padre e hijos, amo y siervo (...)” Del original: “(...) quia domus perfecta ex liberis servisq; constat (...) marito et uxore, patre et filijs, domino et servis (...)” (Sepúlveda; I, cap. 1, a.ii: 3).

⁴⁴⁴ “La primera combinación en la casa es la del marido y la mujer, y es en vistas a la generación, lo cual no puede darse el uno sin el otro, y esta combinación no es por elección, por lo que el hombre difiere de otros seres vivos naturales (...) La segunda combinación es la de señor y siervo; que está en vistas a la conservación y el mantenimiento de la vida de quien es naturalmente señor (...)” Del original: “Prima cōbinatio in domo ē maris/ i femine/ i ē gra generationis respectu cuius sine inuice esse nō possunt i hec cōbinatio nō ē p electionē p quā homo differt ab alijsviviētib9 naturalib9 (...) Scda cōbinatio est dñi i sui: q est ppter cōseruationē: seu ppt sustentationē vite quis est naturalr dñs (...) (sic)” (Castrovól; Pol., I, aii.)

⁴⁴⁵ Del original: “Nam mutuo adiumento vivere possunt, et utrisq; saluti consulere. Itaque utrisq; commoditas et salus in eo adiumentis, quibus infructi sunt a natura.” (Sepúlveda; I, cap. 1, a.ii: 3).

Concretamente, aquello en lo que el amo y el siervo son improductivos y, por tanto, necesitan de colaboración y ayuda mutua, es la conservación de la vida y la seguridad, lo primero en beneficio del amo y lo segundo, del esclavo. Sepúlveda sostiene esto defendiendo, además, que la vinculación entre amo y esclavo, como la del hombre y la mujer, es una suerte de apetencia natural:

“(…) pero así como es la apetencia natural lo que asocia al hombre y la mujer, del mismo modo la conservación es la razón por la que se une el señor y el siervo por naturaleza.”⁴⁴⁶ (Sepúlveda; I, cap. 1, a.ii: 3)

De la misma opinión se muestra Castrovol al examinar lo que él llama la segunda combinación de la casa:

“La segunda combinación es la de señor y siervo; que es por causa de la conservación o el sustento de la vida entre el que es señor por naturaleza y el que es siervo por la naturaleza tal como dice el Filósofo: quien prevé con la mente (...) y posee el intelecto y puede prever prudentemente lo que debe evitarse y perseguirse es por naturaleza señor, y quien naturalmente obedece y tiene un déficit en la mente y el cuerpo robusto es siervo (...)”⁴⁴⁷ (Castrovol; Pol., I, aiiij.)

En opinión de Castrovol, la relación entre el amo y el esclavo se sostiene sobre la necesidad de sustento y conservación. Para ello, el autor entiende que la diferencia en el entendimiento que separa amos y esclavos por naturaleza se manifiesta en relación con la tarea que desempeñan dentro de la casa, en otras palabras, en relación con su función o finalidad dentro de la casa:

“(Por eso su naturaleza es distinta) el siervo y la mujer son naturalmente distintos (...) la naturaleza no ordena más que para un oficio, por ejemplo las orejas para el oír, los ojos para ver; la mujer y el siervo están ordenados a oficios distintos naturalmente (...) la mujer está naturalmente ordenada para la generación y el siervo para el trabajo o el servicio, oficios que son totalmente y por naturaleza distintos (...) la mujer y el siervo son por naturaleza distintos.”⁴⁴⁸ (Castrovol; Pol., I, aiiij.)

⁴⁴⁶ Del original: “(…) ut autem virum et foemina appetentiam naturalis consociat, sic salutis ratio dominium natura et natura servum coniungit.” (Sepúlveda; I, cap. 1, a.ii: 3).

⁴⁴⁷ Del original: “Scda cōbinatio est dñi i sui: q est ppter cōservationē seu ppt sustentationē vite quis est aut naturalr dñs i quis naturaliter seru9 narrādo docet phs dicens q ille qui pōt mēte pspicere (...) ille qui pollet intellectu i pōt per prudentiā puidere que fugienda sint i que psequenda ē naturaliter impans seu dñs et ille ē naturalr parens seu servus qui deficit mēte i est robust9 corpeita q pōt exsequi puisa a dño. (sic)” (Castrovol; Pol., I, aiiij.).

⁴⁴⁸ Del original: “(Natura igitur distincta sūt) servus et femina naturaliter distingunt (...) natura nō ordinat vnū nisi ad vnū officiū: puta aures ad audiendū/ oculos ad vidēdū/ femina et servus ordinant ad diversa

Con esta analogía entre la mujer y el siervo por naturaleza, Castrovol transmite dos ideas importantes: la primera, que la mujer y el siervo son de naturalezas distintas con arreglo al oficio o función a la que se ordenan. Esto es importante en relación con lo que se viene diciendo, puesto que la relación mujer/marido reviste un carácter natural precisamente porque se ordena a la generación, y en la generación el hombre y la mujer colaboran en una relación de reciprocidad y ayuda mutua; del mismo modo, el siervo, que está en relación natural con el señor, participa junto con él en una relación de colaboración y de ayuda mutua, esta vez no dirigida a la generación de la vida, sino a su mantenimiento. La segunda idea es la jerarquización de las distintas naturalezas dentro de la casa en función del principio del regir y del ser regido. Castrovol escribe que la mujer y el siervo, en relación con el hombre, ocupan el mismo lugar natural⁴⁴⁹, sin embargo, esto no es, como parece a primera vista, una contradicción con lo dicho anteriormente, sino que lo que hace aquí Castrovol es exponer el contenido del principio del regir y del ser regido por medio de una analogía. La mujer y el siervo son naturalmente distintos porque su finalidad natural es distinta, sin embargo, son lo mismo en relación con el marido y el señor, es decir, en tanto que obedientes y no dominadores. Esto expresa, de nuevo, la naturalidad en la que están inmersas las relaciones domésticas, y que esta naturalidad depende de las capacidades naturales para mandar y obedecer. Por tanto, de este paralelismo entre el esclavo y la mujer se puede derivar que la relación de complementación en la que se encuentran los miembros de la casa, en específico aquí el amo y el esclavo, consiste en una reciprocidad naturalmente determinada entre la capacidad para prever y la capacidad para ejecutar lo previsto, de lo primero, el amo obtiene beneficios para su vida práctica, de lo segundo el esclavo obtiene un aprendizaje.

El parecer de Diego Pérez de Mesa es esencialmente el mismo que el de los autores precedentes. El punto de partida de este autor consiste, de nuevo, en considerar que hay hombres cuyo entendimiento es torpe y que no les permite vivir por sí mismos, haciéndoles necesitados de la dirección de otros:

“El hombre tan pobre de entendimiento y razón que no puede vivir de por sí ni ayudarse de su traza y discurso sino que tiene necesidad de otro para poder vivir y librarse de

officia naturalr (...) femina naturalr ordinat ad generationē et seru9 ad laborādū seu seruiendū q officia sūt naturalr et totaliter disticta (...) femīa et seru9 naturalr distingūt. (sic)” (Castrovol; Pol., I, aiiij.)

⁴⁴⁹ “(...) marido y mujer, señor y siervo; la mujer y el siervo son lo mismo (...)” del original: “(...) maris/ i femine/ i dñi/ i serui: qz femina et seru9 idē sūt. (sic)” (Castrovol; Pol., I, aiiij.)

muchos peligros y daños, que es el intento de la naturaleza, debe obedecer y dejarse guiar de hombres prudentes y experimentados, obedeciendo sus consejos y preceptos. Este obedecer es otro grado de sujeción y el que lo instruye es como maestro, padre y señor, y la instrucción es una especie de mandar.” (Mesa; 1980: 29)

Efectivamente, Mesa ubica la causa de la servidumbre en el mismo lugar que sus coetáneos, a saber, en la rudeza del entendimiento⁴⁵⁰, no obstante, plantea que el mandar en el caso de los siervos se parece al instruir de un maestro, por lo que la relación señor/siervo se termina por traducir en un aprendizaje:

“Pero estos son aptos de cualquier servicio corporal y estos naturalmente son siervos a los cuales les es mejor y más útil que obedezcan y sean sujetos, pues ellos no tienen entendimiento y uso de razón para conocer lo justo y lo injusto y distinguir lo bueno de lo malo, ni pueden con sus ingenios ayudarse en las cosas que les convienen para vivir bien (...) Todos los cuales por rigor de naturaleza deben obedecer a los prudentes y sabios y a los viejos y tomar de ellos reglas de vivir bien.” (Mesa; 1980: 33).

Este aprendizaje es, para Mesa, posible, y además conveniente y útil para el siervo, pues en tanto que se deriva del principio del regir y del ser regido, pertenece al orden de la naturaleza. El autor defiende la naturalidad del mandar y del obedecer en este sentido pedagógico del modo que sigue:

“Primeramente lo que conviene y es útil a alguno es cosa digna y justa que se le dé y lo reciba. Ultra de eso, el mandar y el ser sujeto no solamente se halla en las cosas de fuerza y violencia sino también en las cosas y orden de la naturaleza. Lo cual se ve claro, porque desde el mismo nacimiento salen muchas cosas y los mismos hombres y sus partes distintas, unas para tomar superioridad y mandar y otras para obedecer y estar sujetas.” (Mesa; 1980: 30)

En síntesis, Mesa asume que la relación señor/siervo corresponde con las condiciones naturales de señor y siervo que dependen de unas determinadas capacidades intelectuales y que, en tanto que relativas no a la falta de entendimiento si no al mal uso, pueden ser redirigidas por la educación, pues el hombre que es por naturaleza siervo es, sin duda, hombre, y en tanto que hombre, es un ser racional que, aunque no posee el control sobre su racionalidad, la entiende y mejora por participación en la de su señor:

⁴⁵⁰ “Y que estos semejantes hombres faltos del buen uso de la razón sean siervos por naturaleza, se prueba fácilmente, porque como afirma bien Santo Tomás en este lugar, por el buen juicio y perfecto uso de la razón es el hombre libre y señor de sí mismo (...)” (Mesa; 1980: 33)

“(…) y así naturalmente es como siervo que recibe del que le aconseja y guía sentimiento de razón, y se diferencia de los brutos solamente en esto: que recibe sentimiento de razón. Pero los brutos, cuando obedecen al hombre, no reciben aquel sentimiento de razón del hombre que les manda, sino por temor o amor obedecen acordándose del castigo o regalos recibidos del mismo hombre.” (Mesa; 1980: 33)

El reconocimiento de la existencia de la esclavitud no fue común solamente a los cuatro principales comentaristas de la *Política* de Aristóteles, sino que se extendió a otros autores españoles que, aunque no comentaban directamente el texto de Aristóteles, recogieron e interpretaron el concepto aristotélico de esclavitud natural. En este sentido, hay que señalar que el reconocimiento de una servidumbre natural y de otra convencional, así como que la idea de que el criterio según el cual un hombre es siervo por naturaleza es la torpeza de su entendimiento y su incapacidad para mandar, estuvieron presentes en la opinión de la mayoría de los autores españoles de la época. Palacios Rubios, aunque en su obra *De las Islas del Mar Océano* centró la parte más importante de su contenido en examinar la servidumbre legal, también reconoció (siguiendo a Aristóteles) la naturalidad del dominio⁴⁵¹ basada en la idea de que hay gente apta para mandar y otra apta para obedecer:

“(…) como dice el Filósofo en su *Política*, libs. 2 y 3, Santo Tomás en el lib. 2, cap.10, de su *De regimine principum* y Egidio Romano en el lib. 2, parte 3, cap.8 de su obra de igual título, existen una servidumbre natural y un dominio natural. (...) alguien es por naturaleza esclavo y alguien señor, también por naturaleza, es decir, que alguien ha nacido para servir y otro para dominar.” (Palacios Rubios; 1954: 25)

Y, específicamente, encontró el criterio que justificaba la dominación natural en la torpeza y/o viveza del entendimiento:

“Vemos pues que el mandar y el obedecer, el dominar y el servir son cosas necesarias y útiles. La naturaleza no falla en lo necesario. Es notorio además que unos hombres aventajan tanto a otros en inteligencia y capacidad, que no parecen nacidos sino para el mando y la dominación, al paso que otros son tan toscos y obtusos por naturaleza, que parecen destinados a obedecer y servir. De donde resulta claro que, desde el momento en que fueron engendrados, los unos son señores y los otros esclavos.” (Palacios Rubios; 1954: 25-26)

⁴⁵¹ Domingo de Soto escribe también que un hombre puede tener dominio sobre otro tanto por derecho natural como por derecho de gentes, lo que implica un reconocimiento claro de una dominación natural posible entre hombres: “Un hombre puede tener dominio sobre otro hombre tanto por derecho natural como por derecho de gentes.” (Soto; 1967, IV, q. 2, art. 2, t. II: 288).

El autor sigue en esto a Aristóteles, pero se distancia de él al tiempo de tratar de compatibilizar la radical libertad del hombre con la tendencia torpe de algunos que los somete naturalmente a servidumbre:

“(…) algunos de ellos son tan ineptos e incapaces, que no saben en absoluto gobernarse, por lo cual, en sentido lato, pueden ser llamados esclavos, como nacidos para servir y no para mandar, según lo trae el Filósofo, en Lib. I de su *Política*, y deben como ignorantes que son, servir a los que saben, como los súbditos a sus señores. Son <los siervos>, sin embargo, libres e ingenuos (...). Se les llama siervos, es decir, sirvientes, y esta servidumbre, tomada en sentido amplio, fue introducida por obra del derecho de gentes, ya que es conveniente para el hombre imperito ser gobernado por el sabio y experimentado. Según esto, y habida cuenta de su utilidad, puede decirse que esa esclavitud fue introducida por el derecho natural (...).” (Palacios Rubios; 1954: 37-38).

Como puede leerse en la referencia anterior, la servidumbre viene a corregir un defecto de algunos hombres en relación con su incapacidad para autogobernarse y, por extensión, con su incapacidad para mandar también sobre otros. Sin embargo, esta corrección no es tarea del derecho natural, puesto que este derecho solamente marca, a juicio de Palacios Rubios, el origen de ese defecto. La tarea de corrección, dice el autor, es una tarea propia del derecho de gentes o del positivo, que tiene como encargo dividir y clasificar a los hombres diferenciándolos, aunque esto vaya en clara oposición al derecho natural:

“En virtud del derecho mencionado, la esclavitud menoscabó la libertad, y los hombres, antes designados con un nombre común, comenzaron por derecho de gentes, a ser de tres clases, libres, esclavos, o sea, lo contrario de libres, libertinos. Aunque la esclavitud repugne al derecho natural consta que su antigüedad es remotísima (...) Nació, pues, la esclavitud por derecho de gentes, y no por derecho divino (...), trajo su origen, pues, del derecho natural (...) En suma, sea como fuere, la esclavitud fue aprobada o confirmada por el derecho de gentes o civil y por el canónico.” (Palacios Rubios; 1954: 29-31)

Fernando Vázquez de Menchaca también sostuvo la existencia de dos tipos de esclavitud. Para Menchaca, la utilidad adherida al mandar y al obedecer por naturaleza se manifiesta en la posibilidad de que la relación amo/esclavo sea una relación totalmente voluntaria, algo que expulsa el daño, la violencia o la fuerza de la constitución de esa relación. Este autor escribe que la única esclavitud legítima es aquella en donde el siervo se somete porque quiere y porque entiende el beneficio y utilidad que esa subordinación le aporta, y añade que, sin embargo, esto hace que no pueda ser llamada, en sentido

estricto, esclavitud (entendiendo, por oposición, que la esclavitud propiamente es la que fuerza la voluntad a obedecer y daña al subordinado):

“Pero como la esclavitud nos encadene contra nuestra voluntad y esta de que tratamos no se ejerza sobre los que la rehúsan, ya que el beneficio no se concede a quien no lo quiere recibir, síguese que no puede considerarse propiamente esclavitud; y ciertamente vemos que a todos los menores se les obliga a recibir este beneficio (...) y lo mismo sucede con algunos mayores de edad, como son los furiosos, los pródigos y los faltos de razón (...) Finalmente, como redundaba también esta esclavitud en beneficio del que sirve, y la esclavitud propiamente tal sea para el que la sufre no sólo perjudicial, sino hasta tal punto dañosa (...) es evidente que la esclavitud de que arriba tratamos no es propia esclavitud, ya que no causa perjuicio, sino más bien utilidad a quienes sirven del modo antes dicho.” (Menchaca; 1931-34, I, 9, 3, t. I: 218-219)

La idea de que la servidumbre natural solamente puede entenderse como un sometimiento voluntario con vistas a un beneficio es también la postura defendida por Francisco Suárez en *Defensio fidei*, abriendo la posibilidad de que el derecho natural, en algún sentido, permita la reducción de los hombres a servidumbre:

“Ahora bien, el derecho natural no prescribe que todo hombre permanezca siempre libre o (lo que es igual) no prohíbe absolutamente que un hombre sea reducido a servidumbre, sino que únicamente prohíbe que esto se haga sin el libre consentimiento del hombre o sin un motivo y poder justos.” (Defensio fidei III; II, 9: 22)

Por tanto, a juicio de Suárez, el sometimiento a servidumbre, para poder considerarse por orden del derecho natural, debe cumplir tres condiciones básicas: el consentimiento del subordinado, una motivación justa, y una potestad legítima del señor. La cuestión del consentimiento del siervo se prueba porque éste es capaz, como ya se ha dicho, de entender, asumir y obedecer los mandatos del amo en tanto que ser racional. En lo relativo a la potestad legítima del señor, esto puede caer o bien en el ámbito del derecho (según el cual hay una serie de títulos que legitiman la posesión de otros seres humanos⁴⁵²) o bien puede consistir en la sabiduría y la prudencia del amo, es decir, en su superioridad intelectual. Esta superioridad intelectual es la que permite deducir cuál es la motivación que justifica la subordinación de unos hombres sobre otros: la educación moral⁴⁵³.

⁴⁵² Ver 1.3. La discusión sobre los justos títulos por los que se sujetaba a los indios. El planteamiento de Francisco de Vitoria como eje fundamental de la discusión.

⁴⁵³ La necesidad de formación para el siervo también fue defendida por Fox Morcillo, eso sí, limitada a las tareas naturales del siervo, por lo que su eventual superación no es un objetivo claro en este comentario: “Porque siendo instrumentos para las acciones domésticas (...) para educarlos en las buenas costumbres y

Uno de los autores que con mayor claridad transmitió la idea de que la esclavitud natural correspondía con un proceso de aprendizaje y educación moral fue Diego de Covarrubias. Para este autor, la esclavitud es contraria a lo que dicta el derecho natural porque tiene como tarea enmendar lo que el derecho natural no había considerado⁴⁵⁴. Esto significa que el derecho que introduce la esclavitud (el positivo o el de gentes) lo hace tomando en consideración una diferencia natural entre los hombres que los hace distintos accidentalmente⁴⁵⁵, por lo que su corrección sigue de algún modo el derecho natural en tanto que no anula la libertad esencial del hombre:

“Pero esta esclavitud no es coactiva ni anula la libertad, sino una sumisión por razón del respeto y honor. Por este motivo no puede ser llamada exactamente esclavitud; más todavía existiría esta forma de esclavitud y hubiese existido en el estado de inocencia (...) Si fuera esta esclavitud coactiva y anulara la libertad, estarían entonces los hombres sujetos a miserias. Esto es falso. Se concluye que aquella esclavitud que es natural en razón de la ignorancia, no es coactiva ni mata la libertad, sino reverencial y honorífica, y que deben aceptar los ignorantes y menos sabios para con los que son más prudentes.” (Covarrubias; 1956, 13: 199-201).

La esclavitud impropriamente dicha (según escribe Covarrubias), respeta la libertad de todos los hombres en tanto que no se impone de forma coactiva sobre los demás, sino que consiste en una sumisión voluntaria fundada sobre la ignorancia del sometido (del siervo) y la sabiduría y prudencia del dominador (del amo). Por lo que, en esencia, Covarrubias sigue la línea general en la que se interpreta, siguiendo a Aristóteles, que la cuestión de la servidumbre reside en una carencia de tipo intelectual que tiene el siervo y que lo hace naturalmente dependiente del amo a través del principio práctico del regir y el ser regido:

“Son esclavos por naturaleza los que han nacido para obedecer; pues éstos son esclavos de aquellos que han nacido para mandar, y así según la naturaleza, unos mandan y otros obedecen. (...) Pues bien: los que son menos sabios y menos perfectos son, naturalmente,

con buenos ejemplos no menos que a los hijos (...) no para el lujo y la decoración liberal sino para ayudar a las necesidades y convertirse en hombres serviles.” Del original: “Nam cum hi quasi actionum domesticarum instrumenta sint (...) ut non minus quam filijs bonis moribus et exēplis informetur (...) non ad luxum, et liberale ornamentum, sed ad iuuandam necessitatem, et ut homines serviles decet.” (Fox Morcillo; III, 8: 113-114).

⁴⁵⁴ “la esclavitud va contra el derecho natural, no porque derogue el derecho natural afirmativo y entendido positivamente, sino en cuanto añade al derecho natural lo que el mismo derecho natural no había enmendado. Así, por adición, es introducida la esclavitud contra el derecho natural” (Covarrubias; 1956, 9: 197).

⁴⁵⁵ Ver *supra* Covarrubias; 1957: 115-116.

súbditos de los más sabios, y necesitan que sean regidos por ellos.” (Covarrubias; 1956, 12 :199).

Y esta determinación natural de los siervos a ser regidos por los hombres sabios y prudentes esconde un fundamento educativo:

“Ciertamente consta que hay algunos que por naturaleza son esclavos, pues según Aristóteles (...) los menos sabios y menos perfectos por la misma naturaleza están destinados a ser regidos por los más sabios y a ser sus esclavos y súbditos, ya que Dios ordenó de tal manera el género humano, que unos fuesen superiores a otros en ciencia y virtud.” (Covarrubias; 1957: 127-128)

Por tanto, la ordenación natural de los hombres consiste en una superioridad en la ciencia y la virtud que establece un vínculo de dirección entre quien tiene y quien necesita, y suplir la necesidad es útil y conveniente para el siervo en tanto que adquiere con ello un aprendizaje:

“(...) esta sujeción del menos prudente al más prudente, del menos sabio al más sabio, del joven al viejo, de la mujer al marido, de los hijos a los padres, que pertenece al honor y reverencia de los superiores y a la instrucción de los que se sujetan es de institución natural y existiría aún en el estado de inocencia. Por consiguiente, de ninguna manera pertenece a la condición de servidumbre vil que fue más tarde establecida por derecho de gentes (...).” (Covarrubias; 1957: 132)

Por tanto, para Covarrubias la servidumbre natural es una relación claramente pedagógica, basada en la instrucción, y alejada meridionalmente de la esclavitud convencional, que el autor llama servidumbre vil, y que consiste en la imposición violenta y coactiva del dominio. Más que eso, la servidumbre natural es reconocida por el autor como una relación no solo educativa, sino también de reconocimiento de esa superioridad del amo sobre el siervo, que es extensible a otras relaciones de autoridad que tienen en su núcleo un fundamento educativo:

“(...) no tiene nada que ver <la servidumbre natural> con la coacción y la violencia, ni con el dominio, sino que nace de la necesidad que tienen de guardar el debido honor y reverencia los jóvenes a los viejos, los de bajo linaje a los nobles, los hijos a los padres y la mujer al marido; y hasta también de la propia utilidad del que sirve, cual es la que reporta sirviendo el que no es prudente al que lo es y el menos sabio, al sabio.” (Covarrubias; 1957: 129-130)

De aquí se sigue que la visión de Covarrubias de la servidumbre natural no implica un lazo concreto y violento de sujeción, sino que consiste en un vínculo educativo y de asistencia mutua totalmente fundamentado en la voluntaria adhesión del siervo al amo en virtud del reconocimiento de su sabiduría y prudencia, una adhesión que preserva la libertad natural del siervo en tanto que hombre⁴⁵⁶.

Por otro lado, hubo algunos autores que rechazaron (o bien porque se opusieron activamente, o bien porque no teorizaron claramente sobre la cuestión), la existencia de una servidumbre que pudiera catalogarse como natural. Junto con Bartolomé de Las Casas, el mayor representante de esta postura negacionista de la servidumbre natural fue Melchor Cano, aunque en esta postura, Cano y Las Casas estuvieron acompañados por Matías de Paz, y parcialmente, por Menchaca. Con el fin de acercar la exposición de manera progresiva hacia la radical oposición que mostró Melchor Cano, conviene explorar primero los sentidos de la servidumbre que propone Matías de Paz. Este autor afirma que existen, principalmente, tres sentidos para el concepto de siervo. En primer lugar, existe un sentido lato:

“(…) la palabra servidumbre y, de análogo modo, el término siervo, pueden emplearse de varias maneras. ‘En un primer sentido llámase latamente siervo todo aquél que está sujeto a algún señor o jurisdicción’, aunque no se le retenga de modo especial en ningún servicio y sólo por hallarse bajo la mentada dominación; en este sentido puede denominarse siervos a los habitantes de un reino (…).” (Paz; 1954: 219)

En segundo lugar, existe un sentido convencional:

“En un segundo sentido, dicese más especialmente que alguien es siervo de otro, cuando existe para el primero alguna obligación determinada que le hace servir al segundo en algunas cosas (...), aunque aquél de por sí sea libre y dueño de su persona. ‘Los de esta clase se llaman comúnmente vasallos, y sirven por un cierto tiempo, mensual o anualmente, se les denomina mercenarios...’” (Paz; 1954: 219)

Y, en tercer lugar, Paz escribe acerca de un sentido propio y estricto:

⁴⁵⁶ Pues Covarrubias defendió la idea de que todo hombre era por naturaleza libre, y que cualquier sujeción similar a la esclavitud (entendida coactivamente) era resultado de la introducción del derecho de gentes: “(…) todos los hombres son libres por naturaleza, no son esclavos. Un texto del *Digesto* prueba que ha sido introducida la esclavitud por derecho de gentes (…).” (Covarrubias; 1956, 1: 189).

“En un tercer sentido, dicese propia y estrictamente que alguien es siervo cuando no es dueño de su persona, sino de condición servil. Este tal, llamado por otro nombre esclavo, carece totalmente de libertad, y trabaja y lucra, no para sí, sino para su amo.” (Paz; 1954: 220)

La posición de Paz en este punto es esencialmente descriptiva: existe un sentido impropio de “servidumbre” en relación con el sometimiento de los hombres a la jurisdicción de sus gobernantes, por lo que cualquier ciudadano de cualquier régimen es siervo en este sentido lato; existe también una servidumbre construida sobre acuerdos, por ejemplo, la servidumbre que se da en una relación de vasallaje, o la que tienen los mercenarios con quienes los contratan. En estos dos primeros casos, hay una obligación determinada y clara que fuerza a la obediencia de manera externa, es decir, fuerza a la obediencia en virtud de una ley, o en virtud de un acuerdo o de un trato comercial, pero no implica una utilidad ni una conveniencia naturales (puesto que no está exigida por la naturaleza de los seres, sino por la imposición o por el consenso), por lo que no siguen, en rigor, el principio práctico del regir y del ser regido, ya que este seguimiento debería fundarse en una carencia natural y práctica. En el último caso, que debería asimilarse con la servidumbre llamada natural en tanto que Paz la presenta como propia y estricta, el autor caracteriza al siervo (no es dueño de sí mismo, es de condición servil, y trabaja para otros careciendo de libertad), pero no se pronuncia acerca del vínculo concreto que debería poner en relación a este siervo con su amo. Por este motivo no parece posible asumir que este tercer sentido de la servidumbre sea, en efecto y a ojos de Paz, una caracterización de la servidumbre natural, sino que más bien parece una descripción de una especie particular de la esclavitud legal, aquella surgida de perder en una guerra⁴⁵⁷. De aquí no es posible concluir definitivamente que Paz rechazara la existencia de una

⁴⁵⁷ Se sigue en esto la interpretación hecha por Celestino del Arenal en *La teoría de la servidumbre natural en el pensamiento español de los siglos XVI y XVII*. En su lectura de la obra de Paz, Arenal interpreta que la servidumbre en el tercer sentido se refiere a la que surge de una guerra, y lo hace con base en una referencia posterior de Paz en la que afirma que los indios, aunque tenían libertad natural y eran dueños de sus cosas, podían ser sometidos a un principado despótico por parte de los Reyes de España, ya que, en virtud del derecho de gentes, el hombre capturado en una guerra justa pasaba a ser esclavo del vencedor. Por esto, y porque en el texto de Paz no hay con claridad una referencia a una esclavitud o servidumbre natural, Arenal afirma que no es posible concluir que Paz esté aceptando la existencia de este tipo de servidumbre. Ver: (Arenal; 1975: 77-78). Las referencias de Paz a las que alude Arenal se encuentran en: “Parece que el Rey de España puede tener y poseer con despótico principado a los mencionados indios, porque todo aquél que puede subyugar por medio de la guerra alguna patria, provincia o reino, puede con igual licitud, reducir a servidumbre a sus habitantes, caso de apresarlos. Es así que nuestro Rey pudo con plena justicia declarar la guerra a los susodichos indios, luego se sigue que también le fué<sic> posible reducirlos a servidumbre perpetua, lo cual equivale a poseerles con despótico principado.” (Paz; 1954: 213).

esclavitud natural, pero sí que es posible asegurar que no la tematiza y, en tanto que no la tematiza, tampoco la defiende.

El apoyo parcial que recibe este bloque de rechazo a la esclavitud natural por parte de Menchaca proviene fundamentalmente de que, aunque el autor asume y afirma que hay una diferencia natural en el rendimiento del entendimiento entre algunos hombres, esta rudeza no puede hacer que los desaventajados intelectualmente sean reducidos a servidumbre:

“Mas lo que hemos dicho, que ciertos hombres, cuales son los de más ruda inteligencia, parecen ya nacer destinados por la naturaleza a ser siervos de los demás, según expresamente defendió Aristóteles, Domingo de Soto, Guerrero, Gil Romano, a mí, si he de decir lo que siento, me parece la verdad escueta, que la doctrina de estos autores es pura tiranía introducida bajo apariencia de amistad y buen consejo para seguro exterminio y ruina del humano linaje, porque para poder practicar con mayor libertad la tiranía, el saqueo y la violencia, se esfuerzan en justificarla con ficticios nombres, llamándola doctrina provechosa a los mismos que sufren la vejación (...).” (Menchaca; 1931-34, I, 10, 12, I: 236-37)

Acerca de lo que Menchaca podría considerar como una suerte de esclavitud natural, antes se ha expuesto su opinión en relación con lo impropio de su nombre pues, para el autor, ninguna servidumbre o esclavitud que se estableciera en contra de la voluntad del sometido, y en perjuicio de su bienestar e intereses, podía ser legítima y natural⁴⁵⁸. Por una parte, Menchaca reconoce que la rudeza del entendimiento puede suponer la implementación de una determinada relación de autoridad a la que, en sentido impropio, se le llama servidumbre. No obstante, esta relación de autoridad es, para Menchaca, más un intercambio voluntario que una relación de subordinación al estilo de la esclavitud natural *sensu stricto*, ya que la obligación que une a amo y siervo no obliga a la voluntad del siervo⁴⁵⁹ (por lo que el siervo podría, justamente, oponerse a ella),

⁴⁵⁸ Menchaca escribe lo siguiente sobre la esclavitud natural: “(...) entre los hombres algunos de inteligencia embotada son como por naturaleza siervos de otros de inteligencia más perspicaz llamados a regir a los primeros, quienes a su vez prestan ese servicio como remuneración del beneficio recibido. Así lo enseña Aristóteles, el doctísimo Domingo de Soto (...)” (Menchaca; 1931-34, I, 9, 3, t. I: 218). De aquí se deduce que esa esclavitud (que no es propiamente esclavitud por ser contraria a la voluntad del siervo) es la natural; ver *supra* Menchaca; 1931-34; II, 82, 1, t. IV: 209-210.

⁴⁵⁹ “Porque quien de otro recibe un beneficio se hace deudor suyo por reconocimiento y, vulgarmente se dice, que quien es deudor, es siervo del acreedor porque le está obligado y la obligación es un vínculo. Aunque estas afirmaciones sin impropias y no muy a propósito puesto que se trata de una obligación que no sujeta a nadie contra su voluntad.” (Menchaca; 1931-34, I, 9, 3, t. I: 218).

además de que el propio Menchaca presenta el servicio de cada uno como un intercambio⁴⁶⁰.

Por esto, es fácil entender que la concepción de la esclavitud natural con la que trabaja Menchaca es, en esencia, contraria a lo que dicta la naturaleza y, por ende, el derecho natural. De este modo, la esclavitud solamente puede haber sido introducida en el hombre por causa del derecho de gentes⁴⁶¹, es decir, del acuerdo entre los hombres:

“De este modo, según atestigua el doctísimo Domingo de Soto (...) se halló en esta esclavitud un remedio no sólo lícito sino lleno de piedad y sumamente útil al linaje humano y que tiene su origen en el derecho de gentes.” (Menchaca; 1931-34, I, 9, 4, I: 219-220).

Y la razón última por la cual este derecho de gentes es necesario a este respecto es porque funciona como remedio para evitar consecuencias que constituyen un mal peor para el derecho natural, como las muertes tras una guerra:

“Además, la esclavitud es contraria a la naturaleza; pero porque era costumbre dar muerte a los cautivos de guerra, se permitió en el derecho de gentes la esclavitud de los cautivos para evitar aquellas funestas muertes; mal ciertamente grande el de la esclavitud, pero que se permitió para evitar un mal mayor” (Menchaca; 1931-34, II, 82, 13, t. IV: 220)⁴⁶²

Melchor Cano es quien con mayor claridad se opuso a reconocer cualquier sentido de la esclavitud natural, afirmando con rotundidad que ningún hombre es esclavo por naturaleza en ningún caso o contexto⁴⁶³. A juicio de este autor, la esclavitud se forma por dos vías:

⁴⁶⁰ Recuérdese aquí lo dicho por Menchaca acerca de que siervo y amo se prestan un servicio a cambio de una especie de remuneración (*supra*: Menchaca; 1931-34, I, 9, 3, t. I: 218).

⁴⁶¹ “(...) porque la esclavitud se introdujo por derecho de gentes secundario (...).” (Menchaca; 1931-34, I, 10, 13, t. I: 237).

⁴⁶² Menchaca habla aquí de la esclavitud legal, que se introdujo en contra de la naturaleza, e incluso en contra del criterio por el cual los que sabios mandan sobre los torpes de ingenio. La esclavitud legal, aun siendo contraria al derecho natural y, por tanto, violenta con un principio esencial de la naturaleza humana (la libertad), existe y es legítima para evitar males mayores. Ver: “Existe una tercera clase de esclavitud que tiene su origen en el derecho de gentes, y que si bien es contraria al derecho natural por el que todos nacemos libres, y por consiguiente perjudicial (...), sin embargo con el fin de evitar mayores males, fue admitida por todas las naciones; porque en anteriores tiempo antes de ser admitida esta forma de esclavitud, los vencedores acostumbraban a dar muerte a los vencidos (...); así pues, con el fin de dar término a tan tristes y crueles exterminios, se autorizó como remedio la esclavitud; porque así los vencedores en lugar de dar muerte a los cautivos, comenzaron a venderlos.” (Menchaca; 1931-34, I, 9, 4, I: 219)

⁴⁶³ Ver *supra*: Cano; 1956; q.1, 13: 105.

“Pues bien: la esclavitud se forma de dos modos. Primero (el esclavo) está sujeto al señor de manera que no tiene ningún poder propio. Segundo, llamamos siervo al que es súbdito y decimos que los ciudadanos son siervos del príncipe y los hijos siervos del padre. Hablamos, pues, de la esclavitud en su primera forma. Nadie niega esta tesis (...) Todas las cosas están sujetas al hombre, pero el hombre (por derecho natural) a nadie. (...) Ningún hombre por derecho natural es súbdito de otro hombre, a no ser los hijos de los padres y las esposas de los varones con los cuales se unieron (...).” (Cano; 1956, q.1, 12-13: 103-105)

Cano ofrece aquí dos fuentes de legitimidad para la esclavitud que son esencialmente propias del derecho positivo. La que llama propiamente “esclavitud” es la relación que somete totalmente a un hombre a otro convirtiéndolo en algo así como una propiedad del segundo, por lo que queda desposeído de cualquier poder que pudiera tener sobre sí mismo y por sí mismo. Con la segunda especie de servidumbre, Cano se refiere a la relación de sumisión de los ciudadanos respecto a los gobernantes, o de los hijos respecto a los padres. Esta sujeción es de origen humano, es decir, arraigado en el consenso, en las leyes y en las normas de los hombres⁴⁶⁴, dado que, tal como escribe el autor, la sujeción de unos hombres a otros no existe por efecto del derecho natural. Puesto que, para Cano, el derecho natural no dicta bajo ningún concepto que los hombres puedan subordinar a otros hombres con un dominio natural, el autor se opuso a que la diferencia en el ingenio pueda actuar como criterio de clasificación o de desigualdad entre los hombres:

“Cuarto: No habría camino más a propósito para (fomentar) las discordias en el orbe, que el hecho de que un particular más sabio pudiera dominar en virtud de su sabiduría al que es inferior. Pues cualquiera de suyo se creería que él era más sabio que los demás. Quinto: Si algún superior fuera de ingenio menos potente, cualquiera podría naturalmente eximirse de su obediencia. Esto sería peligroso.” (Cano; 1956: q.1, 13: 105).

En definitiva, Cano no avala en absoluto ningún tipo de dominación de unos hombres sobre otros con un origen o una justificación natural, sino que, más aún, defiende que pretender este tipo de dominio como natural establece un agravio comparativo entre hombres que, además de no responder a la naturaleza humana, es una fuente evidente y peligrosa de discordia que conllevaría la institucionalización de un peligro potencial y continuo para la estabilidad de las sociedades humanas.

⁴⁶⁴ “Ningún hombre es soberano por naturaleza. Ha sido creado (jefe) por los demás. Ninguno por derecho natural estará sujeto políticamente a otro hombre.” (Cano; 1956: q.1, 13, pág. 105).

- *La condición de posesión doméstica del esclavo por naturaleza*

En el texto de la *Política*, el esclavo por naturaleza se definía como una propiedad doméstica (del amo) dirigida a la acción, es decir, como una posesión animada (κτῆμά τι ἔμψυχον) orientada para la *praxis*⁴⁶⁵. En la lectura moderna de la esclavitud natural que se aborda aquí, se siguió interpretando al esclavo o siervo por naturaleza en un sentido similar, afirmando que el siervo es una posesión o un instrumento dotado de alma que pertenecía por completo al amo y le servía para los trabajos domésticos necesarios orientados al desarrollo de la vida.

Esta postura fue defendida por los comentaristas⁴⁶⁶, que en sus lecturas de la definición del siervo por naturaleza afirmaron el carácter esencialmente doméstico del esclavo. Castrovol escribió, por ejemplo, que el siervo es la posesión principal de la casa⁴⁶⁷, y que lo es precisamente porque se orienta a lo necesario para el desarrollo de la

⁴⁶⁵ Ver 3.1. *Una relectura de la esclavitud natural en el texto de la Política*.

⁴⁶⁶ Esta no fue una cuestión que los autores españoles que aplicaron la teoría de la esclavitud natural a los indios tematizaran. Los autores que no comentaron directamente la *Política* y que interpretaron la noción de esclavitud o servidumbre natural a la luz de los acontecimientos en relación con los indios obviaron este punto, por lo que no puede asumirse que esos autores hubieran considerado a los indios como una pertenencia doméstica al estilo de lo que se expone en la *Política*.

⁴⁶⁷ “(...) en esto quisiera determinar que la posesión principal dentro de la casa es, desde luego, el siervo” del original: “(...) in isto capto voluit determinare de possessione q̄ ē itra domū pncipalior fcz de servuo. (sic)” (Castrovol; Eco., I, A.iiij – B.j). Sebastián Fox Morcillo plantea, en relación con la naturaleza del siervo como parte constitutiva de la casa, una objeción parcial a lo que dice Castrovol, pues entiende al siervo como parte de la “cosa familiar” (*res familiaris*), que constituye la economía doméstica, pero puntualiza que el hombre o *paterfamilias* puede no tener siervos bajo su dominio (de lo que se sigue que lo esencial no es tanto la presencia del siervo, como la de la *res familiaris* en conjunto). Que el siervo forma parte de la “cosa familiar” Fox Morcillo lo dice de esta forma: “Además, las partes de la Economía son, como sostiene Aristóteles, el hombre y la cosa familiar: ya que toda familia debe estar formada por estos dos, por tanto, bajo el hombre se encuentran el padre de familia o señor, la esposa, los hijos y los siervos.” del original: “Porrò partes Oeconomiae sunt, ut Aristoteles vult, homo, ac res familiaris: quoniam duobus his constare omnem familiam necesse est, Atq; sub homine quidem intelligimus, paterfamilias, sive dominum, uxorem, liberos, servos.” (Fox Morcillo; III, 8: 107). Y que hay *paterfamilias* que no poseen esclavos se defiende en: “Constituida, por tanto, por distintas formas del hombre, de nombre *paterfamilia* (que al mismo tiempo es señor, si tiene algún siervo)” del original: “Cōstituta igitur illa ex diversis hominū formis, niminū paterfamiliar (qui idem est dominus, si servu habeat) (...)” (Fox Morcillo; III, 8: 108). La parte esencial de la constitución de la casa para este autor es, por tanto, el *paterfamilias*, que es el elemento con base en el cual se establece el conjunto de la casa y de la economía doméstica: “El padre de familia, quien es el origen primero de la constitución familiar, (...) y quien sabe y puede proteger la sociedad de su esposa e hijos. Aquí, ya sea porque la naturaleza lo hace ser un animal social, está necesariamente unido a sus semejantes, tanto para construir una vida común, como para hacer crecer la descendencia de su propia especie. Por tanto, se establece la primera sociedad de marido y mujer.” Del original: “Paterfamilias, qui origo prima familiae constituendae est, (...) qui societatem uxoris ac liberorum tueri sciat, ac possit. Hic, num naturam sit animal sociale, suo simili necessariò coniungitur, tum ut vitae communion innetur, tum ut sui generis prolem augeat. Atq; hinc prima mariti & uxoris societas constituitur.” (Fox Morcillo; III, 8: 107). Por su lado, Martín de Viciana directamente excluye al siervo de la formación de la casa: “Car segons lo Esòdus, aquestes coses que seguexen són mester per a construir casa: primerament lo domicili, ço és, la habitació, la muller e lo bou per laurar. E lo hu de aquest, ço és, lo bou, és per cultivar e donar la sustentació a la casa; l’altre, que és la muller, és per a produyr e criar los fills.” (Viciana; 1982: 40-41).

vida⁴⁶⁸. Sepúlveda, por su parte, afirmó también que el siervo era una de las posesiones domésticas del amo⁴⁶⁹, además de que señaló con especial hincapié el grado de subordinación que el siervo tenía respecto a su amo, defendiendo que éste era dueño por completo del siervo, y que quedaba reducido a ser una especie de extensión del amo dotada de una cierta independencia de movimiento⁴⁷⁰, pero supeditado por completo a su previsión y prudencia. Castrovol escribió también acerca de la separación entre el amo y el siervo, aunque defendió que esa separación era esencialmente física, puesto que la naturaleza les ordena a cooperar, ya que el trabajo de ambos se dirige al bien de ambos por medio de la obediencia y del mando⁴⁷¹. Esta misma fue la opinión expuesta por Mesa, que defendió la completa pertenencia del esclavo al amo y, además, sostenida en el tiempo de por vida⁴⁷².

⁴⁶⁸ <los siervos> “(...) que son instrumentos necesarios en la casa para la vida.” del original: “(...) que sunt ĩstrumēta necessaria in domo ad vitā. (sic)” (Castrovol; Pol., I, a.iiij – b.i). Esta también fue la postura defendida por Osma y Roa en el comentario a la *Política*: “(...) el siervo es un instrumento activo, esto es, acción.” del original: “(...) servus dictus est instrumentum activum, id est, actionis.” (Osma; I, IV, Cap. 2, fol.24, 3.866-3.867: 214).

⁴⁶⁹ “Es por razón del siervo que se llama amo, es en referencia al siervo; y como dicen algunos filósofos, es una correlación del siervo, pero no es propiedad del esclavo (...). Que el esclavo es propiedad del amo, como los caballos, o la casa.” Del original: “Id est ratione servi dicitur dominus, ad servumque refertur: et ut philosophi quidam loquuntur, est correlatiuus servi, non tamen est res servi (...) Ut servus est res domini, quemadmodum equus, aut domus.” (Sepúlveda; I, cap. 3, c.ii: 10)

⁴⁷⁰ “Pertenece a la acción y es independiente del agente (...) como la parte instrumental, como el pie o la mano.” del original: “Pertinet ad agēdum et est separatam ab agente (...) ut pars instrumentaria, ut pes aut manus.” (Sepúlveda; I, cap. 3, c.ii: 10). Castrovol defiende la misma postura en su comentario, en el que dice que el siervo que lo es por naturaleza no está unido al señor, sino que es una parte separada (físicamente) de él, pero que le obedece como la parte obedece al todo. Esto refuerza la idea de la cooperación natural entre amo y siervo que se ha visto en la sección anterior de este mismo capítulo, en donde se decía que el vínculo entre amo y siervo responde a una complementación o ayuda mutua que es necesaria para el completo desarrollo de la naturaleza de ambos individuos, o sea, y en palabras del propio Castrovol, aunque la relación se ordena al bien del señor, es también útil y conveniente al siervo: “(...) los siervos por naturaleza aunque no están unidos al señor, son, sin embargo, parte separada del señor; y el siervo obedece al señor como la parte obedece al todo; y son ordenados al bien de su señor; como se sigue, de donde se sigue que es conveniente y útil para el siervo por naturaleza servir al señor por naturaleza.” (Castrovol; Pol., I, b.iiij) Del original: “(...) seruus naturalis licet nō sit ps cōiūcta dñi; est tñ quasi pars sepata dñi; i hoc q seruus obedit dño sicut pars obedit toti; i ordinatur ad totū bonū dñi; sicut sequit q ē expediēs i vtile seruo naturalis seruire dño naturali. (sic)” (Castrovol; Pol., I, b.iiij).

⁴⁷¹ “(...) los siervos por naturaleza aunque no están unidos al señor, son, sin embargo, parte separada del señor; y el siervo obedece al señor como la parte obedece al todo; y son ordenados al bien de su señor; como se sigue, de donde se sigue que es conveniente y útil para el siervo por naturaleza servir al señor por naturaleza.” Del original: “(...) seruus naturalis licet nō sit ps cōiūcta dñi; est tñ quasi pars sepata dñi; i hoc q seruus obedit dño sicut pars obedit toti; i ordinatur ad totū bonū dñi; sicut sequit q ē expediēs i vtile seruo naturalis seruire dño naturali. (sic)” (Castrovol; Pol., I, b.iiij)

⁴⁷² “Y finalmente la servidumbre del esclavo es perpetua en cuanto le dura la vida, no dependiente de acuerdo o contrato hecho entre él y el señor, sino que como cosa y posesión propia del amo le está sujeto siempre.” (Mesa; 1980: 29). Mesa escribe también que el esclavo, no solo es un instrumento poseído del amo, sino que, además su carácter de instrumento no lo convierte en poseedor de sus propias cosas, ni en dueño de lo que adquiere con sus obras y acciones. Todo lo que el esclavo adquiere es del señor, en tanto que el señor lo adquiere, indirectamente, a través del siervo, que es un instrumento suyo: “Siendo, pues, el esclavo posesión o instrumento poseído del amo, no es de sí mismo sino del amo, y lo que adquiere es del señor, porque el instrumento no adquiere para sí.” (Mesa; 1980: 28).

No obstante, en la casa hay distintos tipos de instrumentos, y el siervo o el esclavo solo corresponden, aunque con el más importante⁴⁷³, con uno de ellos. Los instrumentos domésticos (se entenderá, en adelante, los necesarios) pueden ser de dos tipos, a saber, los animados y los inanimados. El conjunto de los instrumentos inanimados lo constituye todo aquello que sea poseído por el amo en tanto que “cosa poseída”, por ejemplo, los objetos. Por otro lado, el conjunto de los instrumentos animados se corresponde con los siervos, que no son “cosas poseídas”, pues están físicamente separados del amo y son en cierto grado independientes. La superioridad de los siervos en cuanto a posesión proviene de dos características especiales de su naturaleza: por un lado, de su condición animada; y por otro, de su condición racional. Estas dos condiciones de la naturaleza del siervo le aventajan en relación con las otras posesiones domésticas porque le permiten establecer una relación especial con el amo, una relación orientada al bien de ambos y basada en la capacidad del siervo de reconocer, participar y obedecer a la razón de su amo.

Estos parámetros establecieron, en los comentaristas principalmente, la condición esencialmente doméstica del esclavo por naturaleza. Castrovol escribió acerca de la jerarquía en los instrumentos domésticos siguiendo a Aristóteles en el mismo sentido en el que se ha hecho aquí, asumiendo que hay en la casa dos tipos de instrumentos necesarios y que el elemento que los distingue es si están o no dotados de alma⁴⁷⁴. De este modo se presenta un criterio para distinguir claramente unas posesiones de otras, lo que impide confundir al siervo con un mero objeto. Aún más, pues Castrovol introdujo una diferencia entre los siervos que se ocupan de la casa, dividiendo a estos entre los trabajadores y los administradores o cuidadores:

⁴⁷³ La especial importancia del siervo en la constitución de la casa está implícita en el comentario de todos los autores, sin embargo, Fox Morcillo acierta a señalarla explícitamente defendiendo que el carácter servil está en relación con la familia: “Puesto que incluso en los hijos engendrados libres los hay con ingenio, otros abyectos y serviles (...) la asociación de siervos se dirige a la familia (...) y los siervos son cierto instrumento (...)” Del original: “Quoniam etiam ex filijs iam procreatis liberali sunt quidam ingenio, alijs abiecto et servili, (...); servi societas ad familiam accedit (...) ac servos veluti instrumenta quaedam (...)” (Fox Morcillo; III, 8: 108).

⁴⁷⁴ “Así que en la casa hay dos instrumentos necesarios. Por supuesto, animado e inanimado. El instrumento inanimado es la misma cosa poseída para el servicio humano, y el instrumento animado es el siervo, que es la posesión más grande.” Del original: “Ita in domo est dúplex instrumentum necessarium. Scilicet animatum et inanimatum. Nam instrumentum inanimatum est ipsa res possessa deservies vite humane, et instrumentum animatum ē su9 <servus>: qui est qdam maxima possessio. (sic)” (Castrovol; Eco., I, A.iiij – B.j)

“(…) hay dos especies de siervos el cuidador <curator> y el trabajador <opifex>. El *curator* es el siervo que cuida la casa, y debe dirigir al siervo trabajador, es decir, trabajar siguiendo la voluntad del señor.”⁴⁷⁵ (Castrovol; Eco., I, A.iiij – B.j)

Existe, por tanto, para Castrovol una diferencia entre siervos en función del desarrollo racional, y según lo cual se puede atribuir a los siervos (a algunos de ellos) una cierta capacidad de previsión en relación con las tareas que le son asignadas por su amo. Algo parecido escribe Mesa en su consideración acerca del esclavo, pues sin especificar tanto como Castrovol en una eventual diferencia entre siervos, Mesa defiende que el esclavo es la posesión que mueve a los otros instrumentos de la casa:

“Y porque el esclavo es parte de la posesión, necesariamente es un instrumento viviente, ministro de los otros instrumentos, porque los mueve, y ministro de la vida y adquisición de las cosas que para ella son necesarias.” (Mesa; 1980: 28)

Siguiendo esta idea general, Mesa, como Castrovol, divide las posesiones de la casa en dos: los siervos y las cosas poseídas, asignándole a cada tipo de posesión un papel distinto del que emerge un criterio para la clasificación de los siervos similar a la de Castrovol:

“El señor de la nave tiene en ella las velas, timón, jarcias y remos que son instrumentos inanimados, y tiene también el piloto, maestre y marineros, que son animados, ministros que obedecen al señor de la nave. Y el que es ministro en algún arte es instrumento, porque así como el instrumento es movido del artífice o de su ministro, así también el ministro recibe el movimiento del señor que le manda. Y así como en las artes hay aquellas dos maneras de instrumentos, de la misma manera los hay en la casa o familia. Los instrumentos no vivientes son los escritorios, cofres, colgaduras y las demás cosas poseídas; la muchedumbre de los cuales instrumentos es la posesión de la casa.” (Mesa; 1980: 28).

Con esto, Mesa señala también a una distinción entre los siervos, una distinción que se sigue de la ambigüedad en el uso de este concepto. El autor distingue, además de la servidumbre natural y la legal, una servidumbre intermedia que sería la de los jornaleros

⁴⁷⁵ Del original: “(…) due sūt spēs servuo scz curator/ i opifex. Nā curator ē servuus qui habet curā de domo, i debz regere servuū opificē, i, opatorē iuxta dñi volūtātē. (sic)” (Castrovol; Eco., I, A.iiij – B.j)

y criados⁴⁷⁶ (o la de los que se dedican a un oficio que implica una técnica, en tanto que ejecutores de esa técnica).

En definitiva, la servidumbre propiamente natural es, para Mesa, la que se sigue de la naturaleza de esos hombres que son torpes y rudos de entendimiento y no saben gobernarse, en cambio, la que es propiamente legal es la que se sigue de la guerra⁴⁷⁷.

- *La nobleza y la virtud como indicadores de la libertad*

Aristóteles afirmó también que la esclavitud natural diferenciaba, en parte, a los hombres en función de su virtud y vileza. Sin embargo, las palabras de Aristóteles en este punto no suponían que la diferencia fundamental entre el esclavo y el libre partiera de esta diferencia. Conviene recordar aquí el fragmento del que se parte de la *Política* de Aristóteles:

“(...) en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna. Y lo mismo con la nobleza: los griegos se consideran a sí mismos nobles no sólo entre ellos, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, juzgando que hay una nobleza y libertad absoluta y otra no absoluta (...) Al hablar así no distinguen al esclavo del libre, ni a los de alto y bajo linaje, sino por su virtud <ἡ ἀρετῆ> o vileza <κακία>, pues estiman que lo mismo que los hombres engendran hombres y las bestias, bestias, los hombres buenos engendran hombres buenos; no obstante, aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre lo consigue.” (Pol., I, 6, 1255 a 31-1255 b 2).

Aristóteles escribe en este fragmento que hay quienes diferencian a esclavos y libres en función de su virtud y vileza, pero que, aunque la naturaleza tiende a separar a los hombres de tal condición de este modo, no es un criterio que pueda tomarse como determinante. Se recuerda aquí que, a juicio del estagirita, la diferencia fundamental entre esclavo y libre residía en su facultad deliberativa, que tiene, por supuesto, una afectación en la adquisición y consolidación de la virtud, pero que señala como causa una carencia natural que impide por completo ese proceso, y no una mera falta de educación.

⁴⁷⁶ “Pero, como he dicho, es materia difícil por la equivocación del nombre de siervo, el cual de principal significación significa el que llamamos esclavo y significa asimismo el siervo estipendiario, esto es, el que por estipendio y precio acordado llamamos criado; y finalmente significa también los jornaleros y oficiales mecánicos, mayormente los que tratan oficios y artes viles y serviles, como cocheros, cocineros, carniceros y otros semejantes.” (Mesa; 1980: 26).

⁴⁷⁷ “El uno natural, que es el que habemos dicho, y el otro es siervo legal, porque el derecho de las gentes ha puesto esta ley: que el que fuere vencido en la guerra sirva como esclavo al vencedor, para que los hombres se animen y esfuercen a vencer por aquel premio.” (Mesa; 1980: 34).

Los comentaristas españoles del siglo XVI que se estudian aquí recogieron esta idea e hicieron hincapié, precisamente, en el carácter pedagógico de la esclavitud natural, asumiendo que no era la causa de la imposibilidad de haber adquirido la virtud, sino una consecuencia de ello. La postura general de los cuatro comentaristas era la de defender que la naturaleza pone en todos los hombres una inclinación hacia la virtud y el vicio, y en algunos imprime una señal que los hace tendentes a la nobleza. Esta señal proviene, fundamentalmente, de dos fuentes: la nobleza de los padres, y la educación que los padres dan a sus hijos. Ahora bien, ninguno de estos autores supone que esa nobleza lo es en acto, sino que corresponde con una señal germinal que debe ser trabajada y desarrollada a base de la ejecución reiterada de una determinada conducta. Así, por tanto, se establece una relación estrecha entre la nobleza y la virtud, por vía de la educación moral.

Los comentaristas de la *Política*, a diferencia de los autores que aplicaron la teoría de la esclavitud natural a los indios, siguieron más de cerca la concepción de Aristóteles del concepto de esclavo natural, y mostraron una mayor fidelidad asumiendo un carácter más excluyente de esa condición. Roa, por ejemplo, plantea una relación muy estrecha entre la nobleza y la virtud, señalando los siguientes sentidos o fuentes de nobleza para el hombre:

“(…) primera, que la verdadera nobleza consiste en la virtud; por tanto, en verdad nadie debe ser considerado noble sino el que es virtuoso; segunda, que por la herencia de los padres puede decirse que alguien es noble, así como virtuoso, germinalmente, pero no completamente; tercera, que la nobleza de los padres es presunta y signo de la verdadera nobleza (…).” (Roa; 2007: 83)

Que la verdadera nobleza consiste en la virtud es una opinión compartida entre Roa y Osma⁴⁷⁸, del mismo modo que estos dos autores comparten la idea de que lo opuesto a la nobleza y a la virtud es la servidumbre y el vicio, razón por la que es relevante traer a colación aquí la cuestión de las fuentes o signos de la nobleza:

⁴⁷⁸“(…) la verdadera nobleza consiste en la virtud.” del original: “(…) vera et propria et simpliciter nobilitas, in virtute consistit.” (Osma; I, II, Cap. 3, fol.14, 1.936-1.937: 152).

“(…) que quienes afirman esto definen nobleza y servidumbre nada más que en la virtud y el vicio, porque piensan que son libres y nobles los que son virtuosos (…) e innobles y siervos los viciosos.”⁴⁷⁹ (Osma; I, II, Cap. 3, fol.13, 1.713-1.715: 146)

Vincular las condiciones de noble (y, por tanto, libre) y de siervo o esclavo con las de virtuoso y vicioso de un modo tan categórico permite asumir a estos dos autores una relación estrecha entre el siervo y el vicio, y el noble y la virtud. Ahora bien, esta relación no se presenta por estos autores como algo necesario, pues depende, como se ha dicho, de la ejecución de una determinada conducta adherida a unas costumbres y acciones que pueden aprenderse. Sobre el vínculo entre la nobleza y las buenas costumbres, Roa escribe lo siguiente:

“(…) como dice el texto del libro segundo de la *Ética a Nicómaco*, por naturaleza el hombre tiene inclinación a la virtud, pero logra su perfección mediante las obras y la costumbre, y lo mismo cabe decir de la nobleza, que se tiene germinalmente por naturaleza, porque cualquiera desde el nacimiento siente inclinación a la virtud o al vicio, siendo por ello considerado noble o vil, pero lo es por completo cuando se deja llevar por la libertad y las costumbres y las acciones buenas (…).” (Roa; 2007: 83)

De este modo, queda claro que no se asume que la nobleza sea una condición natural y de partida para los hombres más allá que como signo germinal de la misma⁴⁸⁰, así como sucede lo mismo con la vileza. En cualquier caso, ambas condiciones, que terminan desembocando en la libertad o en la servidumbre, se describen aquí como tendencias cuyo resultado depende del tipo de vida del agente y, específicamente, del tipo de acciones y costumbres que realice y desarrolle durante su vida.

El hecho de que la servidumbre, en tanto que opuesta a la nobleza, esté notablemente condicionada por la adquisición de la virtud o, en todo caso, por la carencia del esclavo de ella, hace claro el carácter educativo de la relación amo/siervo. Es posible observar este carácter educativo impreso en la relación amo/siervo por estos autores

⁴⁷⁹ Del original: “(…) quod qui hoc ajunt nullo alio quam virtute et vitio nobilitatem et servitatem deffiniunt, quoniam eas putant liberos et nobiles qui virtuosus sint, et ignobiles et servos qui viciosi (…).” (Osma; I, II, Cap. 3, fol.13, 1.713-1.715: 146).

⁴⁸⁰ “La nobleza no está en el hombre por naturaleza (…) nadie es simplemente noble excepto el que es virtuoso, y nadie es innoble excepto el que es vicioso.” del original: “Nobilitas non inest homini a natura (…) nullus dicendus est simpliciter nobilis nisi qui virtuosus est, nec ignobilis nisi qui vitiosus.” (Osma; I, II, Cap. 3, fol.14, 1.912-1.916: 152) & “Porque la nobleza de los padres es presunta nobleza y signo de verdadera nobleza” del original: “Quod nobilitas parentum est nobilitas praesumpta et signum verae nobilitates.” (Osma; I, II, Cap. 3, fol.14, 1.939-1.940: 152).

gracias a las palabras de Castrovol en su comentario a los *Económicos*, en donde escribe que los señores de los siervos deben ser de costumbres moderadas para así transmitirles una recta concepción de lo bueno y de lo malo, atribuyéndoles la capacidad de aprendizaje moral (aunque sin especificar si es un aprendizaje total o limitado). Una postura similar defendió Mesa en *Política o Razón de Estado*, pues sostuvo que el imperio heril (pero también el imperio en general) se ordena en relación con los hombres moderados, porque de ellos se sigue una doctrina sana:

“Este imperio se entiende en los hombres bien templados y ordenados, porque los otros son enfermos del ánimo y no se ha de tomar la doctrina de ellos.” (Mesa; 1980: 32)

En definitiva, es fácil observar en este punto la fundamentación que hay bajo estas afirmaciones de Mesa y Castrovol. En efecto, los hombres templados son aquellos que han adquirido la virtud necesaria para el vivir bien y, por ende, los que tienen una capacidad natural para mandar⁴⁸¹, siendo esto una consecuencia de lo que dicta el derecho y la razón naturales, o, en otros términos, siendo esto una derivación del principio práctico del regir y del ser regido⁴⁸².

2.2.2. ¿Es la esclavitud natural relativa a la voluntad o al intelecto?

Aristóteles concibió la esclavitud natural como una condición de inferioridad atribuida a algunos hombres basada en un defecto en su intelecto, y estableció sobre esa condición la distinción entre aquellos hombres que tenían un intelecto pleno (los libres y amos por naturaleza) y los que tenían un intelecto esencialmente torpe y defectuoso (los esclavos por naturaleza). La diferencia clave entre la exposición hecha por Aristóteles en la *Política* y la interpretación moderna reside, no en que la esclavitud sea o no una cuestión relativa al intelecto, sino en que fuera o no superable con educación y tiempo. En el capítulo anterior se ha señalado la dificultad para afirmar que el estagirita concibiera la esclavitud natural como algo superable definitivamente mediante la educación, conclusión que establece, en la exposición aristotélica de la teoría, las bases de una

⁴⁸¹ “(...) y de ahí resulta [la dificultad] a aquellos hombres bajos y sin virtud y sin bastante discurso, los cuales no son aptos para gobernar y mandar.” (Mesa; 1980: 27).

⁴⁸² “La razón y la naturaleza están de acuerdo para que el superior en virtud mande sobre el inferior en virtud (...).” (Sepúlveda; I, cap. 4, d: 13) del original: “Est autem rationis et naturae consentaneum, ut qui virtute superior est, is virtute inferioribus imperet (...).” (Sepúlveda; I, cap. 4, d: 13)

concepción desigualitaria de la naturaleza humana. En cambio, los autores españoles del siglo XVI leyeron esta obra de Aristóteles a través de dos filtros muy relevantes para comprender el alcance de sus conclusiones: en primer lugar, lo leyeron a través de la interpretación cristianizada realizada por Tomás de Aquino⁴⁸³; en segundo lugar, lo leyeron desde el contexto histórico del descubrimiento y conquista de las Indias, en el que cualquier posición política o intelectual debía verse respaldada por un modo de hacer genuinamente cristiano: la educación (evangelización) como mecanismo de civilización de los pueblos bárbaros.

Con base en estas premisas, la conclusión que podía derivarse de la lectura de la teoría de la esclavitud natural propuesta por Aristóteles en la *Política* era a todo punto inasumible para los autores cristianos, puesto que, para estos autores, era imposible que existiera o que pudiera existir una condición natural en algunos hombres que les restara o eliminara parte o toda su libertad de manera permanente, algo que sí era perfectamente asumible para Aristóteles. Para solventar esta problemática y poder afrontar la situación de los indios concibiéndolos como sujetos a los que se puede introducir en la fe, el debate se trasladó, indirectamente, a discernir si la libertad es una cuestión relativa al intelecto o a la voluntad y, por consiguiente, por qué la esclavitud nunca puede ser una cuestión relativa a la voluntad.

Roa escribe en *De Domino et servo*, a tenor de esto, uno de los fragmentos que con mayor claridad establecen los fundamentos de esta cuestión:

“(...) los que dicen que todos nacen libres entienden la libertad en relación con la voluntad <*voluntatis*>, que en todos es libre y no puede ser forzada; los que sostienen, en cambio, que unos nacen esclavos y otros libres, entienden la libertad en relación con el entendimiento <*intellectus*> y por esta razón llaman libres a quienes nacen con una inteligencia libre, sutil y clara, pero consideran esclavos a quienes nacen con un ingenio débil y rudo (...)” (Roa; 2007: 103)

⁴⁸³ Rus Rufino señala esta interpretación en su estudio sobre la influencia y recepción de la *Política*, poniéndolo en relación con el proceso de cambio intelectual que se estaba llevando a cabo entre finales del siglo XV y todo el siglo XVI, específicamente en la relación entre el marco legitimador religioso y la acción política de diferentes países europeos. En sus palabras: “En todo este panorama el aristotelismo tuvo una presencia muy limitada en algunos autores que alentaron y desarrollaron la Reforma protestante y en la Escuela de Salamanca, en este último caso, es un Aristóteles leído, explicado y comentado a través del filtro y la influencia del tomismo, y más en concreto, de las interpretaciones y los comentarios de Tomás de Aquino.” (Rus; 2008: 95).

En este fragmento Roa remarca que la esclavitud es una cuestión intelectual, por lo que la dicotomía amo-esclavo es, en su dimensión práctica, casi de uso metafórico. Lo que diferencia a los hombres entre amos y esclavos, por tanto, es la inteligencia, y los efectos de ésta se pueden observar en la experiencia (no, por el contrario, los de una esclavitud que se supusiera en la voluntad). De una opinión similar fue Castrovol, que también defendió que todos los hombres eran iguales en libertad en relación con su voluntad⁴⁸⁴, llegando incluso a poner en duda de manera explícita que la esclavitud pudiera depender de la voluntad:

“(…) que los hizo a todos iguales en cuanto a su voluntad libre, lo concedo en tanto que acto interior de la propia voluntad (…) También puede ser que la esclavitud no dependa de que la voluntad sea o no libre.”⁴⁸⁵ (Castrovol; Pol., I, b.i)

Osma y Roa en su comentario a la Política defendieron también que la servidumbre es una afectación intelectual que no impide la libertad de los hombres sobre los que se predica, y señalan con ello un principio fundamental de la concepción cristiana de la esclavitud natural propuesta por Aristóteles:

“(…) que la servidumbre de la que Aristóteles habla no impide la libertad, cuando tal ni fuerza ni coacciona a someterse al señor, sino que es por propia voluntad ya que se sabe que conviene más que lo contrario.”⁴⁸⁶ (Osma; I, II, Cap. 2, fol.11, 1.338: 135)

El principio que subyace a estas referencias es el de la primacía de la voluntad en lo que se refiere a la evaluación de la libertad de los hombres. La gran diferencia en este punto entre la antropología aristotélica y la tomista reside en la existencia, para la segunda, de una facultad de la naturaleza humana que hace las veces de algo así como la sede de la libertad del hombre. La voluntad, a ojos de Santo Tomás, es una facultad del

⁴⁸⁴ Castrovol contempla una diferencia entre la igualdad del estado de inocencia y la igualdad entre los hombres tras la influencia del pecado. En este sentido, igualmente que Palacios Rubios, Castrovol introduce un elemento de desigualdad accidental fundamentada en la fe, en específico, en las faltas contra la fe. En cualquier caso, el autor asienta que la naturaleza humana es radicalmente igual y libre desde el momento de su creación: “(…) la naturaleza engendró a todos iguales, digo que sí entendiendo esa igualdad por igualmente libres. Hay que decir que es entendiéndola en su estado de inocencia, pero ahora la naturaleza es agraviada a causa del pecado. (*sic*)” (Castrovol; Pol., I, b.iiij)

⁴⁸⁵ Del original: “(…) nā fecit oēs eqles in libertate voluntatis, cōcedo quātū ad actū interiorē ipsius voluntatis (…) Etiam potest sici q seruitus non attenditur penes volūtatez eē liberā vel nō. (*sic*)” (Castrovol; Pol., I, b.i)

⁴⁸⁶ Del original: “(…) quod servitus de qua Aristoteles noster loquitur non impedit libertatem, cum talis non vi aut coactione sub domino sit, sed proprio moto et voluntate cum illud potius quam contrarium cognoscat sibi expedire.” (Osma; I, II, Cap. 2, fol.11, 1.338: pg. 135)

hombre cuyo funcionamiento engloba tanto el querer que le es propio como la intelección de la razón, por ello, este autor establece una naturaleza doble para esta facultad: la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*:

“La voluntad (...) versa acerca del fin y acerca de los medios para alcanzarlo; y tiende a ambas cosas de modo diferente. Efectivamente, al fin se encamina de manera tersa y absoluta, como a algo bueno por naturaleza; en cambio a los medios se dirige por una cierta relación, en cuanto que resultan buenos en orden al fin. Y por eso el acto de la voluntad orientado a un objeto querido por sí mismo, v.gr. la salud, llamado por el Damasceno *thelesis*, esto es, *simple voluntad*, y denominado por los Maestros *voluntad como naturaleza* <voluntas ut natura>, es de distinta naturaleza que el acto de la voluntad que se dirige a un objeto querido en orden a otro, como es tomar una medicina, denominado por el Damasceno *bulesis*, es decir, *voluntad consultiva*, y llamado por los Maestros *voluntad como razón* <voluntas ut ratio>.” (ST; III, q.18. a 3)

La *voluntas ut natura*, por tanto, se refiere a la natural tendencia al bien de la voluntad, es decir, consiste en la inclinación natural de la voluntad a aquello que el entendimiento le muestra como un bien; por otra parte, la *voluntas ut ratio* determina el proceso de las elecciones libres del sujeto⁴⁸⁷. Por tanto, es deducible de esto, tanto que la voluntad está en parte determinada por la necesidad como indeterminada (y, por tanto, libre), como también se deduce que esta facultad tiene una relación íntima y determinante con la razón.

En tanto que *voluntas ut natura*, la voluntad no puede hacer más que dirigirse a los bienes que el entendimiento le señala, y en este sentido no es libre, sino que está condicionada al mandato de la razón; sin embargo, en cuanto a la elección del objeto para la consecución del fin, así como en cuanto a la acción misma (es decir, en tanto que *voluntas ut ratio*), la voluntad se autodetermina, esto es, se inclina libremente a muchos objetos y a muchas acciones, y decide de acuerdo con esta indeterminación previa. El proceso de autodeterminación de la voluntad es lo que la convierte en una facultad constitutivamente libre⁴⁸⁸. Este proceso de autodeterminación que tiene la voluntad como

⁴⁸⁷ Por tanto, la libertad propiamente dicha, es decir, el libre albedrío, se encuentra en la *voluntas ut ratio*, que es la vertiente de la voluntad ocupada de determinar la ejecución del acto: “(...) la elección se distingue de la voluntad en que esta última, hablando con propiedad, se dirige al fin, mientras que la elección se fija en los medios. Y, de esta manera, la simple voluntad equivale a la voluntad como naturaleza, mientras que la elección se identifica con la voluntad como razón, y es un acto propio del libre albedrío (...)” (ST; III, q.18, a.4).

⁴⁸⁸ “Así lo explica Tomás: ‘la voluntad del hombre no está *determinada* a una cierta operación, sino que se refiere *de modo indiferente* a muchas’*. Pero, en la práctica, ha de optar o elegir: determinarse a sí misma.

razón (*voluntas ut ratio*) existe en virtud de la presencia del libre albedrío, que Santo Tomás presenta como una facultad que participa tanto en el entendimiento como en la voluntad⁴⁸⁹, aunque termina identificándolo con la voluntad misma⁴⁹⁰. Al tiempo de argumentar si el hombre tiene o no libre albedrío (y, por tanto, para defender definitivamente la libertad connatural a la existencia humana que, para el objetivo de esta sección sirve para anular la posibilidad de esclavitud natural en el hombre), Santo Tomás señala precisamente que es en virtud del libre albedrío que la voluntad (el hombre) es capaz de autodeterminarse y dirigir la ejecución del acto elegido. El autor argumenta que la relación de necesidad entre la naturaleza humana y el libre albedrío se fundamenta en la naturaleza racional del hombre. Santo Tomás escribe, para probarlo, lo siguiente:

“Para demostrarlo <que el hombre tiene libre albedrío>, hay que tener presente que hay seres que obran sin juicio previo. Ejemplo: una piedra que cae de arriba; todos los seres carentes de razón. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. (...) En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre (...).” (ST; I, q.83, a.1)

Y, específicamente, el juicio del hombre es libre en tanto que el análisis racional puede materializarse por caminos distintos (y esa es la base de la indeterminación de la voluntad que garantiza su libertad):

“Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. (...) Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola.” (ST; I, q. 83, a.1)

Así, la libertad puede entenderse como una *auto-determinación* (interna) de la voluntad. En efecto, ‘la libertad supone un estado de indiferencia, pero no pasiva, sino una indiferencia *activa*; la autodeterminación no viene de fuera’^{**}; antes bien, puede ejercerse en contra de la inclinación de la sensualidad y de los condicionamientos externos.” (García-Valiño; 2010: 365). Las dos citas referidas por el autor corresponden a *Tomás de Aquino; De Ver., q. 24, a.14; y **M. Wittmann, “Zu Nicolai Hartmanns Lehre von der Willensfreiheit”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 55, (1942), p. 132.

⁴⁸⁹ “(...) Facultad a veces designa la potencia dispuesta para obrar. En este sentido entra en la definición de libre albedrío.” (ST; I, q.83, a.2, ad.2).

⁴⁹⁰ “Se demostró (q.79, a.8) que entender y razonar son actos de una misma potencia, al igual que el reposo y el movimiento. Por eso, una misma potencia es también la que elige y la que quiere. Consecuentemente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una.” (ST; I, q.83, a.4).

En consecuencia, en tanto que racionales y capaces de realizar un juicio analítico sobre lo que conviene y lo que no más allá de un instinto natural, “es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional” (ST; I, q.83, a.1).

La voluntad tiene una primacía sobre el intelecto en cuanto a la ejecución del acto, luego la libertad del hombre en el querer no puede verse limitada por la esclavitud, al afectar esta condición a una facultad, en este sentido, inferior⁴⁹¹. Aun así, no hay que suponer, entonces, que la voluntad domina al entendimiento absolutamente, sino que su dominio se encuentra limitado en lo que se refiere al acto interior de la voluntad, es decir, al ámbito del “querer” el bien que el entendimiento determina como deseable o preferible:

“(…) respecto a la ejecución del acto, la voluntad mueve al entendimiento y a las demás potencias y las domina con imperio señorial (…) ya que el entendimiento entiende cuando la voluntad quiere que entienda (…) en cuanto a la determinación del acto que proviene del objeto aprehendido por el entendimiento, éste mueve a la voluntad y la domina, ya que la voluntad quiere y elige aquellas cosas que el entendimiento juzga que han de ser queridas y elegidas.” (Roa; 2007: 71)

La relación de permeabilidad⁴⁹² que defiende Santo Tomás entre el entendimiento y la voluntad permite observar cuál es el ámbito de aplicación de la esclavitud natural y

⁴⁹¹ “(…) el hombre es *más libre* en su voluntad que en su entendimiento. Indudablemente, la libertad se manifiesta en ambas potencias del alma, pero la cúspide de la libertad está en la voluntad; lo cual pone de manifiesto una cierta superioridad de esta potencia. En efecto, ‘aunque el entendimiento sea una potencia superior a la voluntad en razón del orden, porque es previo a la voluntad y ésta lo presupone, sin embargo la voluntad es *superior en cierto modo*, en la medida en que tiene imperio sobre todas las potencias del alma, porque su objeto es el fin; por tanto, muy propiamente se encuentra en ella *la cumbre de la libertad*; pues se dice libre aquél que es causa de sí mismo, como se afirma en el libro primero de la Metafísica (de Aristóteles)’.” (García-Valiño; 2010:368). Javier García-Valiño cita en esta referencia el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, específicamente: Tomás de Aquino; *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 4.

⁴⁹² Javier García-Valiño utiliza el concepto de la “permeabilidad” del entendimiento y la voluntad para analizar la relación entre la concepción de Santo Tomás y de San Agustín a este respecto. En este punto, García-Valiño sostiene que Santo Tomás asume como cierta la doctrina de San Agustín a tenor de que el entendimiento y la voluntad tienen una relación de compenetración recíproca: “El Aquinate asume claramente la tesis agustiniana de la permeabilidad y compenetración recíproca entre ambas potencias. Declara que la inteligencia conoce sus propios actos y los de la voluntad, y ésta quiere y ama sus propios actos y los de la inteligencia.” (García-Vilaño; 2010: 340). Aunque Santo Tomás no defiende una compenetración tan profunda como la que plantea San Agustín, sino que entre la potencia aprehensiva y la apetitiva, la primera conoce mejor sus propios actos que la segunda, por lo que hay, incluso en la voluntad, una cierta dominancia del entendimiento: “Ahora bien, ‘la potencia aprehensiva conoce *más* su propio acto que el acto de la potencia apetitiva’*: más conozco mi propio conocer que mi querer, puesto que el acto cognoscitivo es más cognoscible que el acto volitivo, al no ser éste de índole aprehensiva o cognitiva. En cambio, el acto de querer no es más deseable o amable que el acto de conocer; antes al contrario, la voluntad está más vertida a los actos de conocer que a sus propios actos: más quiero conocer que querer.” (García-Vilaño; 2010: 340). El autor se refiere en su cita a: **“magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae”* (Tomás de Aquino; ST, I-II, q.40, a.2, ad.2). De aquí se sigue la importancia de la *sindéresis* en la discusión que ocupa este capítulo.

por qué no afecta a la voluntad sino a la razón. A tenor de este particular, conviene recordar que Santo Tomás distingue clara y específicamente las dos facultades en función de su objeto⁴⁹³, por lo que cualquier vínculo en términos de “permeabilidad” debe seguirse, no de que estas facultades sean la misma o de que una esté dentro de la otra, sino de que exista un vínculo concreto que hace de puente entre ambas⁴⁹⁴. Este vínculo es el que permite, en rigor, el inicio de la actividad de la voluntad, es decir, el reconocimiento de los primeros principios operativos que mueven a la voluntad a su objeto. Ahora bien, el reconocimiento de estos primeros principios es tarea de un hábito que, según afirma Santo Tomás, no pertenece a la voluntad, sino a la razón:

“(…) como hay un cierto hábito natural del alma humana por el que ésta conoce los principios de las ciencias especulativas, al que llamamos *intellectus principiorum*, así hay también en ella un cierto *hábito natural* de los primeros principios operativos, que son los principios universales del derecho natural; y ese hábito pertenece a la *sindéresis*. Ahora bien, este hábito no existe en otra potencia que la razón (…).” (Tomás de Aquino; De Ver., q.16, a.1)

De aquí se sigue que la esclavitud, que condiciona el intelecto, lo condiciona exclusivamente, puesto que la voluntad (como *voluntas ut ratio*, es decir, como la voluntad que delibera para el fin), siempre quiere el fin (y esto expresa su natural libertad), y el entendimiento siempre juzga y determina; lo que sucede es que en el esclavo por naturaleza, al tener éste un entendimiento torpe o defectuoso, el juicio y determinación del acto resulta erróneo, y la voluntad dirige la acción hacia un bien aparente. Por esto, no hay duda de que el defecto se encuentra (y solo puede encontrarse) en la determinación del acto, y no en la ejecución, por ende, en el ejercicio del entendimiento y no en el de la voluntad, lo que plantea una posibilidad para la educación. Roa deduce de esto la siguiente conclusión acerca de qué se dice cuando se dice que algunos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos:

⁴⁹³ “Las potencias se distinguen según sus objetos. Pero el objeto del entendimiento es la verdad, en cambio, el de la voluntad es el bien.” (Tomás de Aquino, De Ver., q. 22, a. 10).

⁴⁹⁴ “Ahora bien, siendo ambas potencias *distintas e irreductibles entre sí*, ¿cómo es posible esa *permeabilidad* entre ambas? Es posible, si hay un principio o sustrato común a ambas. Algunos estudiosos de la antropología y la teoría del conocimiento del Aquinate, como Sellés, Molina y Padial, sostienen que ha de haber un principio o instancia (cognoscitiva) superior y común a ambas potencias, capaz de arrojar luz sobre ellas, esto es, de activarlas, e interpretan que tal principio es la *sindéresis*.” (García-Valiño; 2010: 341).

“(…) quienes afirman que todos los hombres nacen libres hablan de la esclavitud y libertad en acto; todos, en efecto, como se dijo, nacerían en principio libres, porque nadie por lo general se hallaría de nacimiento, contra su voluntad, bajo la potestad de otro; en cambio, los que afirman que algunos nacen esclavos y otros libres se refieren a la esclavitud y la libertad según la disposición y la propiedad (...) algunos nacen esclavos, porque desde su nacimiento se hallan dispuestos y aptos para obedecer; otros (...) dicen que nacen libres (...) porque desde su nacimiento están aptos y dispuestos para dominar (...)” (Roa; 2007: 103)

La compatibilidad entre esclavitud natural y libertad es posible, en esencia, porque entre las interpretaciones modernas y la exposición clásica de esta teoría hay una diferencia que cambia sustancialmente la naturaleza del debate. En la antropología aristotélica la voluntad no es concebida como una facultad, sino que la βουλησις es parte de la facultad desiderativa como una forma de la ὁρεξις, en cambio, la antropología tomista (que deviene la antropología de referencia para los autores del siglo XVI) concibe la voluntad como una facultad *per se*⁴⁹⁵, y que define la naturaleza del ser humano en tanto que permite la libertad y, por tanto, el mérito moral. Por ello, la libertad es una condición constitutiva de la naturaleza humana⁴⁹⁶, y, por consiguiente, irrenunciable e imposible de perder.

⁴⁹⁵ Santo Tomás demuestra la existencia de la voluntad como apetito intelectual en ST, I, q.80 a.1, y como potencia distinta al apetito sensitivo en ST, I, q.80, a.2.

⁴⁹⁶ Se usa el término libertad para referirse aquí exclusivamente al acto interior de la voluntad, ya que es posible interferir el ejercicio de la voluntad desde el exterior, por ejemplo, con la esclavitud impuesta tras una guerra o en una compraventa. Efectivamente, Santo Tomás distingue lo libre de lo servil en función de si la causa del movimiento está en la cosa (*causa sui*) o fuera de ella (*ab altero*): “Praeterea, liberum est quod *sui causa* est, ut dicitur in I Metaphys. Quod ergo movetur *ab alio*, non est liberum” (Tomás de Aquino; ST, I, q. 83, a. 1, ob. 3). No obstante, la voluntad, como se ha visto, es una facultad autodeterminante, es decir, se determina y mueve a sí misma, luego, el único modo de anular la propia voluntad del hombre es mediante un condicionante externo, como el miedo o la coacción: “Según el Filósofo en *Metaphysica* (I, 2), libre es quien es causa de sí o por sí (*sui causa*); y siervo, por el contrario, se ha de entender el que es causa por otro y no por sí (*alterius causa est et non sui*). Somos causa de las cosas que nos pertenecen por la voluntad, de donde se dice que uno hace libremente porque lo que hace lo hace por espontánea voluntad; y actúa servilmente aquél a quien para hacer alguna cosa le falta la voluntad, pues lo hace coaccionado por otro por violencia o miedo; y por lo tanto con tristeza”, del original: “Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum philosophum in I Metaph. liber est qui *sui causa* est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest: facit autem illud coactus *ab alio* violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur in 5 Metaph. et secundum hoc dicitur aliquis *ex libertate spiritus aliquid facere*, quia beneplacito suae voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu poenae, et per consequens cum tristitia: mallet enim non facere, nisi poena timeretur” (Tomás de Aquino; *In III Sententiarum*, d. 34, q. 2, a. 2, q. 1, co.; referencia tomada de Peiró & Zorroza; 2014: 442). De lo que se sigue que, a juicio de Santo Tomás, la determinación de la voluntad a la acción, cuando no es libre, no es por un defecto natural de esta facultad, sino por estar sometida a una voluntad o a una coacción externa. De este modo, se puede concluir que la esclavitud llamada natural que defendieron los autores españoles del siglo XVI sobre los que versa este capítulo, se concibió o bien como una esclavitud externamente impuesta (por convención) o bien como

En definitiva, en la interpretación moderna de la esclavitud natural se defiende, en términos generales, la libertad radical de todos los hombres, precisamente porque la esclavitud afecta, en exclusiva, al entendimiento (es decir, a la determinación del acto) al tiempo de evaluar los fines como bienes, y resultando ese proceso en un error por causa de un entendimiento torpe. No obstante, la torpeza del entendimiento, que determina erróneamente un fin como un bien (resultando este un bien aparente), no tiene una afectación en la facultad de la voluntad en sí misma, puesto que incluso los hombres menos cabales y con entendimientos menos desarrollados, quieren y orientan sus acciones a fines deseados, y esto es muestra de su libertad natural.

Los cristianos defendieron esta condición de inferioridad accidental como una condición que precisaba de una tutorización, con el fin de que los hombres que no sabían cómo conducir su libertad aprendieran a hacerlo mediante un proceso de civilización, y para ello era preciso apartarlos de las malas costumbres adquiridas por la falta de una educación moral adecuada.

2.2.3. ¿Son los bárbaros esclavos por naturaleza?: La opinión de los comentaristas

En la lectura moderna de la Política hubo una tendencia general a la identificación de las condiciones de bárbaro y de esclavo por naturaleza. La causa de esta identificación residió en la interpretación según la cual los bárbaros eran, como los siervos, solo aptos para los trabajos necesarios, rudos de entendimiento e incapaces para gobernarse rectamente. Castrovot expuso su postura estableciendo una relación de identidad clara entre ambas condiciones⁴⁹⁷:

“(...) los bárbaros son siervos por naturaleza a causa de su falta de razón, solo en su propia casa son libres a causa de un defecto en el dominio; como si algunos fueran simplemente

una carencia del entendimiento que podía ser superada con educación, y que convertía a la esclavitud natural en una suerte de analogía.

⁴⁹⁷ También fue clara la identificación que estableció Fox Morcillo entre siervos por naturaleza y bárbaros: “Para Aristóteles, la naturaleza prueba que algunos son siervos: que los hombres bárbaros e incultos, quienes no saben vivir rectamente, lo son por conveniencia; a los otros cultos, les conviene la prudencia; (...). Y si bien la naturaleza exige siempre la conveniencia con las cosas, también concluye que la servidumbre de los hombres de este género es natural.” Del original: “Nam Aristotelis, servos esse aliquos natura probat: quod barbaris et incultis hominibus, qui per se vivere recte nesciant, commodius sint, alijs cultioribus, prudentioribusq; (...). Et cum natura semper in rebus commoditatem requirat, han quoq; hominum eiusmodi servitatem naturalem esse concludit.” (Fox Morcillo; III, 8: 116)

nobles en tanto que libres, o estuvieran bien dispuestos según la mente de otro o fueran bárbaros relativamente.”⁴⁹⁸ (Castrovol; Pol., I, b.ij)

La palabra bárbaro adquiere, en el comentario de Castrovol, dos sentidos principalmente que podrían entenderse, incluso, como parcialmente complementarios. Por un lado, Castrovol sostiene que el nombre de “bárbaro” se atribuye a aquellos pueblos cuya lengua no se comprende, rescatando el sentido etimológico del término; por otro lado, el autor dice que el bárbaro *simpliciter*, es decir, en sentido estricto, es aquel que carece de capacidad discursiva, por extensión, de razón, y que esta carencia tiene tres tipos de causas, unas relativas al cuerpo, otras relativas a la racionalidad y otras climáticas:

“(…) el nombre de bárbaro implica extrañeza: por eso, el bárbaro es aquél cuya lengua se ignora; aún, el bárbaro simplemente es el que carece de discurso, y cuyo defecto tiene como causa la mala disposición corporal; o por una plaga del cielo, o por el alimento, o por una costumbre depravada, o por una mala decisión, tales personas son extrañas a la conservación humana y no están regidas por la rectitud de la razón.”⁴⁹⁹ (Castrovol; Pol., I, a.iiij).

Más allá de los condicionantes naturales que puedan darse y que reducen al bárbaro a siervo por naturaleza, el problema ulterior de los pueblos bárbaros, según interpreta Castrovol, es que esos defectos, cuando son corregibles, no pueden ser debidamente corregidos. El autor sostiene que el defecto en la vida de los bárbaros, la causa por la que sufren la rudeza del entendimiento que los reduce a siervos, es que no hay entre ellos señores por naturaleza que puedan corregirles y suplir sus carencias educativas:

“La causa del defecto de los bárbaros es que entre ellos no hay señores que los rijan; el reino que es según la naturaleza es el principado del que por naturaleza posee una mente

⁴⁹⁸ Del original: “(…) barbari sūt naturalr sui ppter defectū rōnis solū in ppa domo sūt liberi ppter defectū dñatiuū: quasi aliq sint simpliciter nobiles scu liberi.s.qui sūt bene dispositi sm mētē aliq aut sm quid sicut sunt barbari. (sic)” (Castrovol; Pol., I, b.ij)

⁴⁹⁹ Del original: “Et qui querat ultra qd importat per gentes barbaras Dico q nomen barbari extraneitatem importat: ideo ille est tibi barbarus cuius linguam ignoras: tamē simplr barbarus est qui deficit oratione: cuius defectus causa est mala dispositio corporis: vl ex plaga celi/ vel ex nutrimento/ vel ex consuetudine corrupta/ vel ex electione praua. tales em sunt extranei a cōsatione humana que non regulantur rectitudine rationis.” (Castrovol; Pol., I, a.iiij)

capaz de prever, el siervo posee un cuerpo para seguir esa previsión.”⁵⁰⁰ (Castrovol; Pol., I, a.iiiij)

Por eso, el bárbaro es solamente un cuerpo robusto y una mente deficiente, y esto lo es por naturaleza y en todas partes, y por ello bárbaro y siervo son lo mismo por naturaleza:

“Pero los bárbaros, en su mayoría, son de cuerpo robusto y mente deficiente, y por eso no pueden tener por naturaleza rectos principados y sujeción. Entre ellos hay una cierta combinación de servicio y siervo (...) naturalmente no hay principado en los bárbaros; pero en aquellos en los que abunda la mente, por lo que dicen los poetas, aquellos dotados de sabiduría gobernarían entre los bárbaros naturalmente, y serían lo mismo bárbaros y siervos.”⁵⁰¹ (Castrovol; Pol., I, a.iiiij)

Osma y Roa comparten con Castrovol una visión similar en el comentario de estos fragmentos de la *Política*. Estos autores, sin embargo, entendieron que para Aristóteles la barbarie podía tomar un sentido lingüístico. En su comentario de la *Política*, Osma defendió la idea de que la barbarie tiene principalmente dos indicadores: la ausencia de un lenguaje literario con el que comunicarse y escribir leyes⁵⁰², y la falta de capacidad

⁵⁰⁰ Del original: “Causa iili9 erroris barbaros est: qz apud eos nō sūt naturalit dñi peipiētes: seu pncipat9 sm natura.nam principans sz natura est qui pōt mente preuidere, seruus aūt qui pōt corpe sequi.” (Castrovol; Pol., I, a.iiiij)

⁵⁰¹ Del original: “Barbari aūt vt plurimū inueniunt corpe robusti i mente deficientes: i ideo apud eos nō pōt esse naturalis ordo pncipatus i subiectionis. Apd ipsos sit qdā cōicatio seu cōbinatio serue et serui (...) naturalr nō ē pncipatus in barbaris: sed in hijs qui mente abundant, ppter hoc dicunt poete q congruū q sapientia erāt predicti pncipēt in barbaris tanqz natualiter idem sit ese barbaros i ese seruos.” (Castrovol; Pol., I, a.iiiij)

⁵⁰² “Y hay que decir que algunos dicen que por el nombre de bárbaro se entiende cualquiera cuya lengua y habla nos sean ajenas (...) A otros les parece que los bárbaros son quienes no tienen expresión literaria en su lengua común (...)” del original: “Et dicendum, quod aliqui dicunt quod barbarorum nomine intelligitur quilibet qui nobis lingua et sermone est extraneus (...) Aliis videtur, quod barbari dicendi sunt qui non habent litteralem locutionem suo vulgari idiomate respondentem (...)” (Osma; I, I, Cap. 1, fol. 6, 379-385: 107-108), Este es un sentido de la barbarie que puede ser accidental si no va acompañada de falta de razón. De los dos sentidos que señala Osma para el concepto de barbarie se deduce que, aunque la barbarie *simpliciter* también se refiere a una cuestión de idioma, cuando ésta no va acompañada de torpeza en el ingenio, sino que solamente hay una diferencia idiomática, la barbarie se puede predicar de cualquiera que no comparta la lengua común. Este es el sentido *ad aliquid*, en oposición al *simpliciter*: “Pero Aristóteles habla aquí de los bárbaros, que son simplemente bárbaros, porque los hombres nacieron especialmente para comunicarse por medio del lenguaje; y por tanto, los que usan otro pueden llamarse bárbaros a sí mismos.” Del original: “Sed Aristoteles hic de his barbaris loquitur, qui simpliciter sunt barbari, quia homines maxime nati sunt sibi invicem sermone communicare; et ideo, qui diverso idiomate utuntur barbari ad se ipsos, id est, quoad se ipsos dici possunt.” (Osma; I, I, Cap. 1, fol. 6, 400-402: 108).

para razonar⁵⁰³ que repercute en una incapacidad para la organización política⁵⁰⁴. Esta percepción de la barbarie tiene su fundamento en una concepción del bárbaro como un hombre dotado de una inteligencia inferior y que, por tanto, sufre un déficit en la razón, características que lo igualan al siervo.

Efectivamente, y siguiendo en esto a Aristóteles, poner en compromiso la capacidad comunicativa de los bárbaros los expulsa, en cierto modo, de la comunidad de hombres plenos, aunque este defecto pudiera ser temporal. No obstante, la posición que Osma y Roa quieren transmitir es la que identifica plena, o casi plenamente, las condiciones de barbarie y esclavitud natural. Para ello, primero, recurren a la autoridad de los poetas con el fin de dar legitimidad a la opinión según la cual los bárbaros son, en efecto, siervos por naturaleza:

“(…) que bien dicen los poetas griegos lo bárbaros deben ser dominados, porque el señor es justo y conforme a la naturaleza, ya que el que tiene intelecto domina, y el que carece de razón y prudencia sirve y obedece. Por eso, como los griegos tienen razón y prudencia, pero los bárbaros carecen de ellas, los poetas dicen con razón que los griegos deben dominar a los bárbaros.”⁵⁰⁵ (Osma; I, I, Cap. 1, fol. 6, 404-408: 108)

Esto plantea la asunción clara por parte de estos dos comentaristas de que, a su modo de ver, la identificación de bárbaros con esclavos por naturaleza derivaba de que ambas condiciones se sustentaban sobre la falta de razón y la carencia de prudencia. Es más, para Osma y Roa, la condición de barbarie y de esclavitud natural se definían del mismo modo:

⁵⁰³ “*Simpliciter* se llama a uno extraño de la humanidad que no alcanza la razón por la cual el hombre es hombre (…).” del original: “*Simpliciter autem extraneus dicitur ab humanitate, qui ratione déficit, per quam homo est homo (…)*.” (Osma; I, I, Cap. 1, fol. 6, 390-391: 108).

⁵⁰⁴ “A otros les parece que han de llamarse bárbaros los que no se rigen por la razón y las leyes civiles. Todo esto es algo cierto, ya que todo el mundo entiende el apelativo de bárbaro como extraño.” Del original: “*Aliis adhuc videtur, quod barbari illi dicendi sunt, qui ratione et civilibus legibus non reguntur. Quae omnia aequaliter vera sunt, quoniam appellatione barbari extraneus omnes intelligunt*” (Osma; I, I, Cap. 1, fol. 6, 386-388: 108).

⁵⁰⁵ Del original: “(…) *quod poëtae recte ajunt graecos barbaros oportore dominari, quia justum et secundum naturam est dominum, cum is qui intellectu pollet dominatur, et is qui ratione et prudentia caret, servit et paret. Unde, cum graeci polleant ratione et prudentia, barbari vero ea careant, recte dicunt poëtae oportere graecos barbaris dominari*” (Osma; I, I, Cap. 1, fol. 6, 404-408: 108)

“(…) que por naturaleza un bárbaro y un siervo son lo mismo, porque los bárbaros de muchos lugares son de cuerpo fuerte y mente deficiente; por lo tanto, la naturaleza del bárbaro y del siervo es la misma.”⁵⁰⁶ (Osma; I, I, Cap. 1, fol. 6, 408-411: 108)

Es posible llegar, en este punto, a una conclusión parcial acerca de que la posición de este par de autores consistió en entender que los bárbaros son, en efecto, siervos por naturaleza, en tanto que son robustos de cuerpo y torpes de mente, además de que no tienen la capacidad comunicativa que los haría hombres plenos plenamente desarrollada (pues no tienen un idioma literario que les permita transmitir leyes).

Como también hace Aristóteles en su *Política*, los comentaristas encontraron en la distribución y caracterización de las monarquías el ejemplo práctico de la organización política de los bárbaros y de cuál es el tipo de imperio que es más conveniente para ellos. Sepúlveda (como también lo harán Osma y Roa) definió a la de los bárbaros como una monarquía legal, hereditaria y de naturaleza heril, y la ejemplifica con el Imperio turco:

“Primero, lo que en otro tiempo contuvo el reino de los Lacedemonios, ahora lo contiene el reino de los Aragoneses. Por otro lado, el reino de los Bárbaros, que se apoya en la ley y que es hereditario, heril y ejercen todavía un imperio, como ahora lo hace el reino Turco. El tercer tipo es la que los griegos llamaban la de los Aesymnetas, donde el que manda es escogido por sufragio, no por herencia, en parte por vida, en parte por tiempo, como fue el caso de la Dictadura Romana. La cuarta clase es la de los tiempos heroicos: reinos que al inicio no fueron ocupados por violencia, sino por la voluntad del pueblo.”⁵⁰⁷ (Sepúlveda; III, cap. 10, B.iii: 98)

La posición expresada por Osma y Roa en este punto es similar respecto a los reinos bárbaros. Este par de autores escribió también que la segunda especie de monarquía (que es la de los bárbaros) es una monarquía tiránica, aunque legítima, y cuya fundación y existencia se apoya en las leyes y la costumbre (*consuetudines patrias*):

⁵⁰⁶ Del original: “(…) quod natura idem est barbarus et servus, quia barbari ut in plurium reperiuntur corpore robusti et mente deficientes; quare idem est natura barbarous et servus.” (Osma; I, I, Cap. 1, fol. 6, 408-411: 108)

⁵⁰⁷ Del original: “Primum id, quo regnum Lacedaemoniorum olim continebatur, nunc regnum Arragonensium. Alterum, quo regna Barbarorum, quae cum lege nitantur, et sint haereditaria, herile, tamen imperium exercent, cuiusmodi nunc est regnum Turcarum. Tertium genus est eorum, quos Graeci Aesymnetas vocabant, ab imperando, quod sufragio deferebatur, non haereditate, partim ad vitā, partim ad tēpus, quails erat apud Romanos Dictatura. Quartum genus heroicorum temporum: quae regna initio non per uim eran occupata, sed populorum voluntate deferebantur.” (Sepúlveda; III, cap. 10, B.iii: 98).

“Se expone, en segundo lugar, cómo es esto. Y dice, que es próximo a la tiranía y es legítima, esto es, según las leyes y costumbres del país, o sea, se transmiten desde antiguo de padres a hijos. Y esta es la clase de reino que pertenece a los bárbaros, los cuales, por ser deficientes en la razón y el intelecto y son aptos para servir, voluntariamente prefieren este gobierno.”⁵⁰⁸ (Osma; I, III, Cap. 1, fol. 71, 12.633-12.637: 497)

En efecto, la cuestión fundamental de la clasificación de Osma y Roa reside en el criterio con base en el cual se fundan los reinos de los bárbaros, puesto que ese criterio de nuevo confirma su vinculación natural con la servidumbre. Osma y Roa sostienen que los que habitan en Asia son más bárbaros que los que lo hacen en Europa precisamente porque tienen una mayor tendencia a que les sea conveniente o a preferir el yugo de la servidumbre:

“Nótese, en segundo lugar, que los que habitan Asia son más bárbaros que los que habitan en Europa, en donde se encuentra nuestra Castilla; por lo cual, los asiáticos, con ánimo igual, es decir, voluntariamente y sin pena, prefieren el yugo servil, porque siendo siervos por naturaleza, no les es molesto servir, y por eso les conviene más este gobierno que cualquier otro. Y este género de reino es seguro, establecido por leyes y costumbres antiguas, teniendo custodia real y voluntaria, esto es, procedente de la voluntad de los súbditos; de donde, en cuanto es segura, voluntaria y establecida por leyes y costumbres, es recta, esto es, similar al gobierno real; pero en la medida en que es tiránica, esto es, que no busca el beneficio de sus súbditos, se aleja del gobierno real.”⁵⁰⁹ (Osma; I, III, Cap. 1, fol. 71, 12.662-12.672: 498)

Esta concepción de la constitución de los reinos bárbaros da apoyo a la interpretación según la cual los bárbaros son esclavos por naturaleza en tanto que rudos de entendimiento, puesto que sus reinos se construyen sobre la costumbre, y no sobre la racionalidad de la ley ni sobre la prudencia⁵¹⁰. Osma y Roa afirman que la base de la

⁵⁰⁸ Del original: “Exponitur, secundo, qualiter ista sit. Et dicit, quod est *proxima tyrannidi et est legitima*, id est, secundum leges et secundum consuetudines patrias, id est, antiquas descendentes a parentibus in filios. Et hæc est species regni convenit barbaris, qui ob id quod ratione et intellectu deficient et servire apti sunt, han // gubernationem voluntarie et sponte præferunt.” (Osma; I, III, Cap. 1, fol. 71, 12.633-12.637: 497)

⁵⁰⁹ Del original: “Notandum, secundo, eos qui incolunt, id est, inhabitant Asiam, magis esse barbaros quam eos qui incolunt Europam, in qua parte terræ nostra Castella est situata; unde asiani, æquo animo, hoc est, sponte et sine tristitia, præferunt jugum servile, quia cum natura sint servi, non est eis molestum servire, et propterea, hæc gubernatio potius quam alia eis convenit. Et hæc species regni est segura, legibus et consuetudinibus antiquis constitua regia habens custodiam, et voluntariam, hoc est ex voluntate subditorum procedens; unde, in quantum est segura, voluntaria et legibus et consuetudinibus constitua, est regia, id est, similis regiæ gubernatione; sed in quantum est tyrannica, id est, non intendens subditorum utilitatem, deficit a regiæ gubernatione.” (Osma; I, III, Cap. 1, fol. 71, 12.662-12.672: 498)

⁵¹⁰ Osma y Roa sostienen que la intención de Aristóteles fue la de afirmar que el reino de los bárbaros es legítimo en tanto que sus leyes persiguen la costumbre de sus países, pero no porque fueran las mejores o, tan siquiera, buenas. Los bárbaros necesitan un imperio heril porque se sirven de leyes para regirse que no

servidumbre de los bárbaros parte de que sus reinos no se fundan ni persiguen leyes justas y buenas, sino que persiguen las mismas leyes del país, que tienen su base en la costumbre. Por eso, el reino de los bárbaros es un reino construido sobre una concepción señorial del dominio:

“(…) aunque sean legítimas y según la costumbre del país; como diciendo: estos reinos no fueron establecidos según leyes justas y buenas, sino solo según las leyes de los países en los que gobernaron sus predecesores; y así, según estos, la palabra según la costumbre del país disminuye la razón de la ley.”⁵¹¹ (Osma; I, III, Cap. 1, fol. 71, 12.675-12.679: 498-499)

Ambas lecturas defienden, por tanto, para los bárbaros el imperio heril como el imperio que les es propio, puesto que en ambas obras existe la idea de que el bárbaro, por su déficit en la razón, no es capaz de dirigir su propia vida sin asistencia. No obstante, el imperio heril es un imperio conveniente solamente para aquellos hombres que son siervos por naturaleza o de perversas costumbres:

“Porque el imperio heril solo es conveniente sobre aquellos que son siervos por naturaleza o tan perversos que deben ser restringidos por el gobierno heril. Por tanto, no existe ninguna república rectamente organizada en la que las más altas leyes se dirijan a ampliar la victoria y el imperio.”⁵¹² (Sepúlveda; VII, cap. 2: 202)

Por tanto, puede afirmarse que para estos comentaristas de la *Política* el imperio propio de los bárbaros es el imperio heril en tanto que les conviene a su naturaleza, o bien porque son siervos por naturaleza o bien porque son extremadamente perversos en sus costumbres y acciones y necesitan castigo y dirección para corregirlas, o bien por ambas cosas al mismo tiempo.

están contrastadas más que por la costumbre (no se pueden conocer bien fuera de esas costumbres que las causan), y no por la recta razón: “(…) según la intención del Filósofo, los gobiernos reales de esta especie son legítimos y según la costumbre, es decir, según la costumbre del país. Pero cuáles son estas costumbres del país, no se puede saber.” del original: “(…) secundum eam Philosophi intentio est dicere quod hujusmodi regiæ gubernationes sunt legitimæ et secundum morem, id est, secundum consuetudinem patriæ. Quæ autem sint istæ consuetudines patriæ, sciri non potest.” (Osma; I, III, Cap. 1, fol. 71, 12.691-12.694: 499)

⁵¹¹ Del original: “(…) licet sint legitima et pro, id est, secundum morem patriæ; quasi dicat: regna ista sunt constituta non secundum leges justas et bonas, sed solum secundum leges patrias, quibus sui antecessoribus gubernabant; et ita, secundum istos, verbum secundum morem patriæ diminuit de ratione legis.” (Osma; I, III, Cap. 1, fol. 71, 12.675-12.679: 498-499)

⁵¹² Del original: “Nam imperium herile in eos dumtaxat conuenit, qui natura vel serui sunt, vel tam improbi, ut sint herili imperio coercendi. Itaque non est recte instituta Respub. in qua summa legum ad victoriam et imperium propaganda dirigitur.” (Sepúlveda; VII, cap. 2: 202)

2.2.4. La causa de la esclavitud para los indios: la infidelidad y la falta de rectas costumbres

Esta sección, que es una continuación de la anterior, consiste en el análisis de cómo el resto de los autores interpretaron y aplicaron la teoría aristotélica de la esclavitud al caso concreto de los indios, y a cómo les atribuyeron la condición de esclavo por naturaleza con base en presuponer la barbarie en ellos. A tenor del análisis del debate de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda, se observó que la cuestión central de la discusión acerca de la justicia de esclavizar a los indios residía, para estos autores, en su condición de infieles, concretamente, en si la infidelidad podía considerarse un criterio total o parcial para justificar tal esclavitud. A este respecto, es posible derivar en este punto de la investigación algunas conclusiones como punto de partida para lo que se quiere averiguar en las páginas siguientes.

Para empezar, puede concluirse ya que la tendencia general en estos autores fue la de rechazar meridionalmente que la infidelidad pudiera invocarse, por sí sola, como criterio para justificar la esclavitud de los indios. Ni tan siquiera en las lecturas que tradicionalmente se han considerado como las más severas con la imposición de esclavitud a los indios, como la de Sepúlveda y su *Democrates alter*, se afirmó o defendió que la infidelidad por sí sola fuera una causa justa de esclavitud, antes bien, se sostuvo de manera explícita lo contrario. Por otro lado, son muy pocos los casos en los que se defiende que la infidelidad no juega ningún papel en el proceso de justificación de la esclavitud de los indios, o más aún, en los que se afirma que ni siquiera las conductas violentas o perversas adheridas a las costumbres infieles de los indios pueden justificar sobre ellos el yugo de los cristianos. En consecuencia, la postura mayoritaria se centró en defender que la infidelidad, aunque por sí sola no podía ser un criterio legítimo para imponer la esclavitud, sí que tenía conductas derivadas, causadas por el marco de sus costumbres, que podían llegar a justificar (y justificaban) el sometimiento de los indios a servidumbre.

En el planteamiento de estos autores sobre la infidelidad de los indios se pueden distinguir cuatro cuestiones, a saber: que los indios son concebidos, en términos generales, como seres racionales con plena posesión de su entendimiento, razón por la cual pueden oír y obedecer la fe cristiana; que la infidelidad de los indios no implica

pérdida de dominio, por lo que los indios no pueden ser legítimamente expulsados de sus tierras y arrebatadas sus cosas por causa de su infidelidad; que la salvación de los indios (es decir, la superación de una infidelidad basada en el desconocimiento) es un acto de la voluntad, y que por eso solo puede ser modelada por la educación y no impuesta por la fuerza; y, por causa de lo anterior, que la esclavitud sobre los indios fue un proceso esencialmente pedagógico y civilizatorio.

La posición que defendió Palacios Rubios parte de considerar dos premisas clave para la cuestión de la infidelidad de los indios: por un lado, asume que los indios eran hombres racionales con posesión de su entendimiento, lo que los hacía capaces de oír, comprender y seguir por propia voluntad los preceptos de la fe⁵¹³; por otro lado, el autor sostuvo también que la limitación que sufrían los indios no consistía en una deficiencia o incapacidad intelectual, sino en el desconocimiento de la palabra de Dios, un desconocimiento que justificaba una campaña educativa sobre ellos con el fin de ayudarlos a superar su supuesta posición inferior de partida⁵¹⁴. Para los indios, la predicación de la fe era algo totalmente ajeno, no tanto porque no hubiera tenido lugar nunca entre ellos, sino más bien porque ni tan solo se encontraba a su alcance remediarlo⁵¹⁵. La cuestión del desconocimiento de la fe es capital para comprender el argumento que esgrimieron estos autores ante la aparición de los pueblos indígenas, ya que el hecho de que esos individuos desconocieran por completo el cristianismo los convertía en un tipo de infieles totalmente nuevo. Los indios devinieron unos infieles a los que no se les podía castigar por su condición, como a los turcos y a los sarracenos, puesto que su infidelidad era accidental, pues la infidelidad que surge de la ignorancia (al contrario de la que surge por oposición⁵¹⁶) no implica pecado y, por consiguiente, tampoco implica la pérdida del dominio:

⁵¹³ “En estas Islas, según he sabido por fidedignas relaciones, se han encontrado hombres racionales, mansos, pacíficos y capaces de entender nuestra fe. No existía entre ellos la propiedad privada; poseían en común tierras situadas dentro de determinados límites (...)” (Palacios Rubios; 1954: 9)

⁵¹⁴ Díaz Ceballos interpreta las conclusiones de *De las islas del mar Océano* de este mismo modo: “En fin: lo que está proponiendo es que los indígenas, libres por derecho natural, pero ignorantes por derecho positivo, precisan de una tutela que les muestre el camino a seguir y, de paso, deben ‘servir a los que saben’.” (Díaz; 2012: 1513).

⁵¹⁵ “(...) porque los nacidos en estas Islas nunca han oído el nombre de Cristo, o porque el Evangelio nunca fue predicado entre ellos, ni conocidos los Sacramentos, o porque si alguna vez lo fueron, ha transcurrido tanto tiempo, que ya no queda recuerdo alguno de tal predicación, motivo por el cual dicha predicación se considera como si no hubiera existido.” (Palacios Rubios; 1954: 13)

⁵¹⁶ Paz hace explícita esta idea poniendo en relación de oposición la ignorancia que causa la infidelidad de los indios y el rechazo a la fe cristiana que manifiestan los turcos y los sarracenos: “(...) no es caso igual el de los Turcos y Sarracenos, que no sólo eran infieles privativamente, como únicamente éranlo los indios

“(…) los infieles no deben sólo por motivos de su infidelidad y sin mediar otra causa justa, ser privados de sus bienes, ni moverles guerra en que los Cristianos se apoderen de lo que poseen. Por consiguiente, los Príncipes infieles que se comporten pacífica y quietamente no deben ser expulsados de sus propiedades y residencias por el Papa u otros Príncipes Cristianos, pues, como antes quedó demostrado, ellos son dueños de sus tierras y residencias.” (Palacios Rubios; 1954: 42-43)

Esto significaba que los indios se encontraban amparados por el derecho natural al tiempo de defenderse de los españoles, ya que no solo no existía para ellos una causa justa para que perdieran el dominio sobre sus bienes, sino que, incluso, Palacios Rubios señaló que ni tan siquiera tenían una obligación explícita de creer o de someterse voluntariamente a los cristianos. La libertad, según transmite este autor, era un bien por el que se podía luchar de manera legítima en prácticamente cualquier escenario:

“Aun suponiendo que estos isleños se hubieran resistido en un principio, defendiendo su libertad y sus bienes antes de conocer a nuestra gente y de tener averiguada la causa de su venida, no por eso perdieron la libertad, porque la defensa es cosa permitida por el derecho natural (…).” (Palacios Rubios; 1954: 34).

Sin embargo, el autor abre una puerta a la justificación para la pérdida del dominio por parte de los indios que esquivo el aval del derecho natural a la autodefensa. La autodefensa como derecho natural solamente ampara a los indios en tanto que se defienden de invasores que amenazan su libertad. En palabras de Matías de Paz, antes de recibir la predicación, los indios no combaten contra cristianos o contra la fe cuando luchan contra los españoles, sino que combaten contra un pueblo invasor, y eso no les resta dominio:

“(…) al tiempo de su descubrimiento el nombre de Cristo habíase dado enteramente al olvido, de modo tal, que ignoraban la existencia de tal fe en el mundo o, al menos, en qué consistía. Y aun cuando esto no los excusaría en cuanto a Dios, porque de haber hecho lo que de ellos dependía, Dios, sin duda, los hubiera doctrinado en nuestra fe, como más arriba he dicho y se patentiza en el ejemplo del eunuco, tal ignorancia pudo, no obstante, excusarles justamente en cuanto a los hombres invasores de su tierra y autorizados a defenderla lícitamente, aunque los invasores fuesen Cristianos, porque defendiéndose, no luchaban contra Cristo o sus secuaces del modo que lo hacen los Turcos o Sarracenos, sino sólo contra los invasores de la propia patria, a la cual les era lícito preservar, hasta

respecto de nuestra fe, según es fama, sino también positivamente; por eso luchan contra los Cristianos, por ser éstos reverenciados de Cristo (…). De donde se infiere que los indios convertidos a la fe, después de capturados, no deben ser gobernados con principado despótico.” (Paz; 1954: 254)

tanto no supiesen que los atacantes eran seguidores del verdadero Dios y, por ende, del Redentor de todas las criaturas. Así ocurrió con los sobredichos indios, porque apenas cautivados y vencidos, recibieron gustosísimos, según es fama, la fe de nuestro Salvador y el sacramento del bautismo.” (Paz; 1954: 251)

Ambos autores coinciden, por tanto, en que la predicación, una vez recibida, implica para los indios la suspensión de su derecho natural a la autodefensa, y que podría, incluso, constituir una causa justa para la guerra.

La razón por la que el momento de la predicación representa un punto de inflexión en la relación entre los cristianos y los indios en lo relativo a la inclusión en la fe señala ya la naturaleza educativa de la esclavitud. Para explicar esto, Palacios Rubios apunta la distinción entre creer explícitamente y creer implícitamente, una dicotomía que se apoya sobre la idea de que la salvación, o la adhesión a la fe, es un acto de la voluntad. Acerca de que los indios no tienen una obligación de creer explícitamente, el autor escribe:

“Bastará a nuestro propósito saber que estos isleños, a quienes nunca se les predicó nuestra fe ni se les manifestaron sus artículos, no están obligados a creer explícitamente. Suficiente será con que crean implícitamente. Si alguno, sin embargo, guiado por la luz natural de la razón, que a nadie falta, se convirtiese con sana intención y corazón puro al Padre y Creador común de todo, en el cual no es posible hallar error ni defecto y que jamás falla en las cosas necesarias, implorando de él la manifestación de la verdad, no se verá defraudado en su deseo, sino que lo logrará ya por inspiración interna (...) Conclúyese que éstos se salvan mediante la gracia que Dios les ha dado y con intervención del bautismo (...).” (Palacios Rubios; 1954: 13-15)

Esta es una distinción esencial en el planteamiento filosófico de Palacios Rubios a tenor de la infidelidad de los indios, una distinción que señala que el proceso de reducción a servidumbre era una cuestión genuinamente doctrinal. La diferencia entre la creencia explícita y la implícita reside en la distinción entre la adhesión específica al cristianismo y la mera compatibilidad de conductas, que puede llevar o no a una conversión en sentido estricto. La razón ulterior de esta distinción y de la posible conversión posterior tiene su base en la idea de que los indios son hombres libres poseedores de su entendimiento, y que, por tanto, son capaces de comprender y seguir voluntariamente la verdad que se les muestra. Palacios Rubios asume plenamente la idea de que la voluntad quiere aquello que entiende, por lo que es fundamental que primero se muestre a los indios la verdad que emana de la palabra de Dios como fuente de libertad y

de desarrollo humano, para que luego, al entenderla, puedan convertirse pacífica y voluntariamente⁵¹⁷. No obstante, el autor también defiende que la relación entre los indios y Dios (criatura-creador) puede darse implícitamente a través del vínculo entre el hombre y la ley natural. Es precisamente con base en estas dos premisas que surge la distinción señalada *supra* entre creer explícita o implícitamente, una distinción que Palacios Rubios expresa como bautismo de deseo y bautismo de agua:

“Por tanto, si vivían con arreglo a los citados preceptos de la ley natural, absteniéndose del mal, practicando el bien y esperando en consecuencia la pena o el castigo, pueden salvarse, bautizados con el bautismo de deseo, aunque no hayan recibido el bautismo de agua (...) ya que durante el tiempo en que la fe no les fue predicada o anunciada, ni dependió de ellos el que se les anunciase, no puede imputárseles nada, porque si bien menester es creer en el que venía (...) nadie puede creer si no se le pone la verdad ante los ojos (...).” (Palacios Rubios; 1954: 13).

Para Palacios Rubios esta distinción era la que explicaba que no puede ser atribuible responsabilidad en forma de pecado a los indios por aquello que no sabían y, aún más, que no estaba a su alcance poder saber. Los indios no eran, por ignorancia, responsables de las consecuencias derivadas de sus costumbres ni de la resistencia que pudieran brindar a los españoles, una situación que solo podía corregirse o bien por obra de la Gracia (a través de los principios de la ley natural que emanan también de Dios), o bien por medio de la educación. Por tanto, en opinión de este autor, la buena predisposición que presentaban los indios y el hecho de que su infidelidad no era más que una cuestión accidental hacía que la reducción de éstos a servidumbre revistiera un carácter plenamente doctrinal, como mecanismo de inclusión de las naciones indias en el cristianismo y, por extensión en la civilización.

La exposición de Palacios Rubios remarca la naturaleza esencialmente pacífica y civilizatoria de la empresa española en relación con los indios, puesto que bloquea, en casi cualquier escenario, el uso de la violencia contra los indios para subyugarlos a la fe de Cristo. El único escenario en el que es posible justificar el uso de la fuerza para este autor es en el que los indios se opusieran activa y violentamente a la jurisdicción de la

⁵¹⁷ Porque una vez la verdad se muestra y se comprende, se hace imposible la resistencia, *ergo*, si se entiende la verdad de Dios la conversión es automática y con base tanto en el entendimiento como en la voluntad: “los tales isleños podían justamente defenderse de los Cristianos que les atacaban, hasta que se les descubrió la verdad, explicándoles cómo el cuidado del mundo entero y la potestad sobre él residen en el Papa, el cual hizo donación y concesión (...) a Vuestra Majestad (...).” (Palacios Rubios; 1954: 36)

Iglesia y a la expansión de la fe, es decir, que no admitieran la superioridad de la Iglesia ni la presencia de los predicadores, ya que este escenario constituye causa de guerra justa:

“Existiendo empero causa justa, pueden privarse a los infieles del dominio de sus cosas, y, si necesario fuere, moverles guerra sobre ellos, como, por ejemplo, cuando, advertidos, se negaren a reconocer a la Iglesia como dueña y superiora y a admitir a los predicadores de nuestra fe, como están obligados a hacerlo (...) Pues si los tales, desde tiempos muy antiguos, poseen tierras por herencia de sus antepasados, en virtud de gentiles títulos justos (...) requeridos por la Iglesia, no la reconocen por dueña y superiora ni admiten a los predicadores nuestra fe, echan por un camino que les debía de la Iglesia (...) de la cual reciben toda la superioridad y autoridad del dominio (...) y abusan, por consiguiente, de la potestad y autoridad que se les ha concedido (...)” (Palacios Rubios; 1954: 55)

Con este fragmento Palacios Rubios abre una discusión que también es clave para la campaña española en las Indias, y que consiste en la pugna entre la jurisdicción de la Iglesia y, por consiguiente, de los Príncipes cristianos, y la imposibilidad de arrebatar el dominio a otros pueblos sin que medie en ello causa justa de guerra. Con el fin de arbitrar en este conflicto, los autores propusieron el principio de la previa admonición y que es un denominador común en las obras de estos autores. De este modo, así como Palacios Rubios y Sepúlveda defendieron la vigencia de este principio de manera explícita, también lo hicieron autores como Matías de Paz⁵¹⁸ y José de Acosta⁵¹⁹.

Paz centró una parte importante de su *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios* en establecer las condiciones en las que los indios podían perder el dominio y ser reducidos a servidumbre por los españoles. Como Palacios Rubios, Paz partió de la idea de que el desconocimiento de la fe, que es causa de la infidelidad de los indios, no implicaba pecado contra la fe:

⁵¹⁸ “(...) los tales infieles, antes de que contra ellos se inicie una guerra, deben, siendo posible, ser amonestados a abrazar y venerar con todas sus fuerzas la muy verdadera fe de Cristo. (...) Aunque algún Rey, fortificado con el celo de la fe de nuestro Salvador y protegido por la autoridad pontificia, podría lícitamente mover guerra a los indicados indios, éstos tendrían derecho a defenderse justamente, caso de no haber precedido la expresada admonición. (...) De donde resulta que los así vencidos no se transforman al punto y jurídicamente en esclavos, a menos que pertinazmente se rehúsen a obedecer al sobredicho Príncipe o a someterse al dulcísimo yugo de nuestro Salvador.” (Paz; 1954: 223)

⁵¹⁹ José de Acosta hace una defensa menos directa de la previa admonición. Concretamente, Acosta defiende la importancia de la educación como herramienta de superación de la barbarie y las malas costumbres que se adhieren a esa condición, y que sirve de fundamento, a juicio del autor, para reducirlos ilegítimamente a servidumbre: “Reprenden la naturaleza y costumbres de los bárbaros, pero ellos no se preocupan más que de hacer uso de los siervos para su propio beneficio particular. Si imparten alguna enseñanza o educación, todo se reduce a puro negocio, para chupar, bajo pretexto de cristiandad, el dinero y los servicios de estos desgraciados. ¿Por qué alegas, pues, que esos hombres criados como ganado no son aptos para recibir la doctrina de la fe? Si tú mismo hubieras tenido la misma formación, pregunto: ¿qué diferencia habría entre ellos y tú?” (Acosta; I, cap. VIII, 1, 47-55)

“Mi interpretación es que no hay en los tales pecados por comisión contra la fe, y que por razón precisamente de dicha ignorancia, no tienen ningún pecado actual. De otro modo, existiría el pecado de infidelidad en los niños de los Cristianos antes del bautismo y en los de los infieles antes del uso de razón.” (Paz; 1954: 221)

Por tanto, al no haber pecado contra la fe tampoco podía haber, por la misma causa, pérdida del dominio sobre sus bienes y tierras:

“(…) no pueden los Príncipes sobredichos invadir lícitamente las tierras de los infieles, que nunca estuvieron sujetas al yugo de nuestro Salvador, si los habitantes de las mismas quisieren escuchar de grado a los predicadores de la fe católica y estuvieren dispuestos a recibirles.” (Paz; 1954: 222).

Este autor, por tanto, también reconoció un carácter doctrinal en la reducción a servidumbre de los indios, y defendió abiertamente que la dominación solo podía darse por la vía de la educación⁵²⁰, razón por la que era fundamental el envío de predicadores junto con los soldados, y su continuo ensalzamiento⁵²¹. El único modo de justificar para Paz una guerra justa con su consiguiente pérdida del dominio depende, como se ha dicho *supra*, de que la expansión de la fe sea posible, es decir, de que la respuesta de los indios no obstaculice la tarea de los predicadores:

“No es lícito a los Príncipes cristianos hacer la guerra a los infieles por el capricho de dominar o por el deseo de enriquecerse, sino tan sólo abroquelados en el celo de la fe y afianzados en él, a fin de que por todo el orbe de la tierra sea exaltado y magnificado el nombre de nuestro Redentor.” (Paz; 1954: 222).

En efecto, la influencia política y la riqueza no eran consideradas motivaciones justas para hacer la guerra, sino solamente la voluntad de salvaguardar la doctrina cristiana, de expandirla y de hacerla efectiva entre los indios, algo que dependía de la

⁵²⁰ “De consiguiente, para que el alma del Rey cristianísimo no sufra detrimento en tan extensas tierras, sino que viva por el contrario eternamente con Cristo, procure ampliar, dilatar y amplificar su fe en aquellas regiones, y propóngase, no dominar o enriquecerse, sino la salvación de las almas de sus moradores (...) Lo cual se logrará enviado a dichas partes obispos y pastores abroquelados con el celo de la fe, sedientos de la salvación de las almas, que no sólo con palabras sino con ejemplos, como conviene a secuaces verdaderos de Jesucristo y de sus Apóstoles, apacienten la grey del Señor, y haciendo llegar hasta ellas varones religiosos, autorizados por sus costumbres, vida y ciencia, no apóstatas, ni de recia condición, sino que sepan hincar en e corazón de los indios, con el poder de sus obras, la sana doctrina de la fe católica (...)” (Paz; 1954: 258).

⁵²¹ “Igual cosa podemos decir de los infieles, doquiera y como quiera vivan pacíficamente y en posesión de dominios, porque el nombre del Señor debería ser adorado y exaltado en todo el mundo. De aquí que, e, la medida de lo posible, esté obligado el Sumo Pontífice a procurar hacerlo así, enviando ya predicadores, ya Príncipes católicos con mano armada a los sitios en los que pueda verosíblemente presumirse acrecentamiento de la fe católica (...) Con esto se concede como verdadero el argumento favorable a la legitimidad del dominio sobre los indios del Rey de España.” (Paz; 1954: 257-258).

aceptación voluntaria de los mismos. Estas limitaciones impuestas a la guerra contra los indios indican (entre una guerra convencional entre naciones y la guerra que los españoles pudieron librar en las Indias), una diferencia sustancial respecto al tipo de jurisdicción a la que respondía el dominio. La imposición de castigos depende del alcance de la jurisdicción de aquél que ha de castigar sobre aquél que comete la falta⁵²², sin embargo, los indios escapaban a la jurisdicción de cualquier nación europea, y en particular, a la de los reyes de España. La única jurisdicción que algunos autores defendieron que tenía vigencia sobre las naciones indias era la jurisdicción papal, una jurisdicción cuyo alcance se limitaba a las cuestiones relativas a la espiritualidad:

“Habiéndosele otorgado a Cristo el orbe entero de la tierra (...) la consecuencia es que su vicario tiene derecho, fundado en la fe de San Pedro, para dominar sobre toda la tierra, como he dicho; y aun añadiría una afirmación singular, a saber: que este dominio requería siempre que la fe, cuando menos fuese posible. De donde resulta que como los gentiles no estaban obligados por la ley antigua (...) y podían salvarse sin ella y tener incluso fe fuera de ella, dedúcese que también les era posible entonces poseer con toda oportunidad dominios procedentes de Dios nuestro Señor. Mas como después del advenimiento del Redentor nadie puede salvarse fuera de su Iglesia católica, que es la única de los Cristianos, ocurrió muy convenientemente que el dominio o principal derecho de dominación quedara reservado a la Iglesia, de manera que sólo ella tuviera título legítimo para dominar sobre todo el orbe. Empero, como dicho dominio no se le concedió sino para edificación de la fe, es consecuencia que al observar la Iglesia que la fe no progresa por culpa de escándalos u otras perturbaciones u homicidios de parte de los Cristianos, permita a los infieles la posesión de sus dominios (...) los infieles tienen dominio.” (Paz; 1954: 243)

La limitación de la jurisdicción papal a las cuestiones relativas a la espiritualidad implicaba, incluso, que si las naciones cristianas no hacían progresar la fe, es decir, no la expandían, predicaban y enseñaban cristianamente, sino que abusaban del poder delegado por el Papa, en esos casos no había posibilidad alguna de cesión del dominio, conservándolo las naciones infieles para sí. Efectivamente, si el dominio de los españoles sobre los indios solo tenía cabida con el objetivo de salvaguardar la fe, es decir, que los españoles solo podían subordinarlos en tanto que eran cristianos, y no en tanto que españoles, entonces el dominio político que podían llegar a tener sobre los infieles era delegado, cedido en virtud del alcance de la jurisdicción papal:

⁵²² Esta es la postura que asienta Vitoria en su *Relección*.

“Por la autoridad del Sumo Pontífice, y no de otra manera, le será permitido a nuestro católico e invictísimo monarca gobernar a los sobredichos indios con imperio real, mas no despótico, y retenerlos así perpetuamente debajo de su dominación.” (Paz; 1954: 223)

Conviene en este punto repasar la diferencia que establece Paz a tenor del concepto de dominio, con el fin de entender la distinción entre la jurisdicción papal y el dominio. Paz advierte que el dominio puede ser entendido en dos acepciones: el dominio posesorio y el de prelación⁵²³. El dominio posesorio es el dominio que los infieles mantienen ya que les corresponde por derecho natural, y es el que tienen sobre los bienes temporales⁵²⁴. No obstante, existe también un dominio que los indios no poseen propiamente, que es el que es objeto de discusión: el dominio de prelación, que corresponde con la capacidad de organizar la sociedad, es decir, con el dominio que los príncipes tienen sobre los pueblos:

“Otro dominio, propiamente de prelación, es el que se ejerce sobre la multitud de un pueblo, al cual se llama regnativo. De éste, y por mérito de su infidelidad, pueden ser privados los infieles (...) los infieles no poseen tal dominio, sino en cuanto la Iglesia se los permite, pudiendo, en consecuencia, ser justamente desposeído del él (...).” (Paz; 1954: 245)

Los indios pueden perder este dominio si la Iglesia lo reclama, puesto que no lo tienen propiamente, sino que lo han ejercido en tanto en cuanto la Iglesia desconocía su existencia. Siguiendo la lógica expuesta para la empresa de la evangelización, su carácter doctrinal y educativo explica que los indios no tuvieran dominio de prelación más que por cesión de la Iglesia, en primer lugar, porque ésta tiene dominio en todo el mundo siempre que sea posible la fe (y, para los indios, es posible, como se ha expuesto *supra*); en segundo lugar, porque el dominio de prelación implica que el prelado sabe y puede dirigir al pueblo a un buen fin, pero eso depende del conocimiento de la fe, algo que los indios no tenían; en tercer lugar, este dominio implica la capacidad de proteger de los adversarios al propio pueblo, sin embargo, esto significaría que los indios deberían protegerse de los españoles, lo cual es legítimo, pero no conveniente; y por último, porque el dominio de prelación implica el castigo y corrección de las malas costumbres, y los

⁵²³ “El dominio es, en efecto, doble, a saber: posesorio y de prelación.” (Paz; 1954: 244).

⁵²⁴ “Concedo que los infieles tienen verdaderamente dominio posesorio, es decir, el de sus bienes temporales, así como que por sola su infidelidad no pueden ser privados de él por la Iglesia, como tampoco se priva siempre de él a los pecadores por sus delitos, en atención a que, por derecho natural, tales bienes les son precisos para su sustentación.” (Paz; 1954: 244).

indios, por su infidelidad, no son capaces de conducirse rectamente. Paz señaló los tres últimos requisitos como los que definían el dominio de prelación:

“(…) lo cual debe hacerse cuando fuere conducente a la fe, y no de otro modo, en razón de que la tenencia del dominio en cuestión no entraña la necesidad que hemos visto al tratar de los bienes temporales. Aún más; si la Iglesia pudiese gobernar el orbe entero de la tierra, sería convenientísimo remover de los infieles el expresado dominio, porque el dominio de prelación requiere tres cosas, a saber: que el prelado o Príncipe dirija a sus súbditos a buen fin, los defienda de adversarios, y reduzca y castigue a los malos y culpables. Es evidentísimo, empero, que el primer requisito no compete derechamente a los infieles, sobre todo después del advenimiento de Cristo; tampoco el segundo, ya que la defensa tendría que ser contra los Cristianos; otro tanto decimos del tercero, pues que siendo grandes pecadores, por causa del pecado de infidelidad, que es gravísimo, no les sería en absoluto posible conducirse con omnimoda rectitud.” (Paz; 1954: 245)

El incumplimiento de estos requisitos, que son necesarios para conservar el dominio de prelación sobre los pueblos, determina la incapacidad e incluso la ineficacia de que los indios mantuvieran ese dominio, ya que el que lo ejerce lo debe hacer por la utilidad del subordinado, y esa utilidad corresponde con un proceso educativo fuera del alcance de esos infieles:

“(…) si bien se considera el modo de gobernar de un buen Príncipe y prelado, haciendo cuenta de que los tales deben siempre mirar más por la utilidad de sus súbditos que por la propia, al igual que el siervo para con su dueño, más bien parece que a dicho Príncipe o prelado debería llamar siervo y no amo. (...)”⁵²⁵ Digo en tercer lugar, que arrebatárles su dominio, cuando de hacerlo se espera aumento de la fe, sin darse ocasión a escándalo ni a blasfemia contra el Criador, lejos de ser apremio o compulsión necesaria (...) sería a modo de lícita inducción y persuasión a la fe sin amenazas (...).” (Paz; 1954: 246-247)

A consecuencia de lo dicho, se hace evidente que la motivación por la que los españoles tomaron, con el aval de la Iglesia, el dominio de prelación sobre los pueblos indios es sustancialmente educativa:

⁵²⁵ Se omite aquí una idea que Paz enumera en segundo lugar, y que señala lo que se ha dicho antes acerca de que la Iglesia es la fuente del dominio y, particularmente, del dominio que pudieran tener los infieles, razón por la cual, por una cuestión de la jerarquía de los tipos de dominio, los infieles tendrían solamente el dominio (cabe insistir, de prelación) que la Iglesia les permite tener: “Digo, en segundo lugar, negando que después del advenimiento de Cristo sólo tienen dominio los infieles por permisión de Dios y de la Iglesia, cuando ésta quiere y que así no se les desposee del bien propio, sino más bien del ajeno.” (Paz; 1954: 246).

“Queda así patentizada la veracidad de la primera conclusión, o sea que los Príncipes cristianos pueden justamente, con autoridad del Sumo Pontífice, someter al yugo suavísimo de Cristo todos los reinos infieles, siempre que lo hagan por celo de la fe, y no por el afán de dominar y enriquecerse, porque Dios no concedió tal derecho a su vicario para esos fines, sino tan sólo para la salvación de las almas.” (Paz; 1954: 247)

No obstante, para Paz el carácter educativo de la reducción a servidumbre no reviste necesariamente una naturaleza temporal. A juicio de este autor, no es conveniente ceder de nuevo el dominio de prelación a los príncipes indígenas, ya que, acostumbrados a conducirse con malas costumbres, al poco tiempo volverían a reconocer como extraño el cristianismo, y volverían a sus antiguas conductas⁵²⁶:

“Mantener a los indios en la fe recibida, bajo sus propios señores, si es que los tenían, no sería posible, aunque se convirtiesen a aquélla, porque ignorarían que se les gobernaba cumplidamente y de conformidad con nuestra fe, con lo que fácilmente la abandonarían, a menos de tener algún gran señor a quien temiesen, capaz, en caso de ofensa por su parte, de castigarles, incluso corporalmente, no sólo en lo tocante a la vida civil, sino también en las cosas atingentes a la fe (...).” (Paz; 1954: 252).

Aunque es claro que el trasfondo teórico del sometimiento de los indios fue en general una cuestión educativa, y aun reconociendo esa tarea pedagógica, hubo autores que defendieron que no era legítimo aplicar esa campaña en las sociedades de los indios. Como ya se ha visto, junto a la defensa de Las Casas, Melchor Cano se sumó al rechazo del proceso de reducción a servidumbre que sufrían los indios señalando una cuestión clave para el modo católico de hacer la evangelización, y es que procurar la utilidad de otros es un acto de caridad, y la caridad no tiene fuerza coactiva:

“Un soberano no puede claramente por la fuerza conquistar a los bárbaros para utilidad de éstos, aunque algunos juristas lo nieguen por ciertos argumentos frívolos. Pues procurar la utilidad de otros es de caridad y no de justicia, si no cuando se debe por razón del cargo; que el rey de Francia ayude al rey de España es por caridad. Mas la caridad no tiene fuerza coactiva (...) Diré que bien pueden hacerlo, si llamaren ellos para expulsar a los tiranos; de lo contrario, si ellos mismos quieren permitirlo, nosotros no podemos

⁵²⁶ Esto hace que Paz abra una posibilidad a la servidumbre perpetua cuando los indios, tras conocer la palabra de Dios, se rebelan contra los españoles sin una causa más allá de la de conservar sus costumbres y culturas infieles. Paz, por tanto, afirma la posibilidad de perpetuar la servidumbre de los indios como un mecanismo de prevención: “Digo que si entonces se les venciese, podría reducirse a perpetua servidumbre, caso de que, una vez conocida la verdad, tornarán a rebelarse sin legítima causa.” (Paz; 1954: 253).

<ayudarlos>. Además, por el hecho de ayudarlos, no tenemos derecho a ocupar sus tierras.” (Cano; 1956: q.1, 15: 107)

Esto es de capital importancia para esta postura de rechazo que representa aquí Cano, ya que no negó que la evangelización que querían llevar a cabo los españoles en las Indias escondiera un fundamento pedagógico, sino que lo que negó fue que les conviniera esa evangelización, considerando que no era legítimo hacerles perder la libertad durante el proceso. Esta postura la defendió argumentando que la lógica que operaba en España, es decir, que los sabios españoles gobernaban a los ignorantes españoles, era legítima dentro de la propia España, pero no lo era cuando estos sabios querían gobernar a los ignorantes bárbaros, ya que no podía suponerse que los españoles y los bárbaros se encontraban al mismo nivel en civilización y costumbres:

“Vemos perfectamente que los sabios de España gobiernen a los ignorantes; pero niego que los sabios de España deban regir a los ignorantes de los pueblos bárbaros. Hay que considerar todas las circunstancias, porque quizá no convenga una política tan perfecta a aquellos hombres necios.” (Cano; 1956: q.1, 19: 109)

Pero, de nuevo, hay que insistir en que esta postura no fue la mayoritaria al tiempo de juzgar la supuesta inferioridad de los indios, sino que, lo mayoritario fue defender que su falta de organización y buenas costumbres, que constituía su naturaleza bárbara, exigía su subordinación con el único fin de ordenarlos a las buenas costumbres. Así lo expresa Suárez en *De Charitate*:

“(…) para que este título sea válido no es suficiente juzgar que un pueblo determinado es de inferior inteligencia, sino que es tan pobre que regularmente viven más como fieras que como hombres, cual dice que viven aquellos que no tienen ninguna organización política, van enteramente desnudos, se alimentan de carne humana, etc... Si existen hombres de tales condiciones, se les puede entonces sujetar por la guerra, no para destruirlos, sino para organizarlos de modo humano y para que sean gobernados con justicia.” (*De Charitate*; disp. XIII, 5, 5, v. II: 155-157)

Por último, José de Acosta, que fue uno de los autores que con mayor claridad expresó el carácter pedagógico de la servidumbre de los indios, trató en todo momento a los indios como bárbaros, y situó el punto de partida de su exposición de una manera explícita en la mala educación, eliminando otras causas como el nacimiento, el origen o el clima:

“(…) en esta rudeza de mente y crueldad de costumbres de los indios no intervienen en modo alguno tanto los factores de nacimiento, origen o clima natural, cuanto una educación inveterada y unas costumbres que no difieren mucho de la vida que llevan las bestias.” (Acosta; I, cap. VIII, 1, 1-5)

Así como la naturaleza estrictamente educativa del proceso de servidumbre es una premisa fundamental para Acosta, también lo es el hecho de que no reconociera, en ningún caso ni medida, que los bárbaros (es decir, los indios) pudieran ser esclavos por naturaleza:

“(…) tesis que nosotros admitimos con la condición de que por ninguna de las maneras permitamos que los bárbaros sean hechos esclavos, sean asesinados o aniquilados, porque no reconocemos ninguna esclavitud natural (…).” (Acosta; II, cap. XIII, 5, 15-20)

La defensa de la evangelización para Acosta, por tanto, no se apoya ni en una esclavitud natural ni en un dominio político, sino sobre la conveniencia del principio del regir y el ser regido, pues al encomendar a los más sabios la educación de los más ignorantes⁵²⁷, lo que se pretende es modificar la costumbre, que opera con la fuerza de una segunda naturaleza:

“Todo el mundo acepta por eso lo que dijo el Filósofo, que lo que se hace por costumbre no causa dolor sino placer, y que la fuerza de la costumbre es una segunda naturaleza. Y aquello que dijo nuestro sabio: *Acostumbra al muchacho al buen camino; cuando envejezca no se apartará de él.*” (Acosta; I, cap. VIII, 1, 20-25)

El autor recoge y tiene en gran consideración esta referencia a Aristóteles, y de ella bifurca dos consecuencias de capital importancia: por un lado, defiende la dificultad de cambiar las costumbres⁵²⁸, ya que la costumbre tiene una fuerza educativa muy potente que se arraiga en los individuos⁵²⁹. Es deducible que es precisamente por esta fuerza que ejerce la costumbre sobre la conducta que no es posible (y así lo defienden la mayoría de

⁵²⁷ “(…) pero encomendémoslos sin espíritu de avaricia a los mejores y mejor preparados con el fin de que sean gobernados y les enseñen en orden a la salvación.” (Acosta; II, cap. XIII, 5, 15-20)

⁵²⁸ “Es asunto muy difícil desarraigar inclinaciones naturales y costumbres inveteradas y transformarlas en hábitos nuevos y profundamente desagradables a la sensualidad y al capricho de la naturaleza. (...) Poco a poco las costumbres se van cambiando a mejor. La fe cristiana lleva consigo una gran abnegación de toda la sensibilidad y afectividad humana. Se ha de tener no en poca ganancia cualquier atisbo de humanismo y cristiandad que pueda salir de barbarie tan fiera e inculta.” (Acosta; I, cap. VIII, 2: 1-5 & 25-29).

⁵²⁹ “Muchísimo puede la costumbre en todo tipo de conducta, tanto para el bien como para el mal.” (Acosta; I, cap. VIII, 1: 35).

los autores) cambiarla por la fuerza, pues no se puede mover la voluntad por coacción externa.

Por otro lado, Acosta defendió también que, aunque es difícil, todo el mundo es educable⁵³⁰ y, por consiguiente, la condición de barbarie, que provenía de esas malas costumbres y educación, era una condición esencialmente superable:

“Porque esto es, en suma, lo que importa: que los bárbaros no son tales por naturaleza, sino por educación y por costumbre, mientras que los niños y los deficientes mentales son tales no por educación, sino por naturaleza. Por lo cual los delitos que los bárbaros cometen nadie tiene competencia para castigarlos.” (Acosta; II, cap. V, 5: 10-13).

La defensa implícita del principio práctico del regir y el ser regido no hace que Acosta defienda que para salvaguardar su aplicación sea legítimo arrebatar el poder a los bárbaros, sino que el autor remarcó la naturaleza educativa que acompaña ese principio. Así, Acosta recuperó la idea de que los sabios, los ancianos y los hombres deben mandar y los ignorantes, las mujeres y los bárbaros obedecer y que esto es conveniente:

“Piensa <el Filósofo>, y por cierto sabiamente, que en la república bien organizada, a instancia de la naturaleza misma, unos, como los sabios y los varones, deben ser señores y mandar, y otros, como los ignorantes y las mujeres, estar sometidos y obedecer. Lo cual es pero que muy cierto. Y concluye que los griegos, naturalmente, habían sido preparados para mandar por ser más sabios, y que los bárbaros, por ser más ignorantes y rudos, habían nacido para ser esclavos. ¿Qué cosa, decidme, más razonable que tengan naturalmente el mando los ancianos y los hombres maduros, y que los jóvenes obedezcan; que las mujeres sean regidas por los hombres y que los niños queden, naturalmente, al arbitrio de los mayores?” (Acosta; II, cap. V, 1: 1-11)

Sin embargo, la conveniencia de esto es solamente una recomendación, pues para el autor no existe la posibilidad de arrebatar el poder político a un gobernante bárbaro de un pueblo que se encuentra políticamente ordenado, solamente por causa de su infidelidad o, como consecuencia derivada de ella, de una mala educación o de unas malas costumbres. Desde el punto de vista de Acosta, que un bárbaro reine en su reino es una cuestión de seguridad jurídica, y no educativa o espiritual:

⁵³⁰ “Y a la verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez.” (Acosta; I, cap. VIII, 1: 25-27).

“Mas quien quisiera colegir de aquí que es lícito arrebatarse a los bárbaros el poder que ya poseen, con esa misma razón concluirá que donde reine una mujer o un adolescente se le puede quitar por la fuerza el poder e igualmente arrojar del reino a un rey ignorante, y del pontificado a un prelado indocto. Todo lo cual a nadie se le oculta cuán en contradicción está con todas las leyes divinas y humanas. Porque una cosa es qué hay que hacer de acuerdo con la razón y según la naturaleza, y otra cosa qué es lo que, si está hecho, no se puede deshacer. Luego justamente reinan los más sabios y de mejor criterio; pero si de hecho reina un ignorante o un bárbaro, no hay derecho, sino que sería una injusticia privarle del reino. De lo contrario todos los mortales quedarían a merced del robo y del crimen.” (Acosta; II, cap. V, 1: 12-23)

Y es precisamente a consecuencia de esto que Acosta defiende como única causa de guerra justa, no la infidelidad o las costumbres que de ella se derivan, sino la falta de organización política, de leyes, y de seguridad jurídica:

“Lo que se añade, sacado del mismo Filósofo, sobre la guerra justa contra los bárbaros que se niegan a aceptar la esclavitud, es mucho más difícil de entender, y despierta no pequeñas sospechas de que esa afirmación no resulta tanto de razones filosóficas cuanto de cierta opinión popular. Puede, sin embargo, interpretarse, si es que también en este punto ha de mantenerse seriamente la autoridad de Aristóteles, que se juzga justa la guerra contra los bárbaros que se niegan a someterse, cuando no tienen ninguna forma propia de comunidad política, ni gobernantes, ni leyes, sino que andan errantes a modo de bestias, sin asiento fijo ni seguridad jurídica. Y este tipo de hombres es muy sabido que existieron en la antigüedad y también hoy existen muchísimos.” (Acosta; II, cap. V, 1: 24-33)

En definitiva, la postura de Acosta rechazó el dominio político sobre los indios, especialmente cuando éste se ejerció usando la fuerza coactiva en lugar de potenciando el valor educativo de la predicación. Incluso en los casos más extremos, como ante la invocación de la necesidad de salvar inocentes, el autor rechazó que fuera legítimo arrebatarse el dominio a los bárbaros, así como matarlos o reducirlos sin restricción a servidumbre⁵³¹. Más aún, el único dominio o coacción que Acosta veía justificado era

⁵³¹ “Pero esta tesis <la de que salvar inocentes otorga justo título de dominio>, aunque sutilmente discutida, si se confronta con la realidad se descubre su falta de adecuación. Porque por un lado se ha de prestar ayuda con el menos daño del agresor y, por tanto, no será lícito desposeer a los bárbaros del dominio o de la vida si pueden ser reprimidos por el temor o con alguna sujeción; y por otro es absurdo querer defender a quienes con la defensa se ocasiona mayor mortandad. Y consta por ininidad de testimonios que muchos más sin comparación han muerto en las guerras contra los indios que con ninguna tiranía de los bárbaros.” (Acosta; II, cap. VI, 2: 1-9).

uno al que se refirió como “coacción moderada” con el único objetivo de persuadirles a vivir civilizadamente, es decir, cristianamente⁵³².

⁵³² “Mas no debe pensarse que en la guerra contra estos bárbaros está permitido todo tipo de muertes y servidumbres, sino cierta coacción moderada con vistas a persuadirles a vivir en adelante como hombres y no como bestias.” (Acosta; II, cap. V, 1: 34-36)

CONCLUSIONES

La teoría aristotélica de la esclavitud natural y su interpretación en el siglo XVI español: dos modelos distintos del esclavo natural

I. Cuestiones históricas y religiosas que condicionaron la interpretación moderna de la teoría de la esclavitud natural

El fenómeno de la servidumbre en las Indias a lo largo del siglo XVI no solamente respondió, como es evidente, a cuestiones intelectuales e ideológicas propias de la época y de la influencia de determinados textos filosóficos en la vida política, sino que estuvo nuclearmente atravesado por elementos contingentes y prácticos tales como los intereses económicos de los distintos países y la lucha por la hegemonía político-militar tanto en Europa como en los territorios que pudieran ser descubiertos o explorados en el futuro. Por ese motivo, las naciones europeas emprendieron, y en especial España y Portugal, campañas de exploración de rutas alternativas que apaciguaran los problemas económicos que el continente estaba teniendo fruto de la expansión y bloqueo turco a Constantinopla, que fue el punto de inflexión en la política y el comercio internacional en la Europa del siglo XV.

De la mano de las tensiones militares y económicas se encontraba la enorme influencia de la Iglesia y del cristianismo, una influencia que marcó una diferencia específica entre España y las otras naciones europeas en lo que respecta a la superación (o al intento de superación) de la crisis económica del continente. La pugna entre la necesidad de expansión en busca de nuevos recursos y el seguimiento sistemático de la moralidad cristiana generaba un conflicto ideológico-teológico en relación con cómo se podía (y se debía) llevar a cabo esa expansión. La solución a este conflicto pasó por la búsqueda de una legitimidad que trascendiera la mundanidad de la economía y de la mera expansión militar, una justificación extra-terrenal que no pudiera ser discutida por los gobiernos y reinos temporales de los distintos países. De este modo, la aprobación del Papa de las distintas campañas tomó el papel de criterio legitimador para la exploración, descubrimiento y apoderamiento de territorios, poblaciones y personas. La aprobación del Papa tenía una función de discurso legitimador que se traducía jurídicamente en las bulas, que concedían un pretexto ideológico a las distintas expansiones militares.

Evidentemente, que el Papa Alejandro VI, encargado de dar esas bulas, fuera español y tuviera una cierta relación de proximidad con los reyes Isabel y Fernando facilitó que una de las campañas de exploración más relevantes de la historia se le encargara (y, en consecuencia, beneficiara) a la Corona Castellana y, posteriormente, a España. Así los reyes Católicos recibieron las bulas que le permitieron explorar y explotar los nuevos territorios al oeste de Europa, principalmente las bulas *Inter Caetera*, *Eximiae devotionis* y *Dudum siguidem*.

Aun considerando los evidentes tratos de favor que los reyes españoles recibieron por parte del Papa, lo acontecido en las Indias a partir de las proximidades del año 1500 evidenció que la necesidad del discurso legitimador proveniente de la Iglesia iba a tener mucha más influencia de la que pudiera parecer, llegando, por causa de los abusos cometidos por los colonos y los encomenderos españoles, a provocar las denuncias de muchos religiosos que habitaban las Indias, y especialmente de los dominicos. La fuerza de estas denuncias llegaron a paralizar las campañas de expansión militar en las Indias, y pusieron sobre la mesa el otro condicionante clave para entender lo ocurrido en las Indias durante este siglo: la compatibilidad entre la expansión militar y el buen obrar cristiano dependía de que la primera tuviera como suelo teórico la educación en la segunda, es decir, la ocupación de los españoles de las Indias solo podía justificarse con el objetivo de educar a los indios, que eran bárbaros, en la fe de Cristo.

Sobre este substrato teórico se desarrolló la legislación de las Indias, empezando por la regulación de la encomienda, que tuvo su inicio en las Leyes de Burgos, hasta la consideración jurídica e intelectual de que los indios eran hombres libres e iguales en tanto que criaturas de Dios y, en consecuencia, vasallos libres de la Corona Castellana. Sin duda, y a pesar de esto, la encomienda fue la institución jurídica por excelencia que mantuvo una concepción educativa de la servidumbre, garantizándose a través de ella la viabilidad económica y la tarea educativa de la campaña. Esta viabilidad tuvo su traducción jurídica y política en la disputa sobre los justos títulos para dominar a los indios, que hicieron fuerte la concepción del sometimiento de los indios en tanto que bárbaros y no en tanto que seres no humanos, es decir, en tanto que hombres sin educación, pero hombres, al fin y al cabo, por lo que la fundamentación de la servidumbre no era de diferencia en esencia, sino temporal y accidental. Esta conclusión se sigue de la observación de los títulos que se discutieron en el contexto de las Leyes de Burgos, que

fueron títulos eminentemente educativos como el título acerca de la comisión de pecados contra la ley natural, el de infidelidad, o el que invocaba la necesidad de predicación y conservación del Evangelio. Francisco de Vitoria, que fue un autor tomado como referencia en relación con el debate sobre los títulos justos e injustos para reducir a los indios a servidumbre, estableció claramente una división entre los títulos legítimos y justos que versan sobre cuestiones naturales y educativas, como la sociabilidad natural de los hombres o el derecho a la comunicación; y los títulos ilegítimos, que son meramente jurídicos o jurisdiccionales, como los del supuesto alcance global del poder del Papa o de la Iglesia (o del poder del Príncipe en tanto que recibía poder delegado de Dios a través del Papa).

Por tanto, como primera conclusión de esta investigación y por lo expuesto en los capítulos dedicados al contexto histórico en el que ésta se fija, cabe deducir que la posterior interpretación de la teoría aristotélica de la esclavitud natural como un proceso pedagógico, temporal y superable, fue una interpretación condicionada por la necesidad de este discurso legitimador para las campañas hacia el Nuevo Mundo que, por contingencia histórica, debía ser otorgado por la Iglesia cristiana, invistiéndola así como un poder transversal en Europa, que arbitraba el buen hacer de las naciones sirviéndose de una legitimidad trascendental otorgada por Dios.

II. La teoría aristotélica de la esclavitud natural y la esclavitud natural en el siglo XVI español: dos modelos distintos de esclavo/siervo

La diferencia entre la concepción del esclavo por naturaleza que Aristóteles expone en la *Política* y la teorización con la que trabajan los autores españoles que se han investigado aquí, reside en la identificación entre el bárbaro y el esclavo o siervo por naturaleza, entendiéndolo los autores españoles que la condición de barbarie es un indicador de la condición de servidumbre o de esclavitud necesariamente y, por tanto, construyendo una concepción de la servidumbre natural como un proceso de educación esencialmente superable, algo que Aristóteles no defendió en sus textos.

El debate que tuvo lugar en Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda representó la culminación de este proceso de interpretación de la naturaleza de los indios a través de los textos de Aristóteles, y permite a esta investigación plantear los criterios según los

cuales se concluye que el modelo de esclavitud natural defendido por los autores españoles fue un modelo pedagógico, alejándose así de la concepción propiamente natural de Aristóteles. El debate entre Las Casas y Sepúlveda estableció dos bandos claramente diferenciados a tenor de la naturaleza del indio en tanto que esclavo: un bando, representado por la lectura de Sepúlveda, que defendía que los indios merecían ser sometidos a servidumbre por causa de su barbarie; y, por otro lado, un bando en el que se defendió que los indios no merecían servidumbre, y que fue representado por Las Casas. En todo caso, lo primero a lo que hay que prestar atención habida cuenta de lo expuesto sobre el parecer de estos dos autores en el capítulo segundo de la primera parte, es que ninguno de estos grupos, ni el representado por Las Casas, ni el representado por Sepúlveda, discutieron en esencia acerca de si la barbarie era identificable con la servidumbre natural (puesto que ambos asumieron esta postura como cierta), sino que el desacuerdo estuvo siempre localizado en si los indios eran sujetos a los que se les podía atribuir una barbarie suficiente como para que fuera legítimo reducirlos a servidumbre, ya fuera temporal o permanente.

Tanto Sepúlveda como Las Casas enfrentaron sus posiciones teóricas en Valladolid dentro de los mismos criterios, esto es: que la condición de barbarie exigía el sometimiento de tales bárbaros a los cristianos, pues solo mediante el aprendizaje de la fe los bárbaros podían superar sus costumbres depravadas. Sepúlveda a este respecto defendió la idea de que los indios eran bárbaros en tanto que no habían sido capaces de trabajar sus propios caracteres morales, y que, por tanto, la depravación adherida a sus delitos y a su conducta viciosa precisaba de un determinado proyecto educativo. El problema con el carácter moral de los indios, a juicio de Sepúlveda, no residía en la corrección esporádica de individuos concretos (algo que no hubiera justificado una campaña general de sometimiento a servidumbre), sino que la cuestión residía en que los indios mantuvieron y promovieron pública y colectivamente un determinado tipo de actos contrarios a la rectitud moral cristiana que representaban un carácter moral comunitario. Por esta razón, Sepúlveda defendió el sometimiento por la fuerza en los casos en los que los bárbaros no atendieran a seguir la palabra de Dios voluntariamente, es decir, el autor defendió que la condición de barbarie, al señalar a una condición moral viciosa o depravada, forzaba la necesidad de educación, una educación que podía recibir resistencia, pero que en cualquier caso debía ser impartida.

Las Casas no difirió en esencia de la postura de Sepúlveda más que cuando ésta tenía que ser aplicada al caso de los indios. Las Casas realizó una clasificación de los bárbaros, presuntamente tomada de los textos de Aristóteles, en la que subyace un criterio de tipo moral, o bien porque se refiere a hombres que no son capaces de educar sus impulsos y viven salvajemente, o bien porque se refiere a hombres sin lenguaje ni capacidad para comunicar ningún tipo de legislación y/u organización social o política, o bien porque se refiere a hombres que no conocen o no pudieron conocer la fe de Cristo. Para Las Casas, el indio correspondía con el tipo de bárbaro que no tuvo nunca contacto con la fe de Cristo, razón por la que su barbarie no es atribuible a su intención, sino a una contingencia que escapa a su alcance. El bárbaro que corresponde, en la clasificación lascasiana, con el siervo por naturaleza es el hombre falto de razón, que se mueve por la pasión y que se muestra incapaz de consolidar por sí solo un hábito moral recto (esto es, que vive asilvestrado). Por tanto, Las Casas y Sepúlveda interpretaron la condición de barbarie de un modo muy parecido, atribuyéndole a tal condición un significado moral concreto que permitía concebir a los hombres bárbaros como siervos por naturaleza, y que presentaba ese proceso de servidumbre como un proyecto de educación moral que, eventualmente, podía conseguir la superación de la barbarie.

Tal como exponen ambos autores, la condición de barbarie estaba esencialmente atravesada por la idolatría como pecado y por toda conducta derivada de ella. Tanto para Las Casas como para Sepúlveda la idolatría y las costumbres bárbaras constituían un problema de desarrollo cultural y educativo en las sociedades indígenas, la gran diferencia residió en que para Sepúlveda estas conductas colocaban a los indios en una situación claramente contraria y hostil a la ley natural, y eso hacía que su corrección y educación fuera algo imperativo para los cristianos. Las Casas tampoco discrepó acerca del deber moral de los cristianos de promover y expandir el evangelio por el Nuevo Mundo, pero se distanció de Sepúlveda al considerar que la educación en relación con los indios solamente sería efectiva si se acompañaba de un acto de la voluntad de los indios, es decir, y en contra de lo que defendió Sepúlveda, Las Casas sostuvo que ningún escenario podía legitimar una dominación por la fuerza, sino que solamente era posible y efectiva una inclusión pacífica y voluntaria de los indios en la fe. Esta visión es capital para entender las diferencias teóricas entre la concepción de Sepúlveda y la de Las Casas en relación con la servidumbre natural y la barbarie de los indios: pues, mientras que para Sepúlveda la violación de la ley natural, por causa de la condición de barbarie, justificaba la

imposición de una educación moral que corrigiera las costumbres de los indios aunque fuera forzando externamente a la voluntad, para Las Casas el uso de la fuerza solamente estaba parcialmente permitido en términos de autodefensa, esto es, cuando los predicadores no tenían garantizada su integridad ni se les permitía predicar pacíficamente. Por tanto, la situación que para Sepúlveda era de pecado contra la ley natural, y que era suficiente para atribuir la condición de servidumbre, para Las Casas o bien no constituía claramente una situación de violación de la ley natural (pues es de derecho natural para los indios que quieran oponerse a los cristianos en tanto que invasores) o bien no era motivo suficiente para hacerles guerra o para someterlos a servidumbre.

Todo este marco ideológico sobre el que se construyó el debate de Valladolid tiene su origen en cómo estos dos autores respondieron a una de las preguntas clave de esta investigación, a saber: si los esclavos por naturaleza eran o no bárbaros, entendiendo la barbarie como el resultado de una limitación moral, y si los indios correspondían con estas dos categorías. Tal como se ha ido diciendo entre lo dicho *supra* y lo expuesto en el segundo capítulo de la primera parte, la lectura que hicieron Las Casas y Sepúlveda de la teoría aristotélica de la esclavitud natural no fue rigurosamente aristotélica cuando se aplicó al caso concreto de los indios⁵³³, ya que estos dos autores atribuyeron al concepto de siervo por naturaleza una posibilidad de superación de tal condición que no está presente en la *Política*.

Como se puede leer en el primer capítulo de la segunda parte de este estudio, la concepción aristotélica de la esclavitud natural consiste en entenderla como algo permanente y adherido a una insuficiencia o un defecto en la capacidad racional del ser humano, es decir, en una desposesión por completo del intelecto. El criterio de torpeza del intelecto con el que trabajaron Las Casas y Sepúlveda no sobreentiende la desposesión total de esa facultad, sino una falta de control esencialmente accidental sobre ella en tanto

⁵³³ Esta puntualización responde a que estos autores plantean la idea de que existen hombres que viven tan salvajemente que merecen la esclavitud. Las Casas, por ejemplo, habla de estos hombres como los esclavos en sentido estricto. De un modo similar a como lo hace Aristóteles, Las Casas (y esta es la percepción general de los autores objeto de esta investigación) defendió que la presencia de estos hombres que viven como animales, con costumbres extremadamente crueles y con una incapacidad total de organizarse humanamente eran extremadamente pocos en número y muy extraños y remotos. Probablemente este fue el motivo por el que estos autores no dedicaron una reflexión profunda a esta categoría, dejándola de lado como una cuestión poco más que anecdótica, de un modo similar a cómo se expuso el argumento a tenor del clima y su influencia en la servidumbre.

que puede ser superada con la tutorización, absolutamente pacífica para Las Casas, y en ocasiones violenta para Sepúlveda.

Para Aristóteles el esclavo por naturaleza es un elemento doméstico, y su naturaleza y constitución se inscribe en la naturaleza de la casa y de la economía doméstica. Por este motivo, el esclavo por naturaleza del que habla Aristóteles, aunque es un ser humano, es esencialmente una posesión y su naturaleza no puede entenderse desligada de la naturaleza de la casa. La naturalidad de la esclavitud para Aristóteles reside precisamente en que el esclavo por naturaleza es, en tanto que esclavo, una posesión del amo, y en tanto que hombre, un hombre necesitado de asistencia intelectual y práctica, y ambas condiciones mantienen una relación de necesidad recíproca. Los autores españoles (y concretamente Las Casas y Sepúlveda), condicionados por la imposibilidad de que pudiera haber hombres natural y permanentemente desiguales, utilizaron el término de “siervo por naturaleza”⁵³⁴ cuando en realidad se encontraban teorizando acerca de una concepción convencional de la esclavitud, a la que se refirieron como “natural” con el ánimo de diferenciar una esclavitud convencional derivada de la guerra, de una esclavitud convencional derivada de la mala educación.

La razón por la que se asume en esta conclusión que la concepción de la servidumbre natural de los autores españoles es en el fondo una nueva forma de esclavitud convencional reside en cuál es el modo de fundamentar su legitimidad y cómo se diferencia ésta de la que se deriva de las guerras. El sentido tradicional de la esclavitud convencional y el sentido que aquí se asume como el propuesto por los autores españoles a través de la formulación de “servidumbre natural” tienen, en esencia, el mismo tipo de fundamento. Mientras que para el estagirita el fundamento mismo de la esclavitud natural es el defecto y desposesión del intelecto, esto es, que el esclavo por naturaleza participa de la naturaleza humana, pero su participación se encuentra necesariamente limitada en su capacidad deliberativa; para los autores españoles el argumento de la torpeza del intelecto es un argumento complementario, puesto que la torpeza del intelecto es accidental (y no una desposesión total de la capacidad deliberativa). A juicio de Aristóteles, los hombres podían ser distintos por naturaleza, y lo que sucedía con el esclavo por naturaleza era, precisamente, que era un hombre defectuoso, lo que lo

⁵³⁴ O, en ocasiones, de “esclavo por naturaleza”.

convertía en inferior y, con base en criterios prácticos (pues la relación amo-esclavo se presenta en la *Política* como una relación asimétrica basada sobre el principio práctico del regir y del ser regido), necesitado de asistencia para garantizar la propia supervivencia. Por el contrario, la condición de servidumbre natural que proponen los autores españoles, aunque apela a la torpeza en el intelecto no la defiende como causa ulterior de la servidumbre, sino que ubica esa causa en el ámbito de las costumbres, lo que se justifica con la discusión acerca del derecho, la jurisdicción y la potestad. Por tanto, Aristóteles supuso y defendió una diferencia natural específica entre los hombres, una diferencia que era claramente inasumible para todos los autores españoles del siglo XVI, que defendieron sin tapujos la radical igualdad y libertad de los hombres. Todos los hombres eran radicalmente libres e iguales, lo que sucedía era que, algunos de estos hombres, y por contingencias históricas, se encontraban en una situación de retraso cultural y educativo.

En suma, Las Casas y Sepúlveda no siguieron en Valladolid una interpretación rigurosa de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, pero probablemente tampoco era su objetivo en aquel momento. El objetivo del debate era el de discernir si los indios debían ser sometidos a servidumbre y, en caso afirmativo, cómo debía justificarse y de qué manera debía llevarse a cabo, por lo que el rigor académico al tiempo de interpretar a Aristóteles era una cuestión secundaria. Se tomó lo expuesto en la *Política* con carácter de argumento de autoridad y para sustentar una parte de la argumentación sobre la situación de los indios, y en ese sentido se reinterpretaron las palabras de Aristóteles en clave cristiana, pero no fue el debate de Valladolid el lugar en el que se tenía que discernir lo que en realidad dijo Aristóteles a este tenor.

Más allá de la Junta de Valladolid, el texto de Aristóteles tuvo un peso e importancia específicos y fundamentales en el contexto de la conquista de las Indias. Tal como se ha expuesto en el segundo capítulo de la segunda parte, la teoría de la esclavitud natural fue una cuestión central en la construcción del discurso legitimador de la servidumbre en las Indias. Así, en la interpretación moderna ofrecida en España durante el siglo XVI de la teoría de la esclavitud natural se utilizó la expresión “servidumbre natural” con una significación plena y esencialmente moral, con el objetivo de presentar la condición en cuestión como un proceso pedagógico temporal y que señalaba a un

defecto perfectamente superable⁵³⁵. Este objetivo es fácilmente visible al leer que la concepción moderna de la esclavitud natural la convierte en una tendencia, y no en una determinación natural y permanente, como sí hizo Aristóteles al defender que el esclavo por naturaleza era el que carecía por completo de la capacidad para deliberar⁵³⁶. Esta concepción en términos morales de la servidumbre natural se sigue de lo expuesto acerca de la interpretación moderna de la teoría aristotélica de la esclavitud natural. Esta interpretación se expone en esta conclusión siguiendo dos bloques bien diferenciados: el primero de ellos es el bloque constituido por los cinco principales comentaristas españoles de la *Política*⁵³⁷; el segundo bloque está representado por el conjunto de autores españoles que trataron de aplicar la teoría de la esclavitud natural a la conquista. En primer lugar, es necesario hacer hincapié en que los dos bloques tienen, en términos académicos, objetivos distintos. El primero de los bloques busca una reinterpretación del texto de la *Política* propiamente, pero sin tener en cuenta la relación entre el texto de la *Política* y los acontecimientos históricos en las Indias. El segundo bloque versa específicamente en cómo compatibilizar la teoría aristotélica de la esclavitud natural con el objetivo político-ideológico de España en las Indias, por lo que no es asumible una intención clara de fidelidad al texto original, sino más bien de abierta adaptación al momento histórico del mismo.

Teniendo este punto de partida en mente, es posible deducir que existen, en relación con el objeto de estudio de esta investigación, dos conclusiones complementarias. Por un lado, Castrovol, Sepúlveda, Osma, Roa y Mesa se refirieron en sus comentarios a la *Política* al esclavo por naturaleza de un modo muy similar a como lo hizo Aristóteles, es decir, como una posesión del amo en el ámbito doméstico que le pertenecía absolutamente. Desde un punto de vista exclusivamente teórico, la lectura de

⁵³⁵ “(...) la condición humana se forma a través de un largo proceso pedagógico-cultural. Según el punto de vista de Sepúlveda y de muchos otros humanistas, el indígena americano no dista mucho del indígena pre-cultural (...) se le considera un ser humano sin haber sido formado en cuanto a sus facultades verdaderamente humanas, un hombre en potencia, cuya condición, al igual que la materia sin forma, remite a un proceso de formación y, más aún, lo reclama (...) Será, por lo tanto, justamente el sometimiento y la entrega total de los indígenas americanos a los españoles lo que los convertirá en seres humanos en el sentido pleno de la palabra.” (Schäfer; 2002: 127-128).

⁵³⁶ Es preciso recordar que la deliberación propia del ser humano libre, es decir, aquella que permite deliberar sobre las cuestiones de la vida práctica, es una tarea imposible para el esclavo por naturaleza, y que siempre debe delegarse en el amo en tanto que causa eficiente de su propia virtud. El esclavo es, en este sentido, un hombre inacabado.

⁵³⁷ Pedro de Castrovol, Pedro Martínez de Osma, Fernando de Roa, Juan Ginés de Sepúlveda y Diego Pérez de Mesa.

los comentaristas de la *Política* siguió en lo general el texto aristotélico, no obstante, estableció un cambio de sentido en la interpretación del concepto de “natural” en la condición de servidumbre natural al tiempo de interpretar dónde se encuentra la causa de esa servidumbre. Aristóteles supuso que la razón por la que los hombres podían ser esclavos residía en la desposesión de la facultad deliberativa, esto es, en la desposesión y descontrol de la capacidad racional. Para los autores españoles de esta investigación, la servidumbre seguía siendo una cuestión relativa a un defecto en la capacidad racional, sin embargo, al trabajar estos autores con una concepción antropológica distinta a la de Aristóteles, este defecto solo cabía entenderlo como temporal, accidental y superable. La razón de este cambio de paradigma antropológico entre la visión aristotélica y la española durante el siglo XVI reside en la influencia de la lectura tomista, tanto de la antropología, como de los propios textos del filósofo.

La servidumbre natural solo podía suponer para los autores españoles un defecto temporal y superable en tanto que no afecta (por ser una dolencia propia del intelecto) a la facultad donde propiamente reside la libertad humana: la voluntad. La existencia de la voluntad como facultad, definida a través de Santo Tomás de Aquino como esencialmente libre⁵³⁸, es lo que establece la distancia específica entre una esclavitud natural permanente y una servidumbre natural que, en realidad, no afecta a la libertad del hombre. En la visión aristotélica, la desposesión de la facultad deliberativa, que es un defecto intelectual, afecta a la vida práctica en tanto que imposibilita la persecución de fines propios en el sentido amplio de la deliberación⁵³⁹, y al no existir una facultad definida como libre esencialmente, no resulta problemático, en estos casos, eliminar la libertad del hombre. En el caso de la lectura tomista de los españoles el conflicto sí provoca una contradicción, puesto que no es compatible la servidumbre en términos permanentes ni absolutos, y la esencial libertad e igualdad de todos los hombres al mismo tiempo. Por tanto, la única solución viable era la de suponer que la servidumbre natural era natural en tanto que señalaba un determinado punto de partida de algunos hombres en términos educativos (es

⁵³⁸ “Santo Tomás vincula el obrar libre con el obrar voluntario, en la medida en que obrar por sí mismo es obrar con voluntad: ‘Es libre lo que es causa de sí mismo [*sui causa*], y por consiguiente, lo libre participa de la razón de lo que es por sí mismo [*per se*]. Ahora bien, la voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar; si decir que uno ejecuta la acción libremente en cuanto la realiza voluntariamente. Por lo tanto es propio del primer agente obrar por la voluntad, por pertenecerle más que a ningún otro obrar por sí mismo [*per se*].” (Peiró & Zorroza; 2014: 443; en referencia a Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c. 72, n. 8 & *Super Romanos*, c. 1, lect. 1).

⁵³⁹ En el sentido de Harvey, referido en el planteamiento del estado de la cuestión en la introducción de este estudio. Ver Harvey; 2001: 49.

decir, era natural en tanto que no era impuesto por el uso de la fuerza). Por este motivo los autores españoles, y más concretamente los comentaristas de la *Política*, introdujeron implícitamente la idea de que la servidumbre natural respondía a una tendencia de algunos seres humanos que se encontraba en relación con la adquisición o no de virtud (concretamente, de virtud en términos cristianos), y no a ser una condición natural adherida apodícticamente a un principio práctico, como se ha propuesto aquí que es la concepción que transmite Aristóteles en su texto.

La segunda de las conclusiones a este respecto consiste no en la interpretación al hilo de los comentarios a la *Política*, sino en relación con el uso de la teoría por parte del resto de autores españoles que trataron de usar esa obra para legitimar o deslegitimar el discurso de la conquista de las Indias. En este caso la conclusión se vuelve evidentemente alejada de la concepción aristotélica del esclavo por naturaleza. Para los autores que aplicaron de un modo u otro la teoría de la esclavitud natural sobre los indios, la piedra angular de esa atribución no residía en su naturaleza en tanto que hombres, sino que consistía en si su conducta era atribuible o no a su conocimiento de la religión cristiana y a la civilización, a través de los pecados de infidelidad y de las costumbres depravadas. En la última sección del segundo capítulo de la segunda parte se expone a este respecto cómo estos autores justificaron la servidumbre de los indios en tanto que bárbaros, es decir, una servidumbre que dependía, en última instancia, de las costumbres (bárbaras) de los indígenas, que eran juzgadas, en una parte notable, como violaciones de la ley natural. De esta justificación se concluye lo que se ha anunciado *supra*: que la formulación de “servidumbre natural” para estos autores respondía a una suerte de servidumbre convencional de origen y desarrollo pacifista (en tanto que pedagógico), pero no con una servidumbre propiamente natural y, por tanto, permanente. La razón ulterior para esto es que la imposición de la servidumbre depende de si aquél que ha de ser reducido merece o no serlo, y de qué tipo es ese mérito.

En definitiva, cuando la única razón para legitimar la servidumbre depende o bien de la imposición bélica o bien de la falta de educación moral, pero en ningún caso se establece sobre una diferencia antropológica entre unos hombres y otros, la servidumbre que resulta solo puede ser convencional, por lo que el modelo de esclavo por naturaleza en este sentido pedagógico resulta ser una especie de esclavo por convención.

Bibliografía

Fuentes primarias

- *Traducciones de las obras de Aristóteles*

ARISTÓTELES, *Política*, trad. Julián Marías & María Araújo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2017.

-- *Política*, trad. Manuela García Valdés, Editorial Gredos SA., Madrid, 1988.

-- *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos SA., Madrid, 2010.

-- *Ética nicomáquea · Ética eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos SA., Madrid, 1985.

-- *Ética nicomáquea*, trad. María Araújo & Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2018.

-- ETHICA NICOMACHEA, trad. & ed. I. Bywater, en: Scriptorvm classicorvm Bibliotheca Oxoniensis, Gran Bretaña: Oxford Classical Texts, 1894.

-- *Magna Moralia*, en: *Metaphysics, Volume II: Books 10-14. Oeconomica. Magna Moralia*, trad. Hugh Tredennick & G. Cyril Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, MA Harvard University Press, 1935.

-- *Retórica*, trad. Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.

-- *Constitución de los Atenienses · Económicos*, trad. Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid, 1984.

-- *Oeconomica*, trad. E.S. Forster, Oxford, Clarendon Press, University of Toronto, 1920.

Recuperado:

<https://archive.org/details/oeconomica01arisuoft/page/n7/mode/2up>

- *Comentarios a la Política y a los Económicos de Aristóteles durante el siglo XVI de autores españoles*

CASTROVOL, P. de, *Commentum super libros Politicorum et Oeconomicorum Aristotelis*, ed. Guillelmus de Brocario, Pamplona, 1496.

FOX Morcillo, S., *Ethices philosophiae compendium: ex Platone, Aristotele aliisque optimis quibusque auctoribus*, ed. Ioannem Oporinum, Basilea, Suiza, 1554.

OSMA, P. M. & ROA, F., *Pedro de Osma y Fernando de Roa: comentario a la Política de Aristóteles*, 2 vols., ed. José Labajos Alonso, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2006.

PÉREZ de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, Ed.: L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela Española de la Paz, Madrid, 1980.

ROA, F., *Dissertissimi Ferdinandi Rhoensis commentariis in Politicorum libros*, in off. Io. de Porras, Salamanta, 1502⁵⁴⁰.

SEPÚLVEDA, J. G., *Aristotelis de republica libri VIII interprete & enarrotore Io. Genesio Sepulveda Corbubensi*, París, 1548.

VICIANA, M., *Comentari a l'econòmica*, ed. Antoni Ferrando, Edicions del Mall, Barcelona, 1982.

▪ Obras de los autores españoles del siglo XVI objeto de esta investigación

ACOSTA, J., *De procuranda indorum salute*, ed.: L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, J. Barrientos y F. Maseda, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984-1987.

CARRANZA, B. de, *¿Por razón de fe puede el César hacer la guerra y retener a los indios del nuevo orbe?*, en: Pereña Vicente, L., *Misión de España en América 1540-1560*, Centro Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco de Vitoria", Madrid, 1956.

⁵⁴⁰ No se ha podido acceder a este texto.

CANO, M., *De dominio indorum*, en: Pereña Vicente, L., *Misión de España en América 1540-1560*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Francisco de Vitoria”, Madrid, 1956.

CASAS, B., *Apología de Fray Bartolomé de Las Casas*, en: Las Casas, B. & Sepúlveda, J.G., *Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas. De Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, ed.: Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.

-- *Fray Bartolomé de Las Casas, disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2007.

-- *Aquí se contienen treynta proposiciones muy jurídicas: en las cuales sumaria y succintamente se tocan muchas cosas pertenecientes al derecho que la yglesia y los principes christianos tienen, o pueden tener sobre los infieles de qualquier especie que sean*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2008.

-- *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. André Saint-Lu, CATEDRA, Madrid, 2017.

-- *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

-- *Entre los remedios que fray Bartolome de las casas refirió en los ayuntamientos que manado hacer su magestad de perlados y letrados y personas grandes en Valladolid el año de mill quinientos y quarenta y dos para reformation de las Indias (...)*, Sevilla, 1552.

Recuperado de:

<https://bibliotecadigital.jcyl.es/dominicos/es/consulta/registro.do?control=CYL20100030493>

COVARRUBIAS, D., *De iustitia belli adversus indos*, en: Pereña Vicente, L., *Misión de España en América 1540-1560*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Francisco de Vitoria”, Madrid, 1956.

-- *In Regulam Peccatum*, ed. Manuel Fraga Iribarne, en: *Textos jurídico-políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

LEÓN, F. L., *Tratado sobre la ley*, ed. & trad. José Barrientos García y Emiliano Fernández Vallina, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, 2005.

MENCHACA, F. V., *Controversiarum Illustrium Libri tres*, vol. 4, trad. y notas: Fidel Rodríguez Alcalde, Talleres tipográficos “Cuesta”, Valladolid, 1934.

MOLINA, L., *Los seis libros de la justicia y el derecho*, trad. Manuel Fraga Iribarne, Biblioteca de Clásicos Jurídicos, Madrid, 1941.

PALACIOS RUBIOS, J. L., *De las Islas del Mar Océanos*, en: “De las Islas del Mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por fray Matías de Paz”, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

PAZ, M., *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, en: “De las Islas del Mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por fray Matías de Paz”, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

PEREÑA, L., *Misión de España en América 1540-1560*, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid. 1954.

SEPÚLVEDA, J.G., *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda*, en: Las Casas, B. & Sepúlveda, J.G., *Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas. De Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, ed.: Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.

-- “*Demócrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*”. Trad. & Ed. de Marcelino Menéndez y Pelayo. *Boletín de la Real Academia de Historia*, tomo 21 (1892), pp. 257-369.

Recuperable en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html#I_0

-- *Diálogo llamado Demócrates*, ed. Francisco Castilla Urbano, Editorial Tecnos, Madrid, 2012.

SUÁREZ, F., *Defensio Fidei III. Principatus politicus o de la soberanía popular*, ed.: E. Elorduy & L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965.

-- *De Charitate*, en: *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, ed. L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1954.

SOTO, D., *De iustitia et iure*, 3 vols., ed. P. Marcelino González Ordóñez & Dr. P. Venancio Diego Carro, Instituto de Estudios Políticos, Sección de Teólogos juristas, Madrid, 1968.

VITORIA, F., *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa Libros SLU, Madrid, 2011.

Bibliografía secundaria:

AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, trad. Lucía Ana Belloro, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010.

AQUINO, T., *Suma de teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

-- *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, EUNSA, Navarra, 2015.

Recuperado: https://archive.org/details/comentario-a-las-sentencias-de-pedro-lombardo-volumen-iii-1-santo-tomas-de-aquino_202108/Comentario%20a%20las%20sentencias%20de%20Pedro%20Lombardo%20Volumen%20II-2%20-%20Santo%20Tomás%20de%20Aquino/mode/1up?view=theater

-- *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, ed. Àngel Luís González, Juan Fernando Sellés, M^a Idoia Zorroza, EUNSA, Navarra, 1999.

Recuperado: https://archive.org/details/cuestiones-disputadas-sobre-la-verdad-santo-tomas-de-aquino-tomo-2_202107/page/n1/mode/2up

ARENAL, Celestino del "La teoría de la servidumbre natural en el pensamiento español de los siglos XVI y XVII", en: *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, Vols. XIX-XX (1975-1976), pp. 67-124.

BACIERO, Carlos. "La ética en la conquista de América: resultados de un simposio", en: *Revista de Filosofía*, 1, 7, 1984, pp. 215.

BEJARANO Almada, M. de Lourdes. "Las Bulas Alejandrinas: Detonantes de la evangelización del Nuevo Mundo", en: *Revista del Colegio de San Luis, Nueva época*, año VI, n° 12, 2016.

BRAVO García, Antonio. "Aristóteles en la España del s. XVI. Antecedentes, alcance y matices de su influencia.", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, (1997), pg. 203-249.

BRUNSTETTER, Daniel R. "Sepúlveda, Las Casas, and the Other: Exploring the Tension between Moral Universalism and Alterity", en: *The Review of Politics*, 72, 2010, pp. 409–435.

BOEIRA, M. P. "Ley natural y Dominium en Domingo de Soto: la fundamentación de los derechos humanos" [en línea], en: *Presentado en Duodécima Jornadas Internacionales de Derecho Natural: Ley Natural y Dignidad Humana*. Universidad Católica Argentina. Facultad de Derecho, Buenos Aires. 2016.

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ley-natural-dominium-soto-.pdf>

CÁRDENAS, L. G., "Endoxa, hypólepsis parádoxos y martyría en la teoría de la esclavitud de Aristóteles", en: *Co-herencia*, Vol. 17, n°32, enero-junio 2020, pp.239-255.

CASAS, B. de Las, *Historia de las Indias*, ed. José Miguel Martínez Torrejón, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2006.

CASTILLA Urbano, Francisco. “Juan Ginés de Sepúlveda: en torno a una idea de civilización”, en: *Revista de indias*, vol. LII, nº 195/196, 1992.

-- “El *Demócrates secundus* de Juan Ginés de Sepúlveda, ¿retórica o ideología?”, en: *PENSAMIENTO*, vol. 66, núm. 247, 2010, pp. 83-107.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “El héroe cidiano en la conquista de San Juan de Puerto Rico según la *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1511-1513)”, en: *Anales de literatura Hispanoamericana*, 34, 2005, pp. 87-108. ISSN: 0212-4547.

COMAS, J., “Fray Bartolomé, la esclavitud y el racismo”, en: *Historiografía y Bibliografías Americanistas*, Enero, 1, 1975, pp. 1-9.

CRANZ, F.E. *A Bibliography of Aristotle Editions 1500-1601*, Valentin Koerner, Baden-Baden, 1984.

MONJE Santillana, J.C., *Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos*, Universidad de Burgos, Burgos, 2009.

DÍAZ Ceballos, Jorge. “Una relectura de *De insulis oceanis* de Juan López de Palacios Rubios”, en: *CAMPO y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano* (Multimedia)/María José Pérez Álvarez, Laureano M. Rubio Pérez (eds.); Francisco Fernández Izquierdo (col.). – León: Fundación Española de Historia Moderna, 2012.

DOBBS, D., “Natural Right and the Problem of Aristotle’s Defense of Slavery”, en: *The Journal of Politics*, vol. 56, n.1, 1994, pp-69-94.

DUSSEL, E., “II. La crisis de las leyes nuevas”, en: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México D.F., 1979.

FERNÁNDEZ Buey, F., “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión”, en: *Boletín americanista*, 1992, nº42, pp. 301-347.

GARCÍA, Añoveros, J. M., “Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios. Causas, evolución y circunstancias”, en: *Revista de Indias*, 2000, vol. LX, nº 218.

GARCÍA Castellón, Manuel. “*De procuranda indorum salute*: Salvación y liberación del indio en José Acosta, S.J.”, en: INTI, nº 39, University of New Orleans.

GARCÍA Mercado, Miguel Ángel. “El problema de la esclavitud en Aristóteles”, en: PENSAMIENTO, vol.64, nº 239, 2008, pp. 151-165. ISSN 0031-4749.

GARCÍA-VALIÑO, Abós, J., *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patristicas y escolástica*, Universidad de Málaga, Málaga, 2010.

GARVER, E., “Aristotle’s Natural Slaves. Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings”, en: *Journal of the History of Philosophy*, 1, 32, 1994.

GÓMEZ Muller, Alfredo. “Sobre la legitimidad de la conquista de América: Las Casas y Sepúlveda”, en: *IDEAS y VALORES*, Agosto 1991, Universidad Nacional de Colombia.

Texto inicialmente publicado en francés en *Les Temps Modernes*, No. 538, mayo de 1991, bajo el título "La question de la légitimité de la conquete de l'Amérique: Las Casas et Sepúlveda".

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. “A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índos e a guerra justa”, en: *Revista USP*, São Paulo, nº 101, Março/Abril/Maio 2014, pp. 223-235.

HANKE, Lewis. *Aristotle and the American indians. A study in race prejudice in the modern world*, Henry Regnery Company, Chicago, (1959).

HARVEY, M., “Deliberation and Natural Slavery”, en: *Social Theory and Practice*, vol.27, n.1, pp 41-64, (2001).

LEAL Granobles, Yuliana. “El problema de la esclavitud en la Política de Aristóteles”, en: *Revista Légein*, nº4, enero-junio 2007, pp. 7-23. ISSN: 1794-5291.

LLINARES, Joan B. “Aristóteles y los indios de América en torno al problema antropológico de la esclavitud” en: *En torno a Aristóteles : Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, coordinadores Ángel Álvarez Gómez, Rafael Martínez Castro. - Santiago de Compostela: Universidad, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1998.

LÓPEZ Forero, A., “Sobre las motivaciones económicas y espirituales de la expansión europea (Siglo XV)”, en: *Historia Crítica*, nº6, 1992.

LOWRY, S. Todd. “La economía de Aristóteles. Justicia en la economía del intercambio y en la economía política”, en: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Washington & Lee University Lexington, Virginia USA, UCA, FCSE, año 5, nº 22 (s.f.).

LOSADA, A., *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su 'epistolario' y nuevos documentos*, CSIC, Instituto Internacional Francisco de Vitoria, Madrid, 1973.

MAESTRE Sánchez, Alfonso. “‘Todas las gentes del mundo son hombres' El gran debate entre Fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, pp. 94-134, 2004. ISSN: 0211-2337.

MARTÍNEZ Castilla, S., “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América”, en: *Pensamiento y Cultura*, vol. 9, n. 1, (2006).

MANERO Salvador, Ana. “La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América”, en: *Revista Electrónica Iberoamericana*, vol. 3, nº2, 2009. ISSN: 1988-0618. <http://www.urjc.es/ceib/>

MAURI, Margarita. “La esclavitud natural. Una revisión de las tesis de Aristóteles. - Natural Slavery. A review of Aristotle's thesis”, en: *Ideas y Valores*, 65(162), pp. 161-187.

MAYHEW, R., “Rulers and Ruled”, en: *VVAA, A Companion to Aristotle*, ed.: G. Anagnostopoulos, Blackwell Publishing, 2009.

MENÉNDEZ Mendez, M., “El trato al indio y las Leyes Nuevas: una aproximación a un debate del siglo XVI”, en: *Tiempo y sociedad*, nº1, 2009, pp. 23-47.

METGET Coroleu, A. *Estudios sobre Juan Ginés de Sepúlveda: sus traducciones latinas de Aristóteles*, PUB, Barcelona, 1993.

MILAGROS del Vas Mingo, M., “Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias”, en: *Quinto Centenario*, 8, Universidad Complutense de Madrid, 1985.

MONTAÑEZ Pico, Daniel. “Pueblos sin religión: la falacia de la controversia de Valladolid”, en: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 18, nº 36. Segundo semestre de 2016, pp. 87-110. ISSN 1575-6823 e-ISSN 2340-2199.

MORA Rodríguez, Luis Adrián. “Ética y alteridad: 'en-cubrimiento' y reconocimiento en la conquista de América”, en: *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLVIII, 125, 2010, pp. 53-63. ISSN: 0034-8252.

MORÁN Beltrán, Lino E. “Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda”, en: *Revista de Filosofía*, nº42, 2002-3, pp. 127-142. ISSN: 0798-1171.

MUNIER, Ch., *El concepto de “dominium” y “proprietat” en los canonistas y moralistas desde el siglo XVI al XIX*, trad.: José Antonio Izuel Vera, en: *Ius Canonicum*, vol. 2 nº4, Universitas Studiorum Navarrensis, 1962, pp. 469-479 (ISSN 0021-325X).

Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4555293>

NEIRA Fernández, Carmena. “Comentario a la Política de Aristóteles”, en: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, vol. 26, nº 93, 2005.

OTS Capdequí, J. M., *El Estado Español en las Indias*, El colegio de México, 1941.

PEIRÓ P, M^a Juliana & ZORROZA, M^a Idoya., “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino”, en: *CAURIENSIA*, Vol. IX, 2014, 435-449.

PELLEGRIN, P., “La théorie aristotélicienne de l’esclavage tendances actuelles de l’interprétation”, en: *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 172, No. 2, ÉTUDES DE PHILOSOPHIE ANCIENNE: Hommage à Pierre-Maxime Schuhl pour son quatre-vingtième anniversaire (Avril-Juin 1982), pp. 345-357.

PELLEGRIN, P., “Natural slavery”, en: Deslauriers, M. & Destrée, P., *The Cambridge Companions to Aristotle’s Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

PEREÑA, L. (1954) *Misión de España en América 1540-1560*, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid.

RODRÍGUEZ Donís, Marcelino. “La naturaleza humana en Aristóteles. Human Nature in Aristotle” en: *Fragmentos de filosofía*, Universidad de Sevilla, nº 9, 2011, pp. 119-146. ISSN: 1132-3329.

RODRÍGUEZ, Teresa & Priani Saisó, Ernesto. “Los comentaristas de Aristóteles en la Nueva España: siglos XVI y XVII. Aspectos teóricos sobre la consideración del humanismo novohispano”, *ACTA MUSEI NATIONALIS PRAGAE*, Series C – Historia Litterarum, vol. 57, no. 3, 2012, pp. 83–87.

RUS Rufino, Salvador. “Estudio preliminar” en: Aristóteles, *Política*, Tecnos, Madrid, (2004).

-- *Comentario a la ‘Política’ de Aristóteles. En la Europa medieval y moderna (siglos XIII al XVII)*. Fundación Ignacio Larramendi, Bibliotecas Virtuales, FHL.

SCHÄFER, Christian. “La Política de Aristóteles y el aristotelismo político de la conquista”, en: *IDEAS y VALORES*, nº119, Bogotá (Colombia), agosto 2002.

SCHMITT, Ch. B., *Aristóteles y el Renacimiento*, trad. Silvia Manzo, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, León, 2004.

SERNA, Arnaiz, Mercedes. “Revisión de la leyenda negra. Sepúlveda-Las Casas”, en: *Cartaphilus. Revista de investigación y Crítica Estética*, 1, 2007, pp.120-127.

SÈVE, R., “Observations sur l’esclavage chez Aristote” en: *Archives de Philosophie du Droit*, 39:381-387, 1994.

SMITH, N.D., “Aristotle Theory of Natural Slavery”, Phoenix, Classical Association of Canada, vol. 37, n 2, pp. 109-122, 1983.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. “Esclavitud, libertad y derecho: discusiones a partir de la Colonia (1550-1630)”, en: *Tópicos*, 19, 2000, pp. 275-296.

-- “Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI. Slavery and comercial Ethics in the XVI century”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 2004, pp. 135-148. ISSN: 0211-2337.

-- “Esclavitud, dominio y libertad humana según Domingo de Soto”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, pp.129-137, 2004.

VELOSO, Cl. W., “Aristote, ses commentateurs et les déficiences délibératives de l’esclavage et de la femme”, en: *Les Études philosophiques*, n°107, 2013/4, 513-534.

Diccionarios y otros recursos:

CAPPELLI, A., *Lexicon abbreviaturarum*, J.J. Weber Leipzig, 1902.

CRANE, G. R., *Perseus Digital Library*.

Herramienta en línea: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>