
SOBRE LA LEGITIMIDAD DE LA CONQUISTA DE AMERICA: LAS CASAS Y SEPULVEDA*

Alfredo Gómez Muller
Instituto Católico de París

Al “descubrir” a América en 1492, la conciencia europea vió surgir un mundo de interrogantes. Las representaciones tradicionales europeas del mundo, de la naturaleza y del hombre fueron conmovidas por la repentina aparición de un vasto continente hasta ese entonces oculto, habitado por hombres desconocidos y poblado por una fauna y una flora extrañas. El “descubrimiento”, no obstante, fue de entrada conquista e invasión. Junto con las preguntas de orden cosmológico y antropológico se presentaron pronto nuevos interrogantes de tipo religioso, jurídico, ético y político. Así, fueron surgiendo diferentes concepciones de la evangelización, enraizadas en tradiciones teológicas y filosóficas muy diversas.

Entre estas diferentes concepciones, las más célebres fueron ciertamente las que representaron el dominico Bartolomé de Las Casas (1474-1566) y el filósofo aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572). Estas dos concepciones, que constituyen aspiraciones de verdad inconciliables, descansan sobre ciertos presupuestos antropológicos y, más precisamente, sobre una determinada interpretación del hombre americano. La interpretación que propone Sepúlveda se arraiga directa y profundamente en la antropología aristotélica, que se articula al rededor de la oposición jerárquica entre griegos y bárbaros. Esta oposición, que es correlativa de otra dualidad característica del aristotelismo -amos y esclavos-, es actualizada en el siglo XVI en la oposición entre españoles e indígenas y, de manera más general, entre europeos y extraeuropeos. Se presenta, en la obra de Sepúlveda, como un verdadero “principio” lógico y natural, confirmado por la “razón natural”. Rompiendo con esta tradición, Las Casas propone un análisis original del ser-barbaro que, partiendo del horizonte de racionalidad u-tópica del cristianismo originario, se abre al reconocimiento del otro como otro. La racionalidad que supone la argumentación de Las Casas indica un cierto des-ensimismamiento de la racionalidad de la tradición cultural europea.

* Texto inicialmente publicado en francés en *Les Temps Modernes*, No. 538, mayo de 1991, bajo el título “La question de la légitimité de la conquête de l’Amérique: Las Casas et Sepúlveda”.

La determinación de los presupuestos antropológicos implícitos en el debate sobre la legitimidad o ilegitimidad de la violencia como medio de evangelización y colonización constituye el primer objetivo de este trabajo. Desde esta perspectiva, estableceremos, inicialmente, los antecedentes históricos inmediatos del debate entre Las Casas y Sepúlveda; examinaremos, en un segundo momento, la representación del otro como bárbaro así como las diversas representaciones del ser-bárbaro presentes en el debate; en la tercera parte esbozaremos, a modo de conclusión, las principales implicaciones ético-religiosas de la posición de Las Casas.

I. Antecedentes históricos

En 1542, Bartolomé de las Casas publica su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; en el mismo año, el monarca Carlos V, dueño del imperio más grande del mundo, reúne en Valladolid una Junta de letrados con el fin de determinar la legitimidad de los medios empleados en la conquista de América. Con la caída de Tenochtitlán (1521), del imperio inca (1532) y del Yucatán maya (1546) termina, cincuenta años después del descubrimiento, lo esencial de la fase de “conquista”; en el período siguiente, España dedica la mayor parte de sus esfuerzos a la institucionalización del nuevo poder. Pero, con el tiempo, el poder central toma conciencia del efecto negativo de la política de exterminación y de reducción a la esclavitud de las poblaciones indígenas, instaurada desde el comienzo del siglo por los primeros conquistadores; esta política podía, en efecto, comprometer el proyecto de construcción del Estado colonial. Los intereses de los conquistadores, dueños del poder local, no se conciliaban necesariamente con los intereses del poder central. Ambos intereses se oponían, en particular, en torno de una cuestión esencial: la política relativa a las poblaciones indígenas. 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 de rendimiento; por esta razón, los conquistadores se inclinaban por regla general hacia una ideología y un proyecto político de tipo esclavista.

Por otra parte, el Estado español era un Estado católico, al cual el papa Alejandro VI había confiado expresamente en 1493 la misión de evangelizar a las poblaciones indígenas. La narración de las atrocidades perpetradas por los primeros conquistadores comenzaba a divulgarse en toda Europa; antes de la *Brevísima relación* de Las Casas, su compañero dominico Antonio Montesinos había ya denunciado en 1511, en sus célebres sermones, la

incompatibilidad de los métodos “espontáneos” de colonización con la doctrina y el espíritu cristiano.

En 1512, el grito de Montesinos contribuyó al establecimiento de las Leyes de Burgos, que tendían a reglamentar las operaciones de conquista; en 1542, Carlos V tomó en consideración el mandato de la Junta de Valladolid para la promulgación de las célebres *Leyes Nuevas*, que prohibían en particular la práctica de la esclavitud por medio del sistema de *encomienda*, que Las Casas califica de “invención satánica”¹.

La reacción de los conquistadores-encomenderos no se hizo esperar. Algunos de ellos se levantaron contra el poder central y llegaron a declararse libres de la tutela de la metrópoli². La eficacia de esta respuesta violenta era, no obstante, limitada. Al mismo tiempo, y de manera aún más decisiva, el “partido” encomendero debía intentar demostrar lo absurdo de las Leyes Nuevas, por medio de una argumentación coherente fundada sobre el saber filosófico, teológico y jurídico de la época. Se trataba de justificar tanto el empleo de la violencia como medio de evangelización como la reducción a la esclavitud de las poblaciones indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, filósofo, teólogo, cronista del Rey y amigo del conquistador de México, Hernán Cortés, redacta entonces un pequeño *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (De justis belli causis apud Indos)*, conocido también bajo el título *Democrates secundus* (hacia 1547). La fuerte reacción política e ideológica del partido encomendero incitó al rey a abrogar ciertas disposiciones de las Leyes Nuevas, lo que lamenta Las Casas³.

Las Casas, que se encontraba realizando en esa época una experiencia original de evangelización en la diócesis de Chiapas, de la que era obispo desde 1544, decide entonces adelantar públicamente una polémica contra las tesis de Sepúlveda. El debate no debía tratar explícitamente de la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de la conquista; la cuestión planteada se refería esencialmente a la legitimidad de los métodos de evangelización y de colonización. Sin embargo, desde el punto de vista de Las Casas, el cuestionamiento de la legitimidad de los métodos de evangelización y coloni-

1. *Apología. Obras completas* (bilingüe latín-español), t. 9, p. 51. Alianza Editorial, Madrid 1988.- Por medio del sistema de encomienda, se asignaba una población indígena a un conquistador, que disponía absolutamente de la fuerza de trabajo de los indígenas; a cambio, se suponía que el conquistador debía “civilizar”, proteger y evangelizar a los indígenas que le eran sometidos.

2. En el Perú, por ejemplo, Blasco Núñez Vela, representante del rey, fue muerto por los encomenderos encabezados por Gonzalo Pizarro.

3. *Apología*, p. 53.

zación implicaba, de manera indirecta, el cuestionamiento de la legitimidad de la misma conquista.

Las Casas obtuvo inicialmente el apoyo de las universidades de Salamanca y Alcalá, dos de los principales centros intelectuales de la España del siglo XVI, que condenaron en 1548 las tesis del muy influyente Sepúlveda; así, fue prohibida la publicación del *Democrates secundus*. Sepúlveda apeló al rey, quien decide finalmente convocar a ambos adversarios a debatir ante una nueva Junta de letrados. Esta Junta, que debía expedir un mandato definitivo, estaba compuesta por algunos de los más prestigiosos intelectuales de la época (Domingo de Soto, Melchor Cano). El debate tuvo lugar en Valladolid en 1550-1551. Las Casas presentó su monumental *Apología*; al cabo del debate, se mantuvo la prohibición de publicar las tesis de Sepúlveda.

2.Representación del otro y modo de evangelización

2.1 La perspectiva de Sepúlveda

Sepúlveda invoca cuatro causas que determinan la justicia de la guerra contra los indígenas de América: 1) Inferioridad natural de los indígenas; 2) Deber de extirpar los cultos satánicos y, en particular, la práctica de sacrificios humanos; 3) Deber de salvar a las futuras víctimas de estos sacrificios; 4) Deber de propagar el Evangelio. Las causas primera y la tercera pertenecen al derecho “natural” y se fundan sobre una razón común de orden antropológico. La segunda y la cuarta son de orden religioso y basan su legitimidad en la palabra divina. La justificación religiosa de la guerra reposa sobre el carácter complementario de las dos causas o tesis que son invocadas: se supone que la propagación del Evangelio requiere la extirpación de las religiones indígenas, consideradas satánicas, así como la destrucción de toda posibilidad de resistencia de parte de los “perversos idólatras”. La tesis afirma implícitamente que los indígenas no abandonarán sus creencias voluntariamente. De igual modo, las dos tesis de orden antropológico se aclaran recíprocamente: es necesario salvar a los indígenas de sí mismos, por que no son plenamente dueños de sí mismos; la tercera tesis se desprende de la primera, la primera determina la tercera. La justificación “antropológica” de la guerra contra los indígenas descansa esencialmente sobre la primera tesis, que establece como una verdad universal y necesaria, esto es, como una verdad “científica”, rigurosamente racional, la afirmación de la inferioridad natural de los indígenas. Esta tesis, no obstante, requiere ella misma una justificación: según las reglas que determinan el ser de la verdad, dentro de la

tradición aristotélico-tomista, toda proposición que pretenda ser demostrativa debe reposar sobre un primer principio, que puede resultar ya sea de un razonamiento previo o de una intuición intelectual, la cual no puede ser objeto de ninguna demostración. La exposición detallada de la tesis de la inferioridad natural de los indígenas revela la naturaleza de este primer principio:

“Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás...”⁴

La tesis de la inferioridad natural remite explícitamente a dos tipos de principios primeros o a dos fuentes de autoridad (ἀρχή): la autoridad divina y la autoridad de la razón. En la tradición escolástica, la autoridad de la razón tiene nombre propio: Aristóteles. Es pues a partir de Aristóteles que Sepúlveda va a intentar justificar racionalmente su primera tesis fundamental. El texto que acabamos de citar contiene en efecto tres “principios” característicos del aristotelismo:

1. Principio de oposición dicotómica y de jerarquización de lo real, en los niveles físicos (bestias/hombres), antropológico (esclavo/hombre libre, bárbaro/griego, niño/adulto, mujer/hombre), ontológico (sensible/inteligible), “metafísico” (materia/forma) y ético-teológico (lo imperfecto/lo perfecto, la dependencia/la autonomía, ἀυτάρχεια)⁵;

2. Principio de la esclavitud natural. A diferencia de ciertos filósofos que la tradición denomina “sofistas” (Antifonte, Hippias, Licofronte, Alcidas), Aristóteles sostiene que la esclavitud no se basa en una convención humana, sino en una ley de la naturaleza. Los hombres naturalmente esclavos son los no-griegos, los bárbaros⁶;

4. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, (ed. bilingüe latín-español), F.C.E., México, 1986, p. 153.

5. Aristóteles, *Política*, I, 3, 1253b 5-13; I, 6, 1255a 30-35; *Física*, I, 9, 192a 2-24; *Metafísica*, A, 10, 1075 a 1923.

6. *Política*, I, 5, 1254a 14-b 18; I, 6, 1255a 30-35.- Hemos analizado el discurso aristotélico sobre la esclavitud en nuestro libro *Chemins d'Aristote*, ediciones Le Félin, París, 1991, pp. 97-158.

3. Principio de complementaridad entre lo inferior y lo superior, lo imperfecto y lo perfecto. Siendo naturalmente incapaz de gobernarse a sí mismo, el esclavo necesita del amo. De este modo, la relación amo-esclavo aparece como un modelo de armonía natural⁷.

En la perspectiva de Sepúlveda, la “principalidad” de estos tres principios se impone como una evidencia. Armado de esta evidencia, no duda en presentarlos como principios de la razón en general, es decir, como principios “naturales”. Como tales, no pueden oponerse a la armonía de la creación; por consiguiente, debe ser la misma autoridad divina, el principio supremo del ser, del conocer y del actuar humano, la que prescribe observar la ley y el orden naturales. En otros terminos, los principios aristotélicos se convierten, desde la perspectiva de Sepúlveda, en principios divinos, sostenidos por la sabiduría del Creador mismo. De esta manera, el principio “antropológico”, basado en la razón y el orden “natural”, y el principio “religioso”, fundado sobre la autoridad divina, se confunden y forman en realidad un solo principio. En otros términos, la autoridad divina simplemente confirma la antropología de Aristóteles.

Buscando aplicar estos principios a la realidad americana, Sepúlveda enumera desordenadamente los caracteres que, según él, indican la “inferioridad natural” de los indígenas: no poseen ninguna ciencia, no conocen la escritura, no erigen monumentos que den testimonio de su historia, no tienen leyes escritas (sólo tienen instituciones no-escritas y costumbres bárbaras), practican el canibalismo, los sacrificios humanos y la idolatría, son incontinentes y libidinosos, desconocen la propiedad privada, son tímidos y cobardes en la guerra; si construyen casas, practican un cierto tipo de comercio y tienen algún modo racional de vivir, es sólo “para probar que no son osos, ni moños, y que no carecen totalmente de razón”⁸. De manera general, la razón esencial de la inferioridad de estos “hombrecillos” (*homunculos*) que merecen apenas “el nombre de seres humanos”⁹ reside en el hecho que viven, hablan, construyen, se organizan, creen, aman y hacen la guerra de otro modo que los europeos. El ser naturalmente inferior es el otro.

Las cuatro “causas” que invoca Sepúlveda para justificar la guerra contra los indígenas reposan, en última instancia, sobre esta causa fundamental: la alteridad. La ley divina y natural, la ley universal, no es otra que la ley del Occidente cristiano: los bárbaros que “violán la naturaleza” deben ser

7. *Política*, I, 2, 1252a 30.

8. *Tratado sobre las justas causas...*, pp. 105 sq., 133-135.

9. *Ibid.*, 105, 111, 133.

sometidos por ley natural a la dominación de los españoles¹⁰. La determinación de lo humano no es otra cosa que la determinación del hombre occidental, erigido paradigma absoluto de humanidad. Desde tal perspectiva, la evangelización será necesariamente una empresa violenta que requerirá, como condición previa, la destrucción de la identidad del otro.

Sepúlveda es consciente de la incompatibilidad que reina entre la tesis aristotélica de la inferioridad natural de los no-griegos (no-europeos, según la aplicación que hace Sepúlveda) y el principio universalista cristiano de igual dignidad humana, que describe sin embargo como un simple principio de “derecho natural” (todos los hombres son libres de nacimiento). Sepúlveda apela entonces a otro principio aristotélico, según el cual “un mayor bien y un menor mal son preferibles a un menor bien y un mayor mal”¹¹; sobre esta base, sostiene que, en determinadas circunstancias, la naturaleza misma debe escoger entre dos leyes naturales, a fin de realizar el mejor bien. Y como la experiencia enseña que en la guerra siempre hay vencidos, que revelan por ello mismo alguna inferioridad, es necesario que su vida sea preservada por medio de la institución esclavista, pudiéndose así alcanzar un fin superior, la conservación de la especie humana¹².

2.2 La perspectiva de Las Casas

La interpretación del otro como “bárbaro”, es decir, como infra-humano próximo de la in-humanidad, constituye el núcleo central de la estrategia argumentativa de Sepúlveda. La argumentación de Las Casas estará pues dirigida, desde un comienzo, contra esta afirmación central; a través de ella, Las Casas va a intentar establecer la esencial ambigüedad de este término, con el fin de mostrar, a partir de un análisis que pretende basarse en el mismo Aristóteles, la ilegitimidad de la identificación del indígena americano y del bárbaro.

¿Qué es un bárbaro? Las Casas debe extraer del aristotelismo los elementos de su refutación de Sepúlveda. Artificio polémico, probablemente; método de rigor en la tradición escolástica, ciertamente. A partir de su lectura

10. *Tratado de las justas causas...*, 135-145.

11. *Primeros Analíticos*, I, 68 a 35.

12. *Tratado sobre las justas causas...*, pp. 163 y 189.- Aristóteles, *Política*, I, 6, 1255 a 15.- Es conocida la crítica que hace Montesquieu a esta tesis: “*Es falso que sea permitido matar en la guerra, salvo en caso de necesidad; no obstante, cuando un hombre ha reducido a otro a la condición de esclavo, no se puede decir que se hallaba en la necesidad de matarlo, puesto que no lo hizo*”. *De l'esprit des lois*, XV. 5.

-poco fiel- de Aristóteles, Las Casas establece cuatro definiciones del ser-bárbaro:

1) Es bárbaro todo hombre cruel e inhumano que, apartándose de la recta razón, se convierte en el más salvaje de los animales; en este primer sentido, las fronteras de la barbarie no corresponden necesariamente a las fronteras nacionales; en todas las naciones pueden haber bárbaros. Las Casas invoca aquí dos textos de Aristóteles que, a decir verdad, no permiten establecer la presencia de esta primera definición en la obra de Aristóteles. El primero, sacado de *La Política*, dice que “el hombre es la mas impía y la más salvaje de las criaturas cuando está desprovisto de virtud”¹³. Este texto no se refiere a la “barbarie”, término que designa de manera muy precisa, en la cultura griega, a los “otros”, los no-griegos; la oposición virtud/no-virtud no es *a priori* correlativa de la oposición griego/no-griego. Existe una virtud del ser inferior (niño, mujer, esclavo, no-griego), que está determinada por el bien (riqueza, placer, utilidad) que puede proporcionar al ser superior; el buen esclavo, esto es, el buen bárbaro, es aquel que permanece sujeto a su amo y que produce para él “los bienes indispensables para la existencia”¹⁴. El esclavo es “una especie de propiedad animada”, un “instrumento destinado a la acción”, una cosa¹⁵; existe no obstante una virtud del instrumento, una virtud de la cosa, que se manifiesta en la plena realización de su instrumentalidad o de su ser-cosa específico. Este texto de *La Política* tampoco afirma, *a fortiori*, la transnacionalidad del ser-bárbaro.

El segundo texto proviene de la *Etica a Nicómano*. Refiriéndose a la bestialidad (θηριότης), Aristóteles afirma que “se encuentra principalmente entre los bárbaros, pero a veces aparece también como resultado de la enfermedad o la deformidad; también designamos con este término infamante a los hombres que superan a los otros en el vicio”¹⁶. Paradójicamente, este texto afirma prácticamente lo contrario de la tesis que Las Casas pretende atribuir a Aristóteles; hubiera podido ser ciertamente de mayor utilidad a Sepúlveda. Se observa que el texto, al admitir la identificación de lo bestial y de lo cruel, establece una cierta correlación entre la barbarie como vicio y la barbarie como modo de ser del no-griego; entre los griegos, la bestialidad dependería de una patología excepcional. Para poder mantener su referencia a Aristóteles, Las Casas debe modificar ligeramente el texto y agregar la

13. *Política*, I, 2, 1253 a 35.- Las Casas, *Apología*, p. 83.

14. *Política*, I, 3, 1263 b 15, 4, 1253 b 37; 5, 1254 b 25; III, 4, 1277 a 33.

15. *Ibid.*, I, 4, 1253 b 32; 1254 a 8; 13, 1260 a 12.

16. *Etica a Nicómaco*, VII, 1, 1145 a 30.

palabra “bárbaro”: “damos este infamante calificativo de bestiales y bárbaros a los que, por razón de vicio, sobrepasan toda norma ordinaria”¹⁷.

Si Las Casas no consigue verdaderamente fundar sobre Aristóteles esta primera definición del ser-bárbaro, es porque presupone ciertos elementos que son incompatibles con la antropología aristotélica. En efecto, la tesis de la “transnacionalidad” de la barbarie-crueldad supone, negativamente, una cierta comunidad de esencia entre las diferentes naciones; griegos y no-griegos, europeos y no-europeos comparten igualmente la posibilidad de pervertir lo humano. Los no-europeos no tienen el triste monopolio de esta barbarie, como pretende Sepúlveda al oponer la prudencia, templanza, inteligencia y magnanimidad de los españoles a la incontinencia, ferocidad e inhumanidad de los indígenas¹⁸, instaurando así entre unos y otros una asimetría radical. La tesis de Las Casas restablece la igualdad de condición entre indígenas y españoles. Más aún, si existiese alguna asimetría desde el punto de vista de la barbarie-crueldad, afectaría más bien a los españoles, quienes, “*por las obras cruelesísimas que llevaron a cabo contra aquellos pueblos, han superado a todos los demás bárbaros*”¹⁹.

2) Es bárbaro aquel que habla otro idioma y, más particularmente, aquel que no posee ningún sistema de escritura. Según Las Casas, “*es clarísimo que estos no son los bárbaros de los que habla el Filósofo en el primer libro de La Política, cuando dice que los bárbaros son siervos por naturaleza*”²⁰. No obstante, esta aclaración no parece ser finalmente tal, puesto que el mismo Las Casas considera necesario demostrarla remitiendo a *La Política*. En el libro III, Aristóteles concede en efecto una cierta legalidad a las monarquías bárbaras, las cuales se asemejan a las tiranías pero al mismo tiempo difieren de ellas por el hecho de ser conformes a las leyes y costumbres del país, dado que “*por su carácter, los bárbaros son naturalmente más propensos a la servidumbre que los helenos, y los asiáticos que los europeos; estos pueblos soportan los regímenes despóticos sin levantar ninguna queja*”²¹. De nuevo, el texto que escoge Las Casas no parece muy apropiado: en vez de invalidarla, corrobora la tesis tradicional según la cual los no-griegos y, por ende, los que hablan otro idioma distinto del griego son “*más naturalmente*” propensos a la servidumbre. En diversas partes de *La Política* en donde Aristóteles pretende demostrar por medio de la “inducción” la causa primera de la

17. *Apología*, p. 85: bestiales et barbaros.- Subrayado nuestro.

18. *Tratado sobre las justas causas...*, pp. 101, 105 sq.

19. *Apología*, p. 85.

20. *Ibid.*, p. 87.

21. *Política*, III, 14, 1285 a 16.

inferioridad de los bárbaros, y la correlativa superioridad de los griegos, se detectan las líneas generales de esta tipología de las “razas”. Partiendo de las reflexiones médicas de Hipócrates²². Aristóteles intenta explicar la natural libertad de los griegos y la natural esclavitud de los bárbaros basándose en determinaciones de orden geográfico y climático: las naciones situadas en las regiones frías, y más particularmente las naciones del norte de Europa, son valientes pero carecen de habilidad técnica, lo cual les garantiza una cierta libertad pero les imposibilita ejercer la supremacía sobre sus vecinos; las naciones asiáticas son inteligentes y de espíritu creador, pero carecen totalmente de valor, quedando así condenadas a una existencia de esclavos; sólo los griegos, que ocupan una posición geográfica intermedia entre el Asia y las regiones frías del norte de Europa poseen a la vez la inteligencia y el valor, lo cual los hace naturalmente libres y les da el poder de dominar el mundo entero²³.

El discurso esclavista de Aristóteles implica la inferioridad del hombre cuya lengua materna no es el griego. Desde su perspectiva, la barbarie por carencia lingüística es una barbarie esencial. Las Casas sostiene la tesis contraria: la “carencia” lingüística es un modo “accidental” de barbarie, que no indica ninguna inferioridad natural. En tanto que carencia de *mi* lengua, interpreta sin duda negativamente el hablar-otro del otro, pero esta negatividad, que no implica ninguna desvalorización del otro (se puede hablar bárbaro y ser sabio, valiente, prudente, civilizado), es reconocida implícitamente como una modalidad esencial de la alteridad²⁴.

3. Es bárbaro el hombre ajeno a la razón (*a ratione alieni*) que, por ello mismo, vive como un animal, aislado, nómada, sin leyes, gobierno, moral ni tradición. Estos bárbaros andan errantes en los bosques y las montañas, “*contentándose con sus mujeres sólo como lo hacen los animales tanto domésticos como salvajes*”²⁵. Una aparente ambigüedad cubre la interpretación del ser de estos bárbaros. Por un lado, Las Casas los define como hombres *análogos* a los animales: el hecho de carecer de “*costumbres propias de seres humanos y de todas aquellas cosas que todos los hombres aceptan habitualmente*”, los acerca de la animalidad, sin dejar por ello de ser humanos; se contentan con sus mujeres como lo hacen los animales, llevan una vida

22. “*De los aires, de las aguas, de los lugares*”, en *Obras completas* (trad. francesa Littré), París, 1840.

23. *Política*, VII, 7, 1327 b 23-33. Todavía en el siglo XIX diversos pensadores, en Europa y América, afirmaban esta “teoría” geográfico-genética-política. Ver por ejemplo, en Colombia, el *Ensayo sobre las revoluciones políticas* (1861) de José María Samper.

24. *Apología*, p. 87.

25. *Ibid.*, p. 89.

semejante a la de los “brutos animales”, viven como fieras y aves de rapiña²⁶: estos hombres paradójicos, que encarnan un modo de humanidad totalmente otro, al margen del modo de humanidad que Las Casas postula como universal, subvierten las fronteras establecidas entre la humanidad y la animalidad. Pero, por otra parte, al describir a estos bárbaros como seres desprovistos de razón, esto es, desprovistos de la cualidad que representa dentro de la tradición ontoteológica clásica el atributo esencial de lo humano, Las Casas parece pronunciarse por la inhumanidad de este tercer tipo de bárbaros. Parece pues identificarse, en este punto, con Aristóteles, quien define al esclavo por naturaleza, al bárbaro, como un ser *totalmente desprovisto de la parte deliberante* del alma racional, con lo cual queda incapacitado para ejercer el poder de decidir racionalmente (προαιρεσις) y, por consiguiente, de participar en la *fronesis* y la verdadera felicidad²⁷. Y, en efecto, Las Casas asimila este tercer tipo de bárbaros a aquellos bárbaros que, en el discurso de Aristóteles y de Sepúlveda, aparecen como seres humanos ontológicamente inferiores, ontológicamente situados en las fronteras de la humanidad o pura y simplemente por fuera de la humanidad: el Filósofo “*los llama siervos*” (servos) *por naturaleza, porque carecen de gobierno natural y de instituciones políticas, ya que entre ellos no existe ningún orden*”²⁸.

No obstante, este acuerdo entre Las Casas y Aristóteles es sólo aparente; podría explicarse, probablemente, como un artificio polémico. En efecto, una diferencia fundamental separa sus respectivas interpretaciones del bárbaro del tercer tipo o bárbaro absoluto. Esta diferencia concierne a la *existencia* misma de este tipo de bárbaros: para Aristóteles, la existencia de estos bárbaros “*en sentido propio y estricto*” (Las Casas) es un *hecho* “natural”, determinable en el tiempo y en el espacio; el bárbaro es el no-griego. Las Casas, por el contrario, deja esta cuestión en una cierta ambigüedad: no sitúa a estos bárbaros de manera precisa en el tiempo y el espacio. La única indicación geográfica que establece es extremadamente vaga y remite a la “teoría de los climas” de Hipócrates: estos seres ambiguos habitan en las regiones áridas. La indicación temporal es aún más reveladora de la posición de Las Casas: remite a un país mítico, situado en un pasado imaginario: “*los habitantes de aquel país que fue llamado Barbaria*” fueron “*tal vez*” bárbaros en sentido “*absoluto y estricto*”²⁹. Solo “tal vez” porque, de hecho, no sabemos nada de ese país. En realidad, este tercer tipo de bárbaros son extremadamente raros y, por su misma barbarie, carecen de país en sentido

26. *Ibid.*, p. 91.

27. *Política*, I, 13, 1260 a 12; III, 9, 1280 a 33.

28. *Apología*, p. 91

29. *Ibid.*, p. 89.

propio. En efecto, el ser de estos bárbaros, fronterizo entre lo humano y lo animal, no es otra cosa que una aberración de la naturaleza y, según el mismo Aristóteles, “*la naturaleza realiza siempre, entre todas las cosas posibles, aquello que es mejor*”³⁰: sería pues paradójico, desde el punto de vista de la simple “razón natural”, afirmar la existencia de naciones enteras en donde la aberración sería la regla. En el mismo sentido, el argumento teológico de la bondad divina y de la excelencia de la creación contradice la tesis de Sepúlveda³¹. Al caracterizar a los indígenas de América a partir de las tesis esclavistas de Aristóteles, Sepúlveda se descubre como “*enemigo de la naturaleza*” y comete una irreverencia hacia Dios³².

4. Es bárbaro, finalmente, todo hombre que no conoce a Cristo. Se trata aquí, como en las dos primeras acepciones, de una barbarie *secundum quid*, que no autoriza ningún tipo de dominación según el esquema amo/esclavo. Se trata de la no-verdad como barbarie, a la cual está expuesto todo hombre, independientemente de su virtud o de su filosofía, o todo pueblo, independientemente de la sabiduría de sus instituciones. Desde este punto de vista, los indígenas no son menos bárbaros que los antiguos griegos o romanos, esos pueblos que “*querían aparecer más civilizados que las otras naciones*” al mismo tiempo que legitimaban prácticas basadas en el vicio, la superstición y el crimen³³.

La crítica de las cuatro modalidades anteriores del ser-bárbaro revela, desde la perspectiva de Las Casas, la ilegitimidad de la identificación del indígena americano y del bárbaro-esclavo-natural de la tradición aristotélica. La argumentación de Las Casas reposa sobre un postulado primordial: la comunidad de esencia entre indígenas y europeos. En el primer nivel de significación del ser-bárbaro, esta comunidad de esencia se expresa, negativamente, en la igual participación del indígena y del europeo en la posibilidad de per-vertir la esencia de lo humano; en el segundo nivel, en la determinación del carácter contingente de las lenguas nacionales y en el hecho de no otorgar una primacía axiológica a las lenguas europeas. En el tercer nivel, la esencial igualdad entre indígenas y europeos se expresa en el reconocimiento de la existencia de instituciones sociales y políticas, de un saber técnico y científico

30. *Ibid.*, p. 91- Las Casas se apoya, de manera más o menos pertinente, sobre los siguientes textos de Aristóteles: *Política*, I, 2, 1253 a 3; *Ética a Nicomaco*, VII, 1; *Del cielo*, II, 5; *Retórica*, I, 10; *De la juventud y de la vejez*, I.

31. “*Conviene a la divina providencia y bondad que la naturaleza siempre y en la mayor parte de los casos produzca las cosas mejores y perfectas y rara vez y excepcionalmente las imperfectas y pésimas*”. *Apología*, p. 93.

32. *Ibid.*

33. *Apología*, p. 123.

y de prácticas morales y religiosas entre los indígenas de América, que, por esta razón, no pueden ser asimilados a los “bárbaros” en el sentido aristotélico. En el cuarto nivel, la igualdad se expresa a través de una concepción de la evangelización basada no en la violencia sino en el testimonio y el reconocimiento del otro.

Una dificultad se presenta, sin embargo, en estos dos últimos niveles. Si los indígenas son en efecto plenamente hombres, provistos entonces del mismo derecho a pretender la verdad que los europeos, ¿cómo justificar la conquista y la colonización? ¿Cómo justificar el proyecto mismo de evangelización?

3. El Evangelio a través del reconocimiento del otro

El objeto esencial del debate entre Las Casas y Sepúlveda es la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de la violencia como modo de relación actual con las poblaciones autóctonas. Supone el reconocimiento, como un hecho histórico, de esa violencia original que fue la conquista. Las Casas, como Sepúlveda, hace protesta de su fidelidad al rey y a los intereses de España. No cuestiona jamás, al menos explícitamente, la presencia europea en el nuevo continente. Como cristiano, no puede tampoco cuestionar la legitimidad de la evangelización. El debate no se refiere al *hecho* mismo de la conquista, sino a las *modalidades* de la colonización y de la evangelización.

Desde la perspectiva de Sepúlveda, la legitimidad de la violencia como modo de colonización y de evangelización se desprende de la legitimidad originaria de la conquista, que se funda en última instancia sobre la ideología panhelénica de Aristóteles y, de manera más inmediata, sobre la ideología de cristiandad. En el contexto de la ideología de la cristiandad, todavía ampliamente dominante en las sociedades europeas del siglo XVI, la separación primordial se expresaba en la oposición entre fieles e infieles. Para los antiguos griegos, los bárbaros, por su mismo ser-bárbaro, no podían gobernar legítimamente a los griegos³⁴; para la cristiandad “*los infieles, por su misma infidelidad, merecen perder su autoridad sobre los fieles que han sido hechos hijos de Dios*”³⁵. Sepúlveda busca precisamente apoyarse sobre esta tradición ideológica para intentar mostrar la legitimidad de la guerra contra los indígenas: una nación ignorante tanto del “*derecho natural*” como de la “*verdadera religión*” y que se niega a someterse a este derecho y a esta religión, puede ser destruida “*con pleno derecho*” por los cristianos³⁶. De esta

34. Aristóteles, *Política*, I, 6, 1255 a 30-37.

35. Santo Tomás, *Suma teológica*, Q. 57, a 4; Q. 58, a 7.

36. *Tratado sobre las justas causas...*, p. 125.

manera, la colonización y la evangelización constituyen el simple desarrollo de un proyecto único de conquista, cuyo sentido parece ya estar decidido de entrada y de manera irrevocable. La violencia es en sí legítima, dado que su propósito es, según los términos del discurso aristotélico de Sepúlveda, la reducción de quienes deben ser por naturaleza reducidos, la humanización de quienes no son plenamente hombres.

Para Las Casas, por el contrario, el *sentido* de este hecho histórico que es la conquista permanece, en realidad, radicalmente indeterminado. Es un sentido que se juega precisamente en el presente, es decir, en la manera de determinar y realizar la colonización y, en particular, la evangelización de los indígenas. En la visión de Las Casas, que fue también la de toda una parte de España, el *sentido* de la conquista no estaba primordialmente determinado por la economía y la política del imperio, sino por el proyecto de evangelización. Y no se trataba de una simple “justificación ideológica” de intereses puramente económicos y geo-estratégicos, sino de una determinación esencial y, al menos hasta cierto punto, autónoma de la acción. Desde esta autonomía del proyecto de evangelización, Las Casas va a llegar incluso a cuestionar la legitimidad de la conquista; así por ejemplo, reconoce el derecho que tienen los indígenas de resistir al invasor: *“todo pueblo, por muy bárbaro que sea, puede defenderse de los ataques de otro pueblo más civilizado que pretenda subyugarlo o privarle de su libertad; es más, lícitamente puede castigar con la muerte a tales personas más civilizadas como salvajes y crueles agresores contra la ley natural. Tal guerra es más justa que aquella que, bajo pretexto de superior cultura, se le hace”*³⁷. Así, la crítica de la evangelización por la violencia implica, indirectamente, pero de manera suficientemente transparente, la crítica de la conquista misma. En efecto, si el sentido esencial de la presencia de los europeos en el nuevo continente es la evangelización, sólo serán legítimas las modalidades de esta presencia que son compatibles con el proyecto de evangelización, esto es, con el Evangelio; no obstante, la conquista es por definición una empresa violenta; en consecuencia, el proyecto de conquista es incompatible con el proyecto de evangelización. Este silogismo, que el prudente Las Casas se cuida bien de expresar en esta forma, constituye el núcleo de su posición.

Queda la cuestión, central, de la legitimidad misma de la evangelización. Para Las Casas, como para Sepúlveda y para la inmensa mayoría de los

37. *Apología*, p. 113-. “Más aún, me atrevería a afirmar que mover guerra contra los príncipes indios, de inmediato, podía no ser justo -más bien, sería injusto- si, por miedo a perder sus bienes, ellos se oponen a recibir a los predicadores que van acompañados de hombres feroces y bárbaros... [puesto que, por derecho natural] todo príncipe debe velar por la seguridad de su reino”. *Ibid.*, p. 337. Cf. también 107, 181, 341, 461.

Europeos de aquella época, el Evangelio constituye el horizonte infranqueable de inteligibilidad de la realidad humana. Sin embargo, un abismo separa sus respectivas maneras de concebir esta legitimidad. En la perspectiva de Sepúlveda, el contenido universal de la palabra evangélica se afirma abstractamente, por fuera de una *relación* efectiva con el otro en la cual se dice la palabra. En términos kierkegaardianos, el contenido de la palabra se separa del *cómo* de la palabra y, por esto mismo se transforma en una verdad puramente “objetiva”, es decir, en no-verdad³⁸. Esta pretensión de verdad puede expresarse de la siguiente manera: “debeis abandonar vuestras creencias y adoptar las mías, *porque* afirmo, desde mi propia tradición, que sólo las mías son verdaderas -o bien, dicho de otro modo, porque os demuestro, por medio de tres argumentos lógicos, la verdad de mis creencias-”. La verdad se concibe aquí como un objeto plenamente disponible, que puede circular de mano en mano sin solicitar para nada el compromiso de las subjetividades en la relación. Pero tal compromiso supone el reconocimiento, impensable desde los presupuestos ideológico-antropológicos de Sepúlveda, del otro como sujeto libre y autónomo.

Para Las Casas, al contrario, el contenido universal de la palabra evangélica *se dice* en la relación con el otro. “*Me atrevo a decir y no me arrepiento de afirmarlo abiertamente que, si los predicadores anuncian a algún pueblo el evangelio acompañados del estrépito de las armas, por ese mismo hecho, se hacen indignos de que se tenga fe en sus palabras. Pues ¿qué tiene que ver el evangelio con las bombardas? (...). En verdad, los que dieran fe a tales predicadores serían muy vanos y necios, más bien que prudentes; y los que no hicieran caso a sus palabras, en cierto modo podrían excusarse ante Dios*”³⁹. No se puede separar el contenido de la palabra evangélica del *cómo* de la palabra, esto es, de la relación concreta con el otro en la cual se dice la palabra. Esto significa que la legitimidad de la evangelización no puede ser determinada por fuera de la relación efectiva con el otro o, dicho de otro modo, que el reconocimiento del otro constituye a la vez la condición y el medio de una evangelización en conformidad con el Evangelio. Podría decirse, en términos kierkegaardianos, que el “*cómo*” es el contenido mismo⁴⁰.

La primera palabra de la evangelización según Las Casas es el reconocimiento del otro, inclusive y sobre todo en su resistencia. Es la palabra que dice:

38. *Post-scriptum definitivo y no-científico a las Migajas filosóficas*, en *Obras completas* (trad. francesa P.H. Tisseau y E.M. Jacquet-Tisseau), Ed. Orante, París 1973, pp. 177 ss.

39. Apología, p. 339.

40. *Post-scriptum...*, p. 189.

“no debéis aceptarme *porque* tengo la verdad, sino *porque* estoy con vosotros y vosotros estáis conmigo y constituimos un *nosotros*, un espacio de universalidad concreta, intersubjetiva; sólo desde ese espacio se me confiere la posibilidad de pronunciar una palabra con pretensión de verdad universal”. Palabra de verdad que se expresa en la relación con el otro, y que no es una verdad-cosa, pura y simplemente disponible. Palabra de verdad como recreación de la verdad.