



NATURALEZA Y CULTURA EN LA DETERMINACIÓN DEL DERECHO. SEPÚLVEDA Y LAS CASAS ANTE EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA DE LA GUERRA

Rafael Alvira y Alfredo Cruz Prados

La famosa Junta de Valladolid, de 1550-51, en la que Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda enfrentaron sus ideas, fue una de las muchas reuniones de juristas y teólogos que, desde 1504, fueron convocadas, habitualmente por los reyes de España, con el fin de examinar la justicia de la conquista y civilización de América. De estas grandes reuniones fue emanando una legislación cada vez más protectora de los derechos de los indios y más exigente en cuanto a las condiciones para el uso de la fuerza. En la legislación española sobre las Indias se observa un continuo progreso –aunque no exento de momentos de vacilación– hacia el abandono de las conquistas armadas y el establecimiento de un sistema pacífico de expansión, que alcanzará su meta en las famosas Ordenanzas de 1573. Este progreso no fue empujado e inspirado sólo por aquellas grandes convocatorias, sino también por el sinfín de obras, conferencias y discursos –teológicos, filosóficos y jurídicos– en los que la intelectualidad española de entonces examinó, con una formidable libertad de pensamiento, la legitimidad y la ética de la acción de España en el Nuevo Mundo. Este colectivo esfuerzo, teórico y práctico, por someter la propia empresa nacional a las exigencias del derecho y

la moral –lo que ha venido a llamarse "el gran Requisitorio"–, es quizá el rasgo más peculiar y distintivo de España como nación colonizadora.

Dentro de esa serie de juntas y de ese esfuerzo revisionista, se sitúa la convocada en Valladolid, por el Emperador, en 1550, y que representa el centro de la controversia entre Las Casas y Sepúlveda. Los antecedentes del debate y del enfrentamiento entre ambos se encuentran en lo acontecido con sus obras anteriores. Las Casas batalló infatigablemente y logró que se prohibiera la publicación del *Democrates Alter* de Sepúlveda, que defendía la licitud de la guerra contra los indios; y Sepúlveda denunció diversas tesis contenidas en los *Avisos y reglas para los confesores* de Las Casas, que sostenía que todas las conquistas y posesiones hechas en América eran nulas; a consecuencia de lo cual se ordenó el secuestro de dicha obra.

Sin embargo, el objeto de la convocatoria no fue el examen de ninguna de esas dos obras, sino –como refiere Domingo de Soto en su resumen de aquella discusión– tratar en general la cuestión de cómo se podía predicar la fe en aquellas tierras y de qué modo podían quedar sujetas aquellas gentes a la autoridad del Rey, "sin lesión de su real conciencia, conforme a la bula de Alejandro"¹. No obstante –y el mismo Soto lo señala– ambos oradores se centraron en la cuestión particular de la licitud de la guerra contra los indios. Esta focalización no era algo casual, y más adelante nos daremos mejor cuenta de ello. La licitud de la guerra era una cuestión crucial, tanto para la vigencia real de los derechos que España pudiera tener para su expansión por el Nuevo Mundo, como para la legitimidad de muchas de las propiedades conseguidas en aquellas tierras, cuyo origen y título sólo podía ser una guerra justa.

1. *Aquí se contiene una disputa o controversia...*, en *Obras de Bartolomé de Las Casas*, vol. V, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 110, Ediciones Atlas, Madrid 1958, p. 295.



Sepúlveda defendía la conveniencia del sometimiento previo de los indios de cara a su civilización y evangelización, y encontraba justa la guerra en virtud de cuatro razones fundamentales: los pecados de los indios contra la ley natural (idolatría y sacrificios humanos), la Bula papal, la defensa de los inocentes entre los indios, y la doctrina de la servidumbre natural. Las Casas, por el contrario, negaba no sólo la conveniencia de ese sometimiento, sino también la justicia de la guerra y la validez de esas razones.

Las dos primeras razones corresponden a un derecho de raíz religiosa o teocrática; las otras dos, a un derecho de raíz natural. Toda la polémica oscilará entre argumentos de una y otra índole. Ello era lógico. No había derechos positivos que justificaran el dominio sobre aquellas tierras, por lo que tal justificación sólo podía encontrarse en un derecho fundado en lo que no era obra humana: la religión o la naturaleza. Por esta razón, ambos contendientes estuvieron de acuerdo en que el tema de discusión constituía una cuestión teológica y que la Junta convocada debía estar formada básicamente por teólogos².

Pero a pesar de este acuerdo metodológico, sus posturas eran radicalmente opuestas. La razón de esta oposición –y el sentido de ella– se encuentra en la diferencia de personalidad, punto de vista y contexto, que existía entre uno y otro.

Sepúlveda era un sacerdote secular, de espíritu netamente renacentista y formado en Italia. El contexto en el que debemos entender su postura sobre la guerra indiana es el compuesto por sus obras anteriores: *Cohortatio ad Carolum V* (1529), *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus que inscribitur Democrates* (1535), y *De appetenda gloria dialogus que inscribitur Gonsalus* (1541). Estas obras encierran una crítica a la mentalidad pacifista, que veía el cristianismo

2. Angel LOSADA, "Introducción" a: Juan Ginés de Sepúlveda: *Demócrates Segundo*, C.S.I.C., Madrid 1984, p. XX.

como incompatible con los quehaceres bélicos, y que estaba inspirada por la doctrina de Lutero, a la cual ya se había opuesto Sepúlveda en su obra *De Fato et libero arbitrio*. Frente a esta mentalidad, Sepúlveda defendía la compatibilidad entre las exigencias evangélicas y las exigencias políticas, entre las virtudes cristianas y las virtudes guerreras, entre el anhelo de Gloria eterna y el noble afán de gloria y fama temporales³. Así, cuando se le presentó la cuestión de la guerra contra los indios, este problema representó para él un caso al que aplicar la doctrina que ya había desarrollado y defendido previamente. Sepúlveda contemplaba el problema concreto —el tratamiento de los indios— desde la teoría general, desde la batalla doctrinal que estaba librando y viviendo de modo inmediato.

La perspectiva de Las Casas era justamente la contraria. Las Casas era primordialmente un hombre de acción, antiguo encomendero arrepentido y convertido en fraile misionero, que se revolvía escandalizado contra las injusticias que contemplaba. En él, lo inmediato es el problema concreto y práctico en el que vive inmerso. La teoría es posterior: es una necesaria elaboración doctrinal, inspirada y ordenada a los requisitos despertados por la experiencia de repulsa de aquellas injusticias. Su pensamiento se convierte así en un pensamiento estratégico, que cambia según las necesidades del momento, y que se orienta principalmente a desbaratar los argumentos esgrimidos por su enemigo en cada fase de la polémica. Esto resta coherencia y unidad a su doctrina, que resulta por eso difícil de sintetizar. Para Las Casas, la suerte de los indios es un problema vivo y candente, que no puede tratar de una manera exquisitamente académica. Por eso, no sólo contraargumenta, sino que —como empleando todos sus recursos— explota en agrias invectivas contra la doctrina de Sepúlveda,

3. *Demócrates Segundo*, ed. cit., p. 32.



tildándola de "venenosa ponzoña", "doctrina escandalosa y mortífera", "nociva e impeditiva del Evangelio"...⁴.

Para Sepúlveda, el modo adecuado de considerar y abordar la cuestión es ir desde el esclarecimiento de la teoría general hasta el caso particular y práctico. Las Casas, sin embargo, está recorriendo –quizá inconscientemente– el camino inverso, accediendo y considerando la teoría desde el problema práctico. Cada uno partía de lo que le era inmediato, para llegar a lo remoto. Sepúlveda reflexionaba desde Europa; Las Casas, desde América.

Sepúlveda no era insensible a las crueldades e injusticias que se pudieran estar cometiendo con los indios. Desmiente las falsas acusaciones que en este sentido le habían hecho sus detractores⁵, y condena severamente, una y otra vez, esos abusos, alertando también a la Corona de su responsabilidad de evitarlos⁶. Pero, por una parte, duda mucho que sean tantas como dice Las Casas –lo cual también negaban otros muchos, como Fr. Toribio de Benavente, "Motolinía"– y, por otra y fundamentalmente, subraya que de lo que se trata es de clarificar la naturaleza de esa guerra, de si es justa en sí o no, lo cual no radica en los errores prácticos que puedan comentar en ella los individuos particulares⁷. Lo primero es, pues, determinar la justicia en sí de esa guerra, que es el contenido de la tesis que él defiende; después vendrá el problema práctico de realizarla del mejor modo posible y adecuado a las circunstancias: problema para el que habrá que disponer las medidas oportunas, pero que sólo puede ser rectamente enjuiciado a la luz de la concepción general. Por esta razón, después de exponer fríamente lo que en teoría correspondería hacer con

4. *Aquí se contiene...*, ed. cit., pp. 338 y 345.

5. Ginés de Sepúlveda: *Proposiciones temerarias...*, cit. en J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: *El Estado, la Guerra y la Paz. El pensamiento político español en el Renacimiento 1516-1559*, Ediciones Akal, Madrid 1988, p. 171.

6. *Demócrates Segundo*, pp. 29, 123, 124.

7. *Idem*, p. 29.

los indios según la estricta justicia, alaba y recomienda que los reyes cristianos, teniendo en cuenta las circunstancias y el fin de esa guerra, actúen en la práctica según la clemencia y la piedad, buscando la salvación de aquellas gentes y no su castigo⁸. El modo de acción, puramente pacífico y evangélico, propuesto por Las Casas, representaba un ideal que, como tal, podía ser deseado por todos. El problema estaba en su posible viabilidad práctica, y había sobradas razones para dudar de ella. Y como siempre, era el choque entre el ideal puro y las posibilidades reales, lo que hacía posible y necesaria la reflexión jurídica, pues toda forma de conducta que se alejara del ideal podría constituir o una concesión legítima o una injusticia, y esta disyuntiva sólo podía decidirse a la luz de la teoría. Esta era la intención y el interés de Sepúlveda: clarificar qué decía la teoría acerca de la posible justicia de la guerra contra los indios. En cuanto a la práctica, él mismo reconoce que podría haber razones y circunstancias que hicieran más conveniente otro medio de velar por los indios que el dominarles⁹; pero había que empezar por aclarar si la guerra y el dominio que de ella se derivaba eran en sí justos o no, al margen de que su aplicación práctica resultara lo más conveniente y deseable o no.

Las Casas, por el contrario, subordinaba la teoría a la práctica. Para él, el único interés –ardientemente vivido– era acabar, radical y definitivamente, con todo maltrato de los indios. Para ello, si es necesario, exagera los hechos, oculta los defectos de los indios, trastoca las citas de las autoridades¹⁰, o las interpreta de un modo más que personal¹¹. Lo que para Sepúlveda

8. *Idem*, pp. 43, 63, 118, 123.

9. *Idem*, p. 79.

10. Cfr. Anthony PAGDEN: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid 1988, p. 178, nota.

11. Véase, por ejemplo, la valoración que hace del voto de Jéfté, citando a San Agustín pero no a Santo Tomás y a Vitoria, que lo censuran (*Aquí se contiene...*, p. 337); el resumen tergiversado que hace del pensamiento de



pertenecía al ámbito de lo prudencial, para él pertenece al de lo justo o injusto en sí. Sepúlveda, como tantos otros, podía defender la justicia de las instituciones, censurando, a la vez, sus fallos y abusos. Las Casas identifica unas y otros, entendiendo los errores prácticos como consecuencias necesarias y naturales de las instituciones, y condenando así éstas en su totalidad. Esta censura tan rigurosa y global fue criticada por muchos otros religiosos y misioneros, también de su misma orden, que denunciaron las malas prácticas sin reclamar la abolición de las instituciones. Esta actitud se encuentra presente, por ejemplo, en las conclusiones del III Concilio Mexicano (1585), y se puede decir que constituyó la opinión más general¹².

Para acabar definitivamente con toda violencia contra los indios, Las Casas necesitaba demostrar que, por un motivo o por otro, toda guerra contra ellos resultaba injusta. Por eso se esfuerza en anular toda razón que, aun limitando el uso de la guerra, pudiera abrir la posibilidad de que en algún caso fuera justa. En este sentido, es ilustrativo que Las Casas, que por muchas razones tenía que conocer las ideas de Vitoria, omita por completo citarlas, pues la doctrina vitoriana de los justos títulos abría esa posibilidad. Esta misma intención de eliminar toda posibilidad de que la guerra sea justa, es el sentido que tiene la corrección que Las Casas hace en la 12ª Réplica de lo dicho por él mismo en la 19ª Proposición de sus *Treinta Proposiciones muy jurídicas*¹³.

Sepúlveda (*idem*, p. 347); o la interpretación que hace de la frase evangélica "digno es el obrero de su salario" (*Tratado de las Doce Dudas*, principio V, cit. en V. CARRO: *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla 1966, p. 69, nota).

12. Cfr. Jaime GONZÁLEZ: "La Junta de Valladolid convocada por el Emperador", en D. RAMOS (y otros): *La Ética en la Conquista de América*, Corpus Hispanorum de Pace, XXV, C.S.I.C., Madrid 1984, p. 205; y Vidal ABRIL-CASTELLÓ: "La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica", en *idem*, p. 269, nota 101.

13. *Aquí se contiene...*, p. 342.

Por lo general, Las Casas procede reconociendo, inicialmente, al Papa y a los Reyes, unos derechos y unos poderes sobre las Indias tan amplios, que resultarían excesivos para Vitoria; pero, después, pone tales requisitos para la justicia de la guerra, que se convierte en imposible hacer valer legítimamente esos derechos. Afirma así unos derechos que quedan vacíos de contenido y eficacia real¹⁴. En el Sumario del debate, el mismo Soto se considera obligado a introducir una matización a lo dicho por Las Casas, advirtiendo que el que los indios quieran oír la predicación no es requisito para que se posea y se pueda defender el derecho a predicarles¹⁵.

La actitud de Las Casas se revela con especial claridad cuando afirma que los que escriben como Sepúlveda pecan gravísimamente, pues estorban el arrepentimiento de los que cometieron agravios¹⁶. Y más aún cuando, después de haber criticado la doctrina de su oponente con múltiples argumentos, acaba diciendo que aun en el caso hipotético de que tuviera razón, debería callar, por el escándalo que produce y el incentivo que ofrece a los que son propensos a la violencia¹⁷. Lo necesario, primordial y urgente no es, pues, para Las Casas, la concepción de la doctrina general, sino frenar los abusos concretos, incluso a costa, si hiciera falta, de la profesión de dicha doctrina. Para él, la situación en América es tan dramática y generalizada, que la especulación fría y académica sobre el tema le parece una irresponsabilidad, frívola y escandalosa. Por encima de la exactitud de la teoría, lo que le preocupa es el efecto moral —el valor de pretexto y excusa— que aquélla puede tener en los espíritus mal intencionados. Esto mismo es lo que parece llevarle a silenciar la rudeza y crueldad de muchos aspectos de la vida de los indios, y a

14. Cfr. *Aquí se contiene*..., pp. 302 y 342.

15. *Idem*, p. 305.

16. *Idem*, p. 343.

17. *Idem*, p. 344.



idealizar su imagen, para no dar el más mínimo motivo para una actitud severa sobre ellos¹⁸.

Podríamos decir que, en esta controversia, cada uno de los dos protagonistas aporta uno de los elementos necesarios, cuya suma constituiría la respuesta adecuada al problema, tomado en toda su amplitud. Si en lo teórico, Sepúlveda se muestra más sólido y coherente; en lo práctico, Las Casas manifiesta una mayor sensibilidad y un superior conocimiento de las debilidades humanas y de sus peligros. Cada uno se muestra superior en su propio campo: en la reflexión teórica, el académico; en la predicación moral, el misionero. Como en tantas otras disputas, la solución acabada parece ser la síntesis de las dos posturas enfrentadas. Pero ninguno de los dos fue capaz de realizarla, y quizá la propia dinámica de la polémica les llevó a extremar su antagonismo más allá de lo necesario. Aunque, en este punto, hay que reconocer que, si bien Sepúlveda matizó su postura y dulcificó su imagen del indio –por ejemplo, en la última versión del *Demócrates Segundo* y en su *Crónica Indiana*¹⁹–, Las Casas, por el contrario, radicalizó aún más la suya, perdiendo así a muchos de sus seguidores²⁰. En cambio, esta actitud de síntesis que falta en los protagonistas, es la que aparece presente en las actuaciones de las instancias oficiales. El reconocimiento, por una parte, de las razones teóricas para la justicia de la empresa americana, junto con el establecimiento, por otra, de fuertes restricciones prácticas en consideración a los graves peligros que podían presentarse, es la postura que parece inspirar tanto la negativa de las universidades a la publicación del *Demócrates Segundo*²¹, como la

18. *Idem*, p. 345.

19. Cfr. *Demócrates Segundo*, p. 33, nota.

20. Cfr. Vidal ABRIL-CASTELLÓ, op. cit., p. 269, nota.

21. Cfr. Angel LOSADA, op. cit., p. XVI.

convocatoria y la supuesta opinión final de la Junta²², y, en general, la misma legislación sobre las Indias²³.

En su lucha contra Sepúlveda, Las Casas actúa unas veces negando las tesis de aquél; pero con mayor frecuencia, no se enfrenta directamente contra su doctrina en conjunto –parece aceptarla en cierto modo–, sino que centra su esfuerzo en anular su posible aplicación al caso americano, ya sea mediante una peculiar reinterpretación de la misma, o mediante el testimonio de los hechos. Esta estrategia –y su falta, muchas veces, de iniciativa y originalidad en la polémica²⁴– hace que, en cuanto a los principios, haya entre los dos mayor cercanía de la que parece por el fragor de la controversia. Así, por ejemplo, frente a las cuatro razones propuestas por Sepúlveda para justificar la guerra contra los indios, Las Casas no presenta un rechazo radical y global. Respecto de los pecados contra la ley natural (sacrificios humanos e idolatría), lo que hace es poner en duda que los sacrificios humanos sean contrarios a la ley natural²⁵, y reconocer que erradicar la idolatría sería lícito si no implicara escándalo, graves peligros y daños²⁶. Acepta con Sepúlveda la Bula pontificia como fuente del señorío sobre las Indias, con la diferencia de que tal señorío sólo se podría ejercer después de la conversión de aquellas gentes. Acepta igualmente como razón justificante del sometimiento de los indios, la defensa de los inocentes; pero mientras que para Sepúlveda, esa defensa es una obligación que corresponde a todos los príncipes, por derecho natural y de gentes, para Las Casas, corresponde sólo a la Iglesia,

22. Cfr. Pedro BORGES: *Quién era Bartolomé de Las Casas*, Rialp, Madrid 1990, p. 223 y ss.; y Jaime González, op. cit., p. 201.

23. La legislación indiana presta más atención y cuidado a los derechos de los indios que a los derechos de los españoles en Indias. En la Recopilación de las Leyes de Indias aparece toda una sección dedicada al "buen tratamiento de los indios".

24. Cfr. V. CARRO, op. cit., p. 133.

25. *Aquí se contiene...*, pp. 306, 307 y 334.

26. *Idem*, p. 328.



por derecho divino²⁷. Y a esto añade que, si tal defensa sólo se puede llevar a cabo con la guerra, mejor es "disimularla", pues se siguen peores males que la muerte de unos pocos inocentes para ser sacrificados o comidos²⁸. Finalmente, respecto de la esclavitud natural, aunque alguna vez la rechaza en conjunto, se dedica con mayor esfuerzo y frecuencia a demostrar que los indios cumplen sobradamente las condiciones de la vida buena y humana establecidas por Aristóteles, y a distinguir diversos tipos de bárbaros, de los que sólo a uno –el que vive *more ferarum*– se le podría aplicar dicha doctrina, pero que, obviamente, no es el tipo al que corresponden los indios de América²⁹.

Lo que explica esta cercanía de fondo, y es razón de muchas de las ambigüedades de ambos polemistas, es que ninguno de ellos adoptó definitivamente una óptica netamente iusnaturalista para enfocar el problema, como lo hizo Vitoria. Desde esa óptica, Vitoria había rechazado audazmente la Bula papal como título legítimo del dominio español sobre las Indias. En cambio, Sepúlveda y Las Casas seguían aceptándola y librando la batalla de su interpretación. Esta falta de una perspectiva adecuada al problema abordado –como era la adoptada por Vitoria–, les llevó a caer en no pocas ambigüedades y a tener que intentar difíciles equilibrios entre lo procedente de la naturaleza y lo procedente de la fe. Sepúlveda, respecto de la guerra en general, la jerarquía entre civilización y barbarie, y otras cuestiones, defendía la autonomía y vigencia de lo natural frente a lo religioso. Pero respecto de los derechos de los indios, se deslizaba hacia planteamientos teocráticos: lo que hacía a los indios merecedores de la pérdida de sus bienes y del castigo de la guerra, eran sus crímenes contra la ley natural, considerados éstos no sólo como injusticias contra los hombres, sino, principalmente, como

27. *Idem*, p. 302.

28. *Ibid.*

29. *Aquí se contiene...*, p. 307.

pecados contra Dios³⁰. Por su parte, Las Casas, respecto de los derechos de los indios, adoptaba una postura iusnaturalista, defendiendo la autonomía y vigencia de lo natural; pero con relación a la acción de los españoles en América, utilizaba un planteamiento más bien agustinista y curialista, como veremos seguidamente. Los dos cambiaban de tipo de argumentación para ganar lo que el otro enfoque les podía hacer perder. Lo que ocurría es que cada uno ganaba o perdía, con un determinado enfoque, en terrenos diferentes: en la libertad de los indios o en la libertad de los españoles.

En el caso de Sepúlveda, esta falta de unidad en las ideas puede explicarse por su formación italiana y su espíritu renacentista. Al haberse formado en Italia, es muy probable que desconociera la filosofía de la escolástica salmantina y su esfuerzo renovador del derecho natural y de gentes; y como profundo renacentista, se manifiesta en él el deficiente equilibrio entre lo cristiano y lo pagano, lo sobrenatural y lo natural, propio del Renacimiento.

En Las Casas, el asunto es más llamativo. Por ser dominico, haber residido en San Gregorio de Valladolid y haber tratado a discípulos de Vitoria, tenía que conocer el pensamiento de éste. Sin embargo –como ya apuntamos–, elude la doctrina de Vitoria, basada en el concepto de sociedad humana universal y en el derecho de gentes; y ello pudo deberse a su afán de eliminar todas las vías de posible justificación –por restrictiva que fuera– de la guerra contra los indios. Curiosamente, y muy al contrario que Vitoria, Las Casas concentra todos los derechos y responsabilidades en la Iglesia. Contra las causas de guerra justa defendidas por Sepúlveda, el dominico presenta seis casos en los que *la Iglesia* podría hacer la guerra a los indios. El último de ellos, la defensa de los inocentes, podría justificar la guerra, pero no porque aquello constituya una obligación de ley natural para

30. *Democrates Segundo*, pp. 60 y 88.



todos los hombres, sino porque los inocentes están encomendados a *la Iglesia* por ley divina³¹. Si fuera una obligación de derecho natural, podría llevarse a cabo sin necesidad de un mandato del Papa –como ocurría en Vitoria–, pero si era una responsabilidad exclusiva de la Iglesia, era necesario ese mandato.

Las Casas convierte así la autoridad del Papa en la única fuente de derechos sobre América para los españoles, negando cualquier otra vía, de derecho natural o de gentes, como eran los títulos legítimos sostenidos por Vitoria. Pero con este aparente teocratismo, lo que hacía en verdad era encadenar las posibilidades de acción de los cristianos sobre los indios. En primer lugar, anulaba todo derecho que pudiera nacer inmediatamente –por ser simplemente humano– en los hombres y gobernantes y que, por lo tanto, resultaba difícil de controlar para Las Casas. Y, en segundo lugar, al hacer de la autorización del Papa la única razón de los derechos españoles sobre América, lo que conseguía era subordinar por completo esos derechos a la única finalidad que podía corresponder al Papa: la evangelización. Si la evangelización era el único motivo por el que había sido concedida la Bula, ésta sólo podía dar derecho a aquello que se ordenara al cumplimiento de tal finalidad. Después, había que demostrar que la guerra no era un procedimiento adecuado y beneficioso para la conversión de los indios –lo cual, obviamente, no era muy difícil–, y concluir así que toda guerra contra ellos era ilícita. Mientras que de los títulos legítimos de Vitoria –y del derecho de gentes en general– se derivaban no sólo derechos sino también deberes, y tanto para los españoles como para los indios; de la Bula pontificia, interpretada según Las Casas, sólo se derivaban deberes, y únicamente para los cristianos. Por no haber más fuente de derechos que la autoridad del Papa, los Reyes de Castilla tenían respecto de América, sólo lo que esa autoridad tenía y podía darles. Si los poderes que el Papa podía tener sobre

31. *Aquí se contiene...*, p. 302.

lo temporal eran poderes sólo sobre los cristianos y en la medida en que lo exigieran los fines espirituales, lo mismo ocurría para los Reyes respecto de los indios; sólo tendrían poderes temporales sobre ellos cuando éstos hubieran sido convertidos, y en la medida en que lo exigiera la conservación de la fe. Mientras tanto, los Reyes, al igual que el Papa, no poseían otro derecho que el de predicar, y todo debía subordinarse, y sacrificarse al cumplimiento de la evangelización, incluso "si fuere necesario perder por ello la vida", pues tal misión constituía para un príncipe cristiano un precepto divino y, además, en este caso, un mandato del Papa³².

Como vemos, los Reyes no sólo poseían los mismos poderes y derechos que el Papa –y sólo esos–, sino que, además, los poseían como los posee el Papa: fundados por completo y ordenados íntegramente a los fines espirituales. Las Casas convertía los deberes y exigencias de la Iglesia, en deberes y exigencias del Estado³³, hacía de los españoles y sus Reyes puros misioneros, y eliminaba los legítimos fines y derechos que, por vía natural, corresponden al orden político. En sus *Principia quaedam...*, advertía claramente que al fin espiritual se han de ordenar todos los poderes, y que el cuidado de ese fin corresponde exclusivamente al Papa³⁴. Su afán por defender los derechos naturales de los indios y la evangelización pacífica, le llevaba a caer, respecto de los cristianos, en categorías agustinistas y curialistas. Todas estas características de la doctrina de Las Casas ponen de manifiesto la gran distancia que existe entre sus ideas y las de Vitoria, y el error que supone, por tanto, situar al primero –como

32. *Tratado de las Doce Dudas*, Principio V, cit. en V. Carro, op. cit., p. 9, nota.

33. Usamos este término según su sentido general, de organización de la sociedad política, conscientes de que en su acepción estricta constituye un anacronismo al aplicarlo al siglo XVI.

34. Cit. en V. CARRO, op. cit., p. 45.



muchos estudiosos hacen— dentro de la misma corriente de pensamiento y escuela presidida por el segundo.

Desde la perspectiva de Las Casas, la cuestión abordada era un problema simple, meramente religioso, que afectaba a un solo sujeto: el indio, y que tenía una solución contundente: radical e ideal. Para Sepúlveda, en cambio, el problema era múltiple y complejo: religioso, político y antropológico a la vez, afectaba a sujetos distintos: indios y españoles, y su solución tenía que ser plural, equilibrada y prudente: una solución que implicaba necesariamente asumir ciertos riesgos.

A los ojos de Las Casas, América planteaba una sola empresa: la evangelización; y esta tarea debía ser emprendida con un espíritu puramente evangélico, con la disposición heroica del misionero, dispuesto, si es preciso, a morir por la predicación de la Palabra de Dios³⁵. Frente a este idealismo espiritualista, Sepúlveda presentaba el realismo prudente del pensador político. En una empresa llevada a cabo por hombres —aunque fuera evangelizadora—, no había que contar sólo con medios extraordinarios, sino apoyarse en la recta razón y en la prudencia humana, pues lo contrario era tentar a Dios³⁶.

Las Casas era un espíritu idealista e, indudablemente, generoso, pero lleno de rigor y falta de prudencia de gobierno³⁷; su alma se nutría, más que de ideas, de ideales. Un espíritu así no podía aceptar como legítima una solución que no fuera la aplicación directa e íntegra de lo óptimo. Por el contrario, un espíritu menos "celeste" y más "terreno", como el de Sepúlveda, podía aceptar que lo justo en este mundo tuviera imperfecciones,

35. *Aquí se contiene...*, p. 346 y 347.

36. *DemócratesSegundo*, p. 68.

37. Sus fracasos en el campo de lo práctico, así lo atestiguan. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA: "Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, I (1992), p. 282.

y reconocía que al orden político no le corresponde exigir ni perseguir lo más perfecto.

Además, para Sepúlveda, la tarea que implicaba la aparición del Nuevo Mundo, era múltiple: evangelizadora, pero también civilizadora. Constituía una empresa articulada en tres fases: pacificación, humanización y cristianización. Y eran las dos primeras las más urgentes e ineludibles, y las que, por lo tanto, permitían un mayor uso de la autoridad; mientras que la tercera era la más perfecta pero la más voluntaria. Esta graduación que va de lo imprescindible a lo deseable, de lo imponible a lo sugerible, aparece reflejada en los mismos términos usados por Sepúlveda: "arrancarles" sus vicios y costumbres, "impulsarlos con afabilidad" hacia una vida más humana, "atraerlos con mansedumbre" a la fe cristiana³⁸.

En la concepción de esta triple meta y en su graduación jerárquica, aparece claramente reflejada la sensibilidad del humanista, frente a la del misionero. La civilización, para Las Casas, iba implícita en la evangelización, y se sometía a los requisitos y método de ésta. Para Sepúlveda, la civilización era una tarea previa y autónoma, que planteaba sus propias exigencias, y justificaba medidas distintas. El deber de los cristianos para con los indios, y el beneficio que éstos habían de recibir, era su conversión no sólo "en cristianos y adoradores del verdadero Dios", sino también "en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo"³⁹.

La aparición de aquellas nuevas gentes en el horizonte de los europeos, planteaba la gran tarea de su integración en el mundo. Pero como el europeo era cristiano –y el cristiano–, esta integración era doble: integración en la sociedad humana e integración en la Iglesia. Se trataba de incorporarles, por una parte, a la historia de la Humanidad y, por otra, a la historia de la

38. Cfr. Vidal ABRIL-CASTELLÓ, op. cit., p. 256; *Demócrates Segundo*, p. 118; J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, op. cit., p. 221.

39. *Demócrates Segundo*, p. 63.



Salvación. La primera les abría a su destino temporal: la plenitud humana; la segunda, a su destino escatológico: la Vida Eterna. La cuestión estaba en cómo debían ordenarse y compaginarse ambas integraciones. Las Casas estimaba por encima de todo la incorporación a la Iglesia; con ella se realizaba la entera labor, también humanizadora, y la otra incorporación se daría como mera consecuencia de la primera. Su experiencia le hacía pensar que la incorporación a la civilización podía poner en peligro la incorporación a la Iglesia, y por eso reducía la necesidad y el alcance de aquélla. Las Casas pinta al indio como un hombre con un alto grado de civilización, cuya única deficiencia sería carecer de la fe cristiana, y quizá también adolecer de cierto retraso en las artes más liberales, debido a las circunstancias. En su *Apologética Historia* –cuya exageración es reconocida incluso por los más fervientes defensores de Las Casas–, compara con frecuencia a los indios con los antiguos griegos y romanos, encontrando a los indios superiores a éstos. No obstante, Las Casas era consciente de los defectos de los indios, y en determinadas ocasiones, a veces de forma indirecta, los reconoce. Pero cuando hace esto es sólo para recalcar que esos pocos vicios, por graves que parezcan, son fácilmente eliminables por la sola predicación, pues no hay gente "por bárbara e inhumana que sea" que no pueda ser conducida a una vida civilizada mediante la exhortación y el convencimiento⁴⁰. Eliminar sus costumbres torpes era, pues, algo fácil, y la sola evangelización era suficiente para completar su humanización.

La opinión de Sepúlveda era muy distinta. La situación del indio era mucho más salvaje que la descrita por Las Casas. Lo urgente y primordial era integrarlo en la civilización, humanizarlo, y sólo así podría llevarse a cabo después la cristianización.

40. Cfr. *Aquí se contiene...*, p. 335; Silvio ZAVALA: *La filosofía política de la Conquista de América*, F.C.E., México 1947, p. 92; Lewis HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Ediciones Istmo, Madrid 1988, p. 369.

Su torpeza y ferocidad eran consecuencia de sus costumbres e instituciones, y todo ello constituía un enorme obstáculo para la fe. Era necesario eliminar ese obstáculo para que su razón se liberara, y la fe pudiera penetrar en ellos⁴¹. Y mientras la evangelización sólo podía realizarse mediante la predicación pacífica, la previa pacificación y humanización –la eliminación de ciertas costumbres e instituciones– podía exigir y justificar el dominio por la fuerza⁴². Frente al optimismo de Las Casas, Sepúlveda –inspirándose en Aristóteles– destacaba la dificultad de cambiar los hábitos, y la capacidad de arraigo e influencia de las instituciones y formas de vida⁴³. Que aquellas gentes hubieran sido capaces de acomodarse a leyes y modos de conducta tan inhumanos y bárbaros, ponía de manifiesto la fuerza corruptora de las costumbres y autoridades de un pueblo. Y cuando tales hábitos son inveterados, constituyen una segunda naturaleza, difícil de modificar. Hacía falta, por tanto, dominarles inicialmente, para sustituir sus costumbres por otras más humanas, y prepararles así para la recepción de la fe. Era necesario un primer momento imperativo, para poder dar paso, fructuosamente, al momento exhortativo de la fe.

Para Las Casas, la necesidad de humanizar al indio era mínima, y su consecución extremadamente fácil. En este marco, el uso de la fuerza resultaba escandaloso, y quedaban destacadas sus malas consecuencias. Para Sepúlveda, la necesidad de humanizar al indio era muy profunda –para poder integrarlo en el mundo civilizado–, y su consecución muy difícil. Si a esto

41. El reconocimiento de la necesidad de esta tarea previa aparece también en los cánones sobre la educación y promoción de los indios del Sínodo Limense de 1586.

42. Así lo veía también, entre otros, el propio Motolinía, que consideraba que había sido necesario dominarlos para quitarles sus "abominaciones". (Ana de ZABALLA: "Visión providencialista de la actividad política en la América española. Siglo XVI", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, I, 1992, Pamplona p. 292).

43. Cfr. *Demócrates Segundo*, pp. 73 y 74.



añadimos que, según Sepúlveda, dominar a los indios resultaba bastante fácil y no exigía un contundente uso de la fuerza, tenemos un contexto en el que quedaban destacadas las buenas consecuencias –civilizadoras– del dominio sobre los indios.

Una vez más, lo que late en el fondo de la posición de Sepúlveda, es la preocupación propia de su espíritu renacentista: la reivindicación de la naturaleza, no frente, sino junto a la gracia. Sepúlveda reclama el tener en cuenta la relevancia de lo que corresponde a la naturaleza humana, y la necesidad de contar con los canales y facultades propios de esa naturaleza, para conseguir alcanzar su propia perfección. La perfección natural y los medios para ella, no han sido abolidos ni sustituidos por la perfección cristiana y sus medios. El hombre, en virtud de su naturaleza, está llamado a una plenitud específica –la civilización, la "humanitas"– y necesita, para alcanzarla, recurrir a los medios específicos

–virtudes, ciencias, artes–; por lo que la fe no es suficiente, y su acción humanizadora es limitada. Junto con la dignidad que procede de ser destinatario de los dones sobrenaturales, el hombre posee otra dignidad: la que procede de ser portador de los valores de la plenitud humana. Y ambas dignidades deben quedar reflejadas en el orden de las cosas humanas; ambas dignidades han de afectar a ese orden, y han de tener sus consecuencias en él.

El planteamiento de Las Casas aparecía ante los ojos de Sepúlveda como extremadamente espiritualista. Frente a esta unilateralidad, él reclamaba la estimación de lo humano. Esta estimación hacía que cobrara su relevancia la degradada condición humana de los indios; relevancia que Las Casas parecía desdeñar a la hora de buscar el orden adecuado para las relaciones entre indios y españoles.

Como ha sido certeramente señalado por uno de sus estudiosos, Sepúlveda representa la conciencia angustiada del peligro que supondría destruir la síntesis lograda antaño de gracia y

naturaleza, de sabiduría cristiana y sabiduría pagana⁴⁴. Contra planteamientos "ultramundanistas", como los de Lutero y Las Casas, Sepúlveda luchaba por conservar la posibilidad de incardinación de lo cristiano en este mundo, lo cual exigía asumir lo mundano, para después elevarlo con lo cristiano. La verdad de lo natural, su orden y sus criterios, se encontraba en gran medida en la sabiduría pagana. La Revelación cristiana no había anulado esta sabiduría, que en términos generales seguía manteniendo su vigencia. Por consiguiente, la respuesta cristiana a los problemas de este mundo continuaba necesitando asumir y recorrer el tramo de conocimiento que la sabiduría pagana había ya transitado.

La verdad y la bondad cristianas no podían ser una verdad y una bondad que apenas tocasen este mundo, o que dictaran normas para él desde una posición olímpica, sin preocuparse de la específica naturaleza de lo mundano. Un cristianismo así, acabaría desamparando al mundo, y produciendo en él más confusión que claridad. La virtud cristiana debía mantener en su interior un rasgo que había sido propio de la virtud pagana: el resultar eficaz –para ser verdaderamente virtud– de cara a la ordenación real y posible de este mundo; lo cual exigía asumirlo, es decir, contar con sus condiciones, sus requisitos y sus exigencias.

Todo esto a lo que llevaba era a plantearse cuál era el modo apropiado de aplicar el espíritu evangélico a las cosas de este mundo; hasta qué punto el orden de lo humano podía quedar sometido a los requerimientos del Evangelio. ¿Podía aplicarse, al pie de la letra, el "poner la otra mejilla", a las relaciones entre los pueblos? ¿Podía ser esa la respuesta cristiana adecuada a los litigios, entre las naciones? Conformarse con menos, ¿constituía una traición al Evangelio o una lealtad al mundo?

El cumplimiento literal de esas exigencias podía representar una perfección sublime y eximia, pero perteneciente a la vida

44. Cfr. J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *op. cit.*, p. 187.



individual, y en modo alguno exigible. Lo correcto y exigible en la vida colectiva de los hombres y de los pueblos, era algo menos elevado, pues había de contar con la índole propia de lo temporal y mundano, y por ello mismo, ser más eficaz y prudente.

De nuevo, en todo esto, se manifiesta el diverso punto de vista con que estaban trabajando ambos polemistas. El de Las Casas era moral, centrado en lo que es bueno y correcto para la persona concreta y su conducta particular. El de Sepúlveda era más bien jurídico, atento a bienes más generales, a lo que corresponde a instituciones y sociedades⁴⁵. Y mientras la moral reclama lo bueno en plenitud, lo jurídico busca sólo lo estrictamente justo.

En lo que respecta al problema de América, el planteamiento de Sepúlveda significaba que la verdad cristiana no tenía por qué suponer la anulación de una diferencia que había sido establecida juiciosamente por la sabiduría pagana: la diferencia entre civilización y barbarie. Esta diferencia seguía siendo real, y pertenecía a la entraña del mundo de los hombres; y en modo alguno representaba una circunstancia intrascendente de cara a la recta ordenación de ese mundo. Muy al contrario, la presencia y el valor de esa distinción implicaba que el orden correcto de un mundo que incluyese hombres civilizados y bárbaros, sólo podía ser un orden jerárquico, en el que los primeros mandaran sobre los segundos, pues pertenece a la naturaleza que lo inferior sea dirigido por lo superior.

Para Sepúlveda, esa diferencia pertenecía a la naturaleza de la vida humana, y resultaba, por tanto, perfectamente legítimo tenerla en cuenta a la hora de regular la vida entre los hombres. Para Las Casas, en cambio, esa discriminación era una introducción espúrea, producto de la voluntad humana, y era ilegítimo tenerla en cuenta. Lo que separaba a uno de otro, no eran tanto los hechos como la valoración de ellos. En el fondo, ambos eran consciente de que existía una gran distancia cultural entre indios

45. Cfr. *Demócrates Segundo*, p. 91.

y españoles. Pero mientras la sensibilidad humanista del primero –atenta a lo natural y humano–, otorgaba relieve y trascendencia a esa distancia; la sensibilidad cristiana del segundo –atenta a lo espiritual y salvífico– le restaba importancia, exigiendo situaciones verdaderamente extremas –como el caso de los bárbaros que viven "more ferarum"– para conceder relieve a las diferencias de hecho.

Ni para Las Casas ni para Sepúlveda, el indio era un bárbaro por no ser cristiano⁴⁶. Para el primero, el indio no era bárbaro, precisamente, por ser sólo no-cristiano; y para el segundo, el indio era bárbaro, precisamente, por *no* ser sólo no-cristiano. Esto último daba a la situación del indio una connotación que a Las Casas no podía agradarle. Mientras el paganismo era una desgracia perfectamente inocente, que sólo podía inspirar el afán de predicarles, la inhumanidad en el modo de vida aparecía como una equivocación en cierto modo culpable, lo cual podía sugerir medidas de castigo o sujeción, como efectivamente ocurría en Sepúlveda.

De aquí se desprenden dos cosas. En primer lugar, que Sepúlveda pudiera afirmar que los indios, una vez convertidos, no serían, por ello, iguales a los españoles⁴⁷, pues no era la fe lo único que les distinguía. Y, en segundo lugar, que considerara justificado sujetar a los indios en orden a su civilización; razón por la cual, el tipo de sujeción aplicado debía cumplir esa misión que lo justificaba, es decir, debía ser una especie de tutela civilizadora. El modo de dominio sobre el indio, propuesto por Sepúlveda, no era en modo alguno la estricta esclavitud, sino un régimen mixto, mezcla de heril y pátrenal –como él lo denomina–, en el que el súbdito sería considerado libre y propietario de sus bienes, y cuyos derechos y libertades irían creciendo en la medida

46. Ciertamente que en los dos está presente la idea de que sólo una sociedad cristiana puede llegar a ser plenamente humana, pues, en última instancia, sin la fe cristiana se vuelve difícil seguir la ley natural.

47. Cfr. *Demócrates Segundo*, p. 119.



de su civilización, alcanzando también cierta participación en el gobierno⁴⁸.

La cuestión que la postura de Sepúlveda venía a plantear era por qué los indios –a diferencia de otros pueblos también paganos– no habían descubierto la ley de su propia naturaleza –la ley natural: medida de lo humano–, sino que, por el contrario, se habían degradado, hasta llegar a acomodarse a leyes inhumanas. Esto sólo podía explicarse por una incapacidad para dirigirse a sí mismos hacia la civilización y la humanidad. Y en esto consistía el estatuto de la servidumbre natural: estar destinado naturalmente a ser incorporado a la civilización, mediante la dirección de otro. A un hombre de esa condición, la libertad se le convierte en dañina y fuente de extravío, mientras que la obediencia al superior –al prudente y humano– le resulta benéfica, pues es lo que le corresponde por naturaleza.

Que la explicación a aquella cuestión fuera ésta, suponía dos convicciones previas. En primer lugar, que aquellos seres de rudimentario comportamiento eran, sin duda alguna, hombres. Los tiempos en los que pervivían las fantasías sobre la posible existencia de monstruos y "similitudines hominis", de los que habían hablado los antiguos, habían pasado ya. Tanto como Las Casas, Sepúlveda aceptaba y deseaba el bautismo de aquellas gentes, lo que implica su convencimiento de que eran, sin duda, hombres. En segundo lugar, que si bien las formas de lo humano poseían cierto grado de variabilidad, ésta tenía un límite, que era lo dictado por la ley natural, y muchos de los usos de los indios constituían una clara transgresión de esa ley.

Para entender correctamente la controversia que estamos estudiando, hemos de reconocer que en ninguno de sus protagonistas –hombres del XVI– se daba la afirmación del relativismo

48. Cfr. *Demócrates Segundo*, p. 120 y ss. De este modo, Sepúlveda lo que hacía era aumentar las formas de dominio consideradas por Aristóteles, introduciendo esta intermedia, que no pertenece, estrictamente, ni al ámbito político ni al ámbito doméstico.

cultural, tan extendido en nuestro tiempo; y que tampoco era ninguno de ellos un escéptico ilustrado, que cuestionase si la civilización es una elevación o una corrupción de la naturaleza. En términos generales, los dos estaban convencidos del valor de la civilización –en cuanto elaboración y estilización de lo espontáneo y primario– y de que los cánones de lo civilizado eran, en lo esencial, los cánones europeos. La diferencia estaba en que Las Casas estaba dispuesto a relativizar un poco más las exigencias de la civilización y a cuestionar algo más esos cánones. De este modo, la distancia cultural entre indios y cristianos se difuminaba un poco, y las consecuencias extraídas de ella por Sepúlveda perdían fundamento. De todas maneras, no obstante lo dicho, hay que subrayar que la acción de Las Casas no se dirigía tanto a poner en duda los moldes de lo civilizado, como a destacar la fluidez y accesibilidad de su adquisición⁴⁹. Más que relativizar las formas en sí de la civilización, lo que hace es relativizar su posesión, haciendo de ésta una pura cuestión de tiempo. Los indios eran como habían sido todos los hombres "a los principios de las poblaciones de las tierras"⁵⁰. Como ya vimos, la civilización que les faltase, la adquirirían fácilmente, con el paso del tiempo y la ayuda de la evangelización.

De Sepúlveda podríamos decir que, además de no compartir –como también vimos– el optimismo de Las Casas, adolecía de una mayor rigidez en la concepción de los cánones de lo civilizado. En una circunstancia como aquélla, en la que se trataba de integrar dos mundos distintos en uno sólo, se podría reprochar a Sepúlveda que no hubiera sido capaz de relativizar suficientemente las instituciones y medidas del suyo, para así encontrar las formas comunes y obligadas de ambos. Parece razonable pensar que, siendo la diferencia cultural tan grande, no

49. Habitualmente, lo que hace Las Casas para defender la cultura de los indios es comparar sus instituciones con las europeas y someterlas a los mismos criterios de valor, concluyendo así su cercanía y semejanza.

50. Cit. en Silvio ZAVALA, *op. cit.*, p. 82.



podía apelarse a nada cultural para regular las relaciones entre indios y españoles. Era necesario acudir a pautas verdaderamente comunes, es decir, verdaderamente naturales, libres de toda determinación cultural. Había que comprenderse como meros seres humanos, superando la tendencia a identificar lo natural con las formas culturales propias de cada uno. Cabe pensar que en esto falló Sepúlveda, en mayor medida, y Las Casas, en menor. Pero cabe también preguntarse si es posible completamente ese empeño: si es posible comprender y regular lo humano según términos estrictamente naturales, ajenos por completo a toda formalización cultural. Las limitaciones de Sepúlveda y Las Casas, quizá sólo sean manifestación de la profunda dificultad –si no imposibilidad– de semejante perspectiva.

Como hemos señalado, Sepúlveda ponía la ley natural como límite irrebalsable para la variabilidad de los modos de vida humana. Pero del hecho de que los indios no cumplieren esa ley, no deducía que ella no fuera, entonces, tan natural; no se planteaba que pudiera estar concebida según parámetros culturales. La ley natural era la ley vivida y aceptada comúnmente entre todas las naciones *civilizadas*⁵¹. Era en el espontáneo consenso de estas naciones donde se reconocía la ley natural. Sepúlveda no veía ninguna dificultad en esto, pues seguía a Aristóteles, aceptando con él que, en última instancia, lo justo lo descubrimos en el hombre justo. Reconocía, con el Estagirita, que para el conocimiento de la medida de lo bueno, era necesaria cierta calidad moral en el sujeto. Sepúlveda no era un moderno, y la ley, para él, no era pura racionalidad, una formulación evidente ante la espontánea actuación de la naturaleza.

Mientras los indios vivían aislados e ignorados por el mundo civilizado, se regían por sus propias normas. En su mundo bárbaro, sus leyes, autoridades y regímenes eran legítimos y suficientes, pues se acomodaban a las exigencias de ese mundo,

51. *Demócrates Segundo*, p. 56.

como había reconocido Aristóteles respecto de los bárbaros de su tiempo⁵². Pero una vez unificado el mundo, e incorporados los indios al mundo civilizado, sus normas e instituciones ya no eran válidas, pues no respondían a las exigencias, más elevadas, del nuevo contexto. Esto es lo que estaba testimoniando Sepúlveda. La constitución de un solo orbe, compuesto por europeos e indios, implicaba la suspensión el orden indiano, y la posición del indio bajo la tutela del europeo. Esta posición era la que le correspondía al indio en el nuevo mundo, es decir, lo justo y benéfico para él, pues era el modo que le era apropiado para incorporarse y participar de los bienes de la civilización. Era la toma de contacto entre europeos e indios, lo que hacía aparecer la dicotomía civilizado-bárbaro, y ello manifestaba que la unificación de unos con otros pasaba necesariamente por su jerarquización. Habiendo entre ellos semejante diferencia, la unión sólo podía realizarse como subordinación: este modo sería benéfico para ambos, pues toda sociedad es provechosa para sus miembros, cuando cada uno ocupa su lugar apropiado.

Un punto que es conveniente aclarar es el sentido que la expresión "por naturaleza" tiene dentro de la doctrina de Sepúlveda sobre la esclavitud o servidumbre natural. Sepúlveda habla de seres humanos que son incapaces por naturaleza de dirigirse por sí mismos, y a los que, por lo tanto, les corresponde naturalmente ser regidos por otros. Como es sabido, en este tema, Sepúlveda seguía, una vez más, los pasos de Aristóteles; y a pesar de las ambigüedades y vacilaciones presentes tanto en el Estagirita como en el mismo Sepúlveda, podemos concluir que, en general y de forma prevalente, en ambos, "por naturaleza" significa "por cultura": hábito, costumbre, educación...⁵³

52. Cfr. *Política*, 1285a.

53. Es cierto que, tanto en Aristóteles como en Sepúlveda, queda abierta la cuestión de si ese concepto cultural de lo natural está exento o no de implicaciones metafísicas. Quizá esta posibilidad es lo que está presente en la duda



En Aristóteles, la diferencia entre esclavo y hombre libre, entre bárbaro y civilizado, respondía a la diferencia entre dos tipos de actividad: *poiesis* y *praxis*; cada una de las cuales constituía un tipo de vida que, a su vez, era privativo y definitorio de un tipo de hombre. Pero el paso de un tipo de actividad a otra, de la *poiesis* a la *praxis*, era el fruto propio y exclusivo de la polis. Era la polis la condición de posibilidad de la vida práctica, es decir, de la vida compuesta por actividades que son fin en sí mismas, y que, por consiguiente, son perfectivas del hombre en cuanto hombre. Por tanto, sólo el que participaba de la polis gozaba de las condiciones para alcanzar ese tipo de vida. Alcanzar ese tipo de vida significa llegar a constituir la propia esencia, o principio constitutivo ontológico, en principio de operaciones *de ese tipo*, es decir en *naturaleza* estrictamente humana. Este proceso, como hemos visto, viene possibilitado por la acción de la polis, por lo que se trata de un proceso cultural: la naturaleza humana es el fruto de una génesis socio-cultural. Aristóteles entendía la naturaleza en sentido finalista. La naturaleza es el resultado de un proceso en el que lo que era sólo principio ontológico –la esencia metafísica– se constituye en principio de operaciones, y según del tipo que sean esas operaciones, así será el tipo de esa naturaleza. En el caso del hombre, el proceso de constitución de la naturaleza humana exigía el concurso de una serie de condiciones socio-culturales –la polis–, por lo que, si esas condiciones no se daban, dicho proceso quedaba frustrado. Así, mientras, entre los hombres, la esencia metafísica hombre era universal, la estricta naturaleza humana podía no serlo, pues se encontraba sometida a las restricciones impuestas por su misma condición de posibilidad: la polis. Consecuencia de esto era la presencia de hombres que eran siervos por naturaleza, es decir, individuos de esencia metafísica

de Sepúlveda acerca de si los indios serían finalmente capaces o no de alcanzar el mismo grado de civilización que los europeos.

humana, pero cuya naturaleza no se había constituido contando con las condiciones adecuadas, o sea, dentro de un "nicho socio-cultural" apropiado a lo humano. Esa naturaleza sufría, pues, un déficit de humanidad. Como vemos, el concepto de naturaleza humana de Aristóteles era más un concepto ético que metafísico. Decir "por naturaleza" era muy semejante a decir "por carácter", y en la configuración de éste, jugaba un importantísimo papel el marco cultural. La apelación a la naturaleza o a la cultura, se hacía tanto más indiscernible cuanto que en Aristóteles no existía una clara distinción –que aparecerá después de él– entre la una y la otra. Efectivamente, como acabamos de ver, lo cultural se introducía y operaba en la constitución misma de lo natural. Pero la contrapartida fue que Aristóteles, por otro lado, concibió lo cultural según las categorías de lo natural; es decir, confirió a las formas culturales que eran condición de lo humano –en concreto, a la polis–, y, por consiguiente, a las restricciones impuestas por ellas, el carácter fijo y definitivo, propio de lo que es naturaleza, perdiendo así todo sentido histórico⁵⁴.

Era, primordialmente, en este sentido aristotélico –ético-cultural– como Sepúlveda estaba entendiendo la "servidumbre por naturaleza"; y quizá fue este sentido lo que Las Casas no captó. El parece haberla entendido en un sentido post-aristotélico, procedente de la contraposición entre naturaleza y cultura: en un sentido metafísico. De ahí que, en algunas ocasiones, reaccionara escandalizado frente a semejante doctrina, calificándola de "cosa absurdísima, vanísimas, (...) escandalizativa y turbativa de todo el linaje humano"⁵⁵.

Pero Sepúlveda era cristiano y por esta razón, no podía ser totalmente aristotélico. En concreto, no podía mantener el fijismo

54. Todo este tema ha sido tratado lúcidamente por Higinio MARÍN en su libro *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura* (EUNSA, Pamplona 1994), cuya lectura me ha proporcionado estas ilustrativas consideraciones.

55. Cit. en Lewis HANKE, op. cit., p. 368.



naturalista que Aristóteles había atribuido a lo cultural. La conciencia histórica era una aportación genuinamente cristiana. Lo cultural pertenecía a lo histórico, y estaba, por tanto, sujeto al cambio y al progreso. Lo cultural –como la polis– podía seguir siendo concebido como condición de posibilidad de la constitución de la naturaleza; pero la forma concreta de esa condición, las posibilidades que ofreciera y las restricciones que planteara, eran siempre provisionales y superables. Por ello, Sepúlveda concibió la servidumbre natural de los indios como provisional, y el dominio sobre ellos, como un régimen elevativo y de promoción. Únicamente le quedaba la duda de si la capacidad de superación y civilización del indio, tenía o no un límite. Pero eso sólo lo podía demostrar el tiempo.

A pesar de que su espíritu era cristiano, Sepúlveda seguía intentando mantener el equilibrio entre lo cristiano y lo pagano. En cambio, Las Casas era una mente "radicalmente" cristiana. Podemos decir que en el fondo de la disputa entre uno y otro, lo que se encontraba era el enfrentamiento de dos fuerzas, cuya pugna era antigua, pero que, por efecto de las circunstancias –Descubrimiento de América y Renacimiento–, esa pelea se encontraba en uno de sus momentos más decisivos. Esas fuerzas eran el igualitarismo-metafísico cristiano y el elitismo-culturalista pagano. Dos tendencias que, sin identificarse estrictamente ni con el cristianismo ni con el paganismo clásico, se encuentran en el seno de uno y otro, respectivamente.

El pensamiento antiguo –como aquí hemos podido observar en el caso de Aristóteles– de cara a la concepción y ordenación de las realidades humanas, ponía más atención en las diferencias ético-culturales que en la uniformidad esencial. Lo que cobraba relevancia eran los diversos modos de configurar prácticamente lo humano, mientras que la comunidad específica, la común posesión de una misma esencia, perdía trascendencia. La unidad del género humano era una realidad que pertenecía al plano de lo metafísico o de lo biológico, pero de esas dos dimensiones poco

podía extraerse que fuera indicativo de cómo ordenar la vida de los hombres. Lo que cobraba importancia y se erigía en fuente de criterio era la *naturaleza historizada*, mientras que la *naturaleza nativa* quedaba relegada casi al silencio.

El cristianismo, en cambio, encerraba una tendencia de signo contrario, anticipada en cierto modo por el estoicismo. El cristianismo llevaba a subrayar y realzar la unidad metafísica del género humano y, por consiguiente, a relativizar toda diversidad. El cristianismo había abierto el mundo a una nueva dimensión, la sobrenatural. A esa dimensión pertenecían los bienes supremos del hombre, y el hombre era destinatario de esos bienes en virtud de su naturaleza, pero no de su *naturaleza historizada*, sino de su *naturaleza nativa*, es decir, de lo que para Aristóteles sería la esencia o forma. Todo hombre, por el mero hecho de serlo estaba llamado a la Salvación y, por tanto, podía participar y acceder a la más sublime plenitud. Todo esto colaboraba, obviamente, a dar importancia a la dimensión metafísica y a su igualdad, y a restar trascendencia a la dimensión histórico-cultural y a su diversidad. Lo más elevado y perfecto para el hombre, le venía dado a través de la primera dimensión, no de la segunda. Era lógico que el término "naturaleza humana", en su significado fuerte: lo que el hombre es y está llamado a ser, se deslizara hacia el plano de lo metafísico, configurándose en términos de esencia, y contraponiéndose a lo cultural.

Por todo ello, la consideración primera y más relevante de lo humano era su consideración metafísica. Y si de esta consideración extraíamos una concepción igualitaria, entonces esa igualdad se erigía en criterio normativo y en meta tendencial de toda otra consideración y dimensión de lo humano. La igualdad y universalidad propias de lo metafísico, se convertían en modelo ideal del ordenamiento de todo plano de la existencia humana. Si lo que pertenece a la dimensión metafísica era lo que destinaba al hombre a lo más trascendente, era eso mismo lo que tenía que ser el único fundamento suficiente de todo lo verdaderamente



importante para el hombre. Y lo que se apoyara en ese fundamento, recibiría el carácter igualitario y universalista propio del mismo fundamento. Esta tendencia será la que lleve, en plena modernidad, a convertir la naturaleza humana, en su igualitaria y nativa condición, en asiento inmediato de los derechos políticos.

El cristianismo favorecía, pues, una cierta aversión a aceptar que las cosas humanas se pudieran ordenar en función de un fundamento que no fuera el metafísico. Era una tendencia a desvalorizar lo que no fuera esencial, a "accidentalizar el accidente"⁵⁶. Esto llevaba a mirar con recelo a lo que supusiera desigualdad, como si constituyera una introducción espúrea o el fruto de un defecto. Efectivamente, la doctrina tradicional, repetida por Las Casas, hablaba de un estado original al que lo que correspondía era la igualdad. La desigualdad y la servidumbre pertenecían al estado posterior, ya no ideal, que era consecuencia del pecado. Con esto, a la concepción metafísica se le añadía una argumentación histórica. La antropología se convertía en filosofía de la historia, y la idea filosófica, en ideal histórico.

Mientras el cristianismo invitaba a pensar que lo cultural era demasiado inconsistente para legitimar las diferencias entre los hombres, el pensamiento antiguo sugería que lo esencial y metafísico era un fondo demasiado lejano y mudo, para servir de criterio al ordenamiento de las cosas humanas. En definitiva, lo que planteaba la lucha entre estas dos tendencias, y lo que, por consiguiente, se estaba discutiendo en la polémica entre Sepúlveda y Las Casas, era la cuestión que ya había sido planteada por Aristóteles⁵⁷: ¿en función de qué características y cualidades humanas se ha de configurar lo jurídico, social y político?

56. Así, por ejemplo, Las Casas afirmaba: "el juicio sobre las cosas hay que darlo según lo que éstas son *per se* y no según lo que son *per accidens*" (cit. en Venancio CARRO, op. cit., p. 42).

57. Cfr. *Política*, 1283a.

De lo visto hasta aquí, podemos concluir que –a diferencia de lo que se ha afirmado con frecuencia–, de las dos posturas estudiadas, la de Las Casas es la más medieval, y la de Sepúlveda la más renacentista. Y que, ante el problema de la relación entre indios y españoles, era el cristianismo, y no el clasicismo renacentista, el que poseía en su seno recursos para formular una respuesta en términos de igualdad.