

# ARISTÓTELES Y LOS INDIOS DE AMERICA EN TORNO AL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO DE LA ESCLAVITUD

Joan B. Llinares  
*Universitat de València*

La cuestión desarrollada por Aristóteles en el libro primero de su *Política* en torno a los *esclavos*, un grupo cuantitativamente notable de seres humanos, imprescindible en la organización socioeconómica de las casas y ciudades-estados de la Grecia de su tiempo, argumentando que los había de hecho *por ley*, pero que quienes lo eran de modo inequívoco y necesario —y por ello merecían ser capturados en justa guerra— eran los esclavos *por naturaleza*, tuvo un efecto histórico de gran magnitud a lo largo del siglo XVI, cuando los intelectuales europeos de esta centuria acudieron a su probada autoridad para dilucidar la naturaleza y el correspondiente trato que merecían los nativos de esos pueblos recientemente descubiertos en el Nuevo Mundo, los indios de América. Sobre la insistente presencia del filósofo griego en los constantes debates que atravesaron aquel momento de conquistas y colonizaciones y que marcaron las legitimaciones de la expansión occidental llamó poderosamente la atención en 1958 un historiador norteamericano, Lewis Hanke, en un famoso artículo de afortunado título, «*Aristotle and the American Indians*», que en seguida pasó a la portada de su próximo libro.<sup>1</sup> En estas páginas deseamos reseñar en

---

<sup>1</sup> Este artículo se publicó en su versión original en *The Texas Quarterly*, Austin, (febrero 1958), I, 1, y con el título «Aristóteles y los indios americanos» apareció en castellano en la *Revista*

breve síntesis los principales hilos de este entramado histórico-filosófico que nuestra centuria ha editado y puesto en claro por vez primera y que todavía nos afecta: entre otras cosas, entonces se radicalizaron una serie de proposiciones antropológicas, de las que surgió la etnología comparativa. Como ha explicado A. Pagden, en el XVI se produjo un cambio trascendental en la forma de comprender las sociedades humanas, pues de descripciones centradas en la psicología individual aristotélica se pasó a una incipiente sociología empírica y a destacar los condicionamientos socioculturales, o, con palabras de Foucault, de moverse entre figuras de lo semejante se llegó a clasificar lo diferente. La vida social de los amerindios obligó a reconocer contradicciones inherentes a la filosofía aristotélica y a transformarla.<sup>2</sup> He aquí, pues, una de las principales puertas de la modernidad, una etapa indispensable en la elaboración de la genealogía del racismo y una de las fuentes constitutivas de la «ciencia del hombre.»

## 1. Aristóteles y la esclavitud

Hay parcelas del *corpus* aristotélico que apenas pasan a primer plano. El profesor Aubenque las ha indicado en sus libros sobre el filósofo griego: por ejemplo, en su *Ética*, éste no cae en relativismos, sino que establece un nuevo absolutismo —que hoy nos puede parecer bien relativo—, a saber, aquel que toma como criterio la superioridad física del hombre «sano» o la superioridad social del hombre «libre», sobre todo las de aquellos aristócratas fuertes y aguerridos que, desde su propio valor y su propia excelencia triunfantes, instituyen qué es lo bueno y elevado, diferenciándolo —y diferenciándose— así de lo plebeyo, mezquino y enfermizo.<sup>3</sup> El hombre honrado y virtuoso, el *spudaios*, es el representante modélico de todo lo que es noble, la concreción más auténtica del hombre griego, exponente de la

---

de la Universidad de Buenos Aires, V época, III, Buenos Aires, (abril-junio 1958), 2: pp. 169-205, en trad. de J. C. Pellegrini. Está reeditado en HANKE, L., *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1968, pp. 301-338. (Nos referiremos a esta significativa recopilación de textos indicando *Estudios*.) El libro que en inglés —y en otras lenguas— mantiene el citado título, apareció en castellano como *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1958. El contenido de aquel artículo recogía un apartado de idéntico epígrafe de su obra capital, publicada en 1949, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Trad. de R. Iglesia. Buenos Aires, Sudamericana, 1949. Ha sido reeditada con nuevas introducciones y apéndices en Madrid, Istmo, Colegio Universitario, 1988, (edición que citaremos abreviadamente como *La lucha*.)

<sup>2</sup> PAGDEN, A., *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Trad. de B. Urrutia Domínguez. Madrid, Alianza, 1988, pp. 21-28.

<sup>3</sup> Cf. AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*. París, P. U. F., 1976, pp. 46-47 y la nota 3, en la que el propio Aubenque cita un significativo y bien conocido texto del primer tratado de *La genealogía de la moral* de Nietzsche como acertado exponente de este talante aristocrático que también comparte la moral aristotélica.

genuina humanidad, opuesta a la no-humanidad de los bárbaros, de acuerdo con un prejuicio helénico a todas luces etnocéntrico y clasista, claramente compartido por Aristóteles. Ya en una obra de juventud, *Perí eugeneías*, no dudó en explicar que la nobleza no pertenece por naturaleza al hombre bueno, como había sostenido Eurípides, sino al humano que es fruto y resultado de antepasados «valerosos», de manera que es la «excelencia de la raza», y no la virtud individual, aquello que, a su entender, define la verdadera nobleza. Todo ello concuerda con su intento de fundar en la naturaleza la distinción entre amo y esclavo, característica de una de las instituciones básicas de la vida griega antigua, que, como tal, no se discute, como tampoco debatió los prejuicios en torno a la superioridad de los griegos en relación con los bárbaros.<sup>4</sup> En la base de la vida moral, dirá en la *Ética a Nicómaco*, hay una parte irreductible de «buena fortuna», de favor divino, de nacimiento privilegiado.<sup>5</sup> La participación inmediata en la moralidad, esto es, la elaboración espontánea de la regla correcta, está reservada tan sólo a un número pequeño de elegidos, los «bien nacidos», los prudentes. La virtud está subordinada, por tanto, al azar fundamental del nacimiento, pues, de entrada, es ya una suerte que no se haya nacido como monstruo, o en el seno de una familia de plebeyos o de bárbaros, o que se sea varón y no mujer: la doctrina estoica de la universalidad del Logos, por ejemplo, resta alejada de la cosmología y de la antropología de Aristóteles, claro heredero de una antigua y muy griega tradición machista y aristocrática.<sup>6</sup> Desde tales premisas éticas no debe sorprender que se elabore una política que radicalice la fundamentación de la institución de la esclavitud afirmando que en la especie humana hay genuinos esclavos, aquellos que lo son *por naturaleza*: la relación del amo con el esclavo es una relación natural, un caso particular en las relaciones naturales.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Cf. AUBENQUE, P., *Op. cit.*, pp. 48-49. «Aristóteles —escribe Robert O. Schleifer— concede a los objetantes que algunos son hechos esclavos que no deberían serlo, pero no da la impresión de estar muy interesado en poner remedio a esta situación, aunque probablemente tuviera deseo de que esclavos de capacidad realmente destacada fueran puestos en libertad. Su única preocupación verdadera es justificar la existencia en su estado ideal de la clase de esclavos necesaria para su debido funcionamiento.» SCHLEIFER, R. O. "Greek theories of slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, (1936), 47: pp. 165-204, y SIKES, E. E. *Anthropology of the Greeks*, Londres, 1914, p. 73. Cit. por HANKE, L., *La lucha*, pp. 370-371.

<sup>5</sup> 1179 b 22-23. Pagden aclara que «la *oikumene* era un mundo cerrado, al cual se accedía, en realidad, sólo por accidente de nacimiento; pero para los griegos, para quienes el nacimiento nunca podía ser una cuestión accidental, también era un mundo superior, de hecho, el único mundo en el que era posible ser verdaderamente humano.» *Op. cit.*, p. 37.

<sup>6</sup> Cf. AUBENQUE, P., *Op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>7</sup> Cf. AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*. París, P. U. F., 1972, 3a. ed., p. 499, n. 4. Sobre la teoría de la esclavitud natural y los problemas internos que plantea en la propia obra de Aristóteles nos remitimos al capítulo «els esclaus i els lliures» de nuestra *Introducció*

Aristóteles se refería con tal teoría a una categoría concreta de seres humanos de especiales características psico-somáticas. Psíquicamente, su intelecto no consigue controlar las pasiones, porque tiene huecos constitutivos decisivos: «el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa.»<sup>8</sup> «El esclavo participa de la razón en medida suficiente para reconocerla [en el amo] pero sin poseerla.»<sup>9</sup> Por ello ha de seguir las instrucciones de quien sí la posee y es capaz de prudencia, su amo, medio necesario a cuyo través el esclavo puede participar vicariamente de la virtud: «la virtud del esclavo es relativa al dueño;» «el amo debe ser para el esclavo la causa de la virtud.»<sup>10</sup> En esta capacidad de reconocimiento de la razón radica su diferencia con respecto a los animales, puesto que apenas se distingue de ellos tanto al suministrar en casa lo necesario para el cuerpo como al requerir muy poca virtud para llevar a cabo su trabajo —simplemente, no ser ni intemperante ni cobarde—, e incluso la adquisición de esclavos es como una cacería: «la ciencia de adquirir esclavos se relaciona con la guerra o la caza;» «el arte de la guerra es en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y éste debe utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa.»<sup>11</sup>

Somáticamente, los esclavos por naturaleza se diferencian del resto de los humanos, ya que «tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar.» «La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquéllos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política (que se divide en actividad guerrera y pacífica). Ocurre, sin embargo, con frecuencia lo contrario: algunos esclavos tienen cuerpos de libres, y otros almas, pues es claro que bastaría que su cuerpo fuera tan distinto del de los demás hombres como lo son las imágenes de los dioses para que todos afirmaran que estos hombres inferiores merecían ser esclavos. Y si esto es verdad tratándose del cuerpo, con mucha más justicia deberá establecerse tratándose del alma. Pero la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo.»<sup>12</sup>

---

*històrica a l'antropologia*. València, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1995, pp.245-269, con textos y bibliografía.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1260 a. Citamos la traducción de J. Marías y M. Araujo. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 24.

<sup>9</sup> *Ibid.* 1254 b.

<sup>10</sup> *Ibid.* 1260 a-b.

<sup>11</sup> *Ibid.* 1255b y 1256 b.

<sup>12</sup> *Ibid.* 1254 b.

Así pues, aunque la naturaleza haya querido establecer diferencias inequívocas, lo bien cierto es que los cuerpos no son espejos del alma y que, a menudo, incluso presentan el caso inverso de lo que deberían manifestar. Por ello Aristóteles acudió a una distinción rotunda, perfectamente compartida por la mayoría de los griegos de su época: *los genuinos esclavos son los bárbaros*, ya que «entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que «es justo que los griegos manden sobre los bárbaros», entendiéndolo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.»<sup>13</sup> Aceptado este criterio etnocéntrico, compuesto de rasgos geográfico-climáticos y socio-culturales, como decisivo, resulta comprensible que en el XVI se aplicase la teoría aristotélica de la esclavitud natural a los indios de América, prototipo de bárbaros extremos, esto es, de salvajes, pues era obvio que los vecinos del mar Caribe y las Antillas vivían en climas diametralmente distintos de los de la cuenca del Mediterráneo y, además, ni hablaban ni comprendían las lenguas cultas del Viejo Mundo, ni conocían el cristianismo, ni tenían organizaciones civiles como los europeos, ni siquiera parecían superiores a las mismas bestias. Quienes los habían visitado lo confirmaban.

## 2. Aristóteles y el debate sobre la naturaleza del indio americano

En efecto, uno de los problemas que planteó el descubrimiento de América a los hispanos fue «la cuestión de si estos nativos cobrizos eran seres racionales, bárbaros, o una suerte de especie intermedia entre hombres y bestias. Cada una de estas apreciaciones halló adherentes, y la contienda literaria entre ellos produjo numerosos escritos de interés...»<sup>14</sup> Las preguntas que los autores del XVI trataban de contestar eran subyugantes: ¿a qué se debía un comportamiento como la desnudez, la poligamia, el ocio, los

<sup>13</sup> *Ibid.* 1252 b. Sobre barbarie y esclavitud en Aristóteles, cf. CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 232-237. Véase también el capítulo «Ciudadans, estrangers i bàrbars» de LLINARES, J. B., *Introducció històrica a l'antropologia*, pp. 227-244.

<sup>14</sup> HANKE, L., «Los primeros experimentos sociales en América», *Revista bimestre cubana*, LXV, La Habana, (1950), pp. 55-116, trad. de R. Esquenazi Mayo. Original inglés titulado *The First Social Experiments in America: A Study in the Development of Spanish Indian Policy in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1935. Reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 3-55, pp. 6-7. Casi con las mismas palabras se puede leer este mismo planteamiento en el artículo «El despertar de la conciencia en América: experimentos y experiencias españolas con los indios del Nuevo Mundo», originalmente publicado en *Cuadernos Americanos*, México, (1963), 4: pp. 184-202, reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 359-378, en especial en p. 369.

sacrificios humanos o el canibalismo, tan alejado de lo que los europeos suponían que era natural? ¿por qué los pueblos indios se habían estancado y desviado de lo que los habitantes del viejo mundo habían sido capaces de averiguar y aprender? A fin de cuentas, se dijo, tenían que fallar en sus capacidades o en su ingenio, su mente manifestaba una evidente torpeza. No es de extrañar, por lo tanto, que se acudiese al «modelo» aristotélico de la esclavitud natural para explicar las causas de la inferioridad de los indios.

Tales cuestiones no surgían de un puro interés cognitivo ni quedaban en un plano meramente teórico, ya que ponían en juego problemas jurídico-políticos y religioso-teológicos de ámbito internacional y gravísimas consecuencias prácticas: la corona de Castilla tenía que legitimar la ocupación del territorio americano y la esclavización de sus habitantes, para lo cual contaba con las bulas de 1493 del papa Alejandro VI, que venían a transferirles para ese nuevo continente lo que Nicolás V en 1455 concedió a los reyes de Portugal en Africa. Ahora bien, diversos juristas y teólogos no aceptaban el poder temporal del papado, sobre todo si se ejercía sobre humanos desconocedores del cristianismo y habitantes de zonas que jamás formaron parte del Imperio Romano. Por lo demás, la tarea de predicar y convertirlos no conllevaba un trato de explotación esclavizante, un abuso cruel sobre los indios reducidos a siervos, como pronto se denunció, por ejemplo, por el padre Antonio de Montesinos en 1511. La reina Isabel ya impidió en 1496 que se consolidase la iniciativa colombina de traer esclavos indios a la península para su venta, pues eran vasallos de su corona, pero en Centroamérica la esclavitud aumentó de hecho y llegó a convertirse en una actividad económica floreciente. Conviene saber que en Europa por entonces esta institución era vista como plenamente legal, Sevilla y Valencia consiguieron tener grandes mercados de esclavos, los portugueses se especializaron en su comercio que, sobre todo en Africa, continuó durante siglos, y se suponía que aquéllos procedían de guerras justas, si bien no era misión del comprador indagar sobre el origen de la mercancía, a lo sumo eso atañía al avisado vendedor.

Un teólogo dominico escocés, miembro del *Collège de Montaigu* en Paris, llamado John Maior, o Mair, compartía las críticas al poder del papado sobre los paganos y deseaba que la teología abordase cuestiones morales de la época, sirviéndose para ello de los grandes filósofos como complemento de los textos revelados, como ya hiciera Tomás de Aquino. En la *distinctio* cuarenta y cuatro, cuestión tercera, de sus *Comentarios al*

*libro II de las Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>15</sup> introdujo la siguiente innovación:

«Aquel pueblo [los indígenas caribeños] viven bestialmente. Ya Ptolomeo dijo en el cuadripartito [*sic*, por *Tetrabiblos*], que a uno y otro lado del ecuador, y bajo los polos, viven hombres salvajes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado. De donde el primero en ocupar aquellas tierras, puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervas, como está claro. En el libro primero de la *Política*, capítulos tercero y cuarto, dice el Filósofo, que no hay duda en que unos son por naturaleza esclavos y otros libres, y que determinadamente es eso provechoso para algunos, y que es justo que unos manden y otros obedezcan, y que en el imperio, que es como connatural, uno ha de mandar y, por tanto, dominar y otro obedecer. Por lo que en el primer capítulo de aquel libro añade el Filósofo: por esta razón, dicen los poetas que los griegos deben ser los dueños de los bárbaros, porque, por naturaleza, los bárbaros y los esclavos son lo mismo.»<sup>16</sup>

Este texto de 1510 subraya que tanto la geografía ptolomeica como la teoría aristotélica de la esclavitud natural acababan de ratificarse *por la experiencia* con el descubrimiento de América: allí estaban —aunque no debajo de los polos precisamente— esos pueblos salvajes que viven como animales, allí había individuos que cumplían el diseño aristotélico de los esclavos naturales, y, por lo tanto, se confirmaba un nuevo derecho de guerra justa y de conquista que los españoles en seguida supieron aprovechar.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Cf. RODRIGUEZ MOLINERO, M., *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca*. Salamanca, Librería Cervantes, 1993, p. 34.

<sup>16</sup> Citado por CASTILLA URBANO, F., *Op. cit.*, pp. 215-216, con una corrección en la última línea en la que seguimos a PAGDEN, A., *Op. cit.*, p. 66.

<sup>17</sup> «Escribiendo en 1510, Major encontraba una justificación de la conquista en el deber de llevar a la civilización a una gente bárbara. «Estas gentes viven como animales», afirmaba, y citando a Aristóteles seguía diciendo: «Es evidente que algunos hombres son por naturaleza libres, y otros serviles. En el orden natural de las cosas las cualidades de algunos hombres son tales que, en su propio interés, es recto y justo que sirvan, mientras que otros, viviendo libremente, ejerciten su natural autoridad y manden.» HANKE, L., *La lucha*, p. 358. «Sus observaciones sobre la conquista, que están en su obra intitulada *Ioannes Maior in secundum sententiarum*, de 1510, constituyen probablemente el primer tratamiento teórico extenso de España en América. Major no le concedía poder temporal completo al papa ni al emperador, y declaraba que la simple infidelidad no privaba a los infieles del dominio, aunque sí lo hacía la oposición armada a la predicación de la fe. También era partidario de la teoría aristotélica de la esclavitud natural.» En las obras manuscritas del P. Vitoria se encuentran muchas referencias a Major. HANKE, L., *La lucha*, p. 47, nota 18.

Dos años después, en la junta de Burgos de 1512, se utilizó por vez primera en España la citada teoría aristotélica: uno de sus componentes, el licenciado Gil Gregorio, tenía claro que los indios eran bárbaros —«son siervos y barbaros que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento cuomo son estos yndios que segond todos dizen son cuomo animales que hablan»—, con lo cual eran los esclavos naturales descritos por Aristóteles, «donde parece que por malicia y barbarica disposicion del pueblo se pueden y deben guovernar cuomo siervos.»<sup>18</sup> El único modo pertinente de tratarles es, por consiguiente, la tiranía, la reducción a esclavitud y el moverles imperiosamente para que de esa manera se cumpla el principio cosmológico de la *Física* aristotélica —258 b-259 a—, los humanos de mentes débiles —como los indios— han de ser movidos por los humanos de mentes capaces —como los hispanos—. En esa misma junta Bernardo de Mesa mantuvo opinión similar, ya que «la libertad absoluta daña a los indios por su mala disposición».<sup>19</sup>

Mesa todavía fue más claro en sus referencias a Aristóteles. Como resume Las Casas, «no veía otra razón de servidumbre sino la natural, que era falta de entendimiento y capacidad, y la falta de la firmeza para perseverar en la fe y buenas costumbres, porque aquella es una natural servidumbre, según el Filósofo, o por ventura son, dice él, siervos por naturaleza de la tierra, porque hay algunas tierras en las cuales el aspecto del cielo hace siervas, [y no podrían ser bien regidas] si en ellas no hobiera alguna manera de servidumbre...»<sup>20</sup> A pesar de este determinismo geográfico tan explícito en favor de la servidumbre natural, en aquella junta ya se plantearon graves objeciones a la utilización de tales tesis del aristotelismo: la incapacidad de los indios contradiría la omnipotencia y la bondad del Creador, que habría hecho seres humanos que ni pueden mantener la fe ni se pueden salvar. Ante argumento tan poderoso Mesa replicó que sólo había querido decir que en los indios había «tan pequeña

<sup>18</sup> Citado por PAGDEN, A., *Op. cit.*, p. 77 y por CASTILLA URBANO, F., *Op. cit.*, p. 230. L. Hanke resume lo acontecido así: En 1512, en las juntas que prepararon las bases del primer código amplio de legislación indiana, las Leyes de Burgos de diciembre de ese año, un predicador real, el licenciado Gregorio, reivindicó la necesidad de tener a los indios en alguna manera de servidumbre y argumentó su parecer con citas de diversos teólogos y de Aristóteles. «La cita de Aristóteles hecha por Gregorio fue el primer disparo en la campaña para establecer que los indios eran esclavos por naturaleza.» Contra esta opinión se manifestó con energía el P. Montesinos, famoso por su sermón en Santo Domingo el domingo anterior a la Navidad de 1511, en el que, como voz clamante en el desierto, preguntó: «¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?» Cf. HANKE, L., *La lucha*, pp. 32-37, p. 33 en especial.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 78.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 79. Como es bien sabido, Aristóteles correlaciona etnocéntricamente barbarie y determinadas condiciones climatológicas, p. ej., en *Política* 1327 b y 1338 a.



disposición de naturaleza y habituación que para traerlos a rescibir la fe y buenas costumbres es menester tomar mucho trabajo, por estar ellos en tan remota disposición, y dado que resciban la fe, la naturaleza dellos no les consiente tener perseverancia en la virtud.»<sup>21</sup> Aparece así, junto a las citadas referencias al determinismo climático-geográfico y a la esclavitud natural, una alusión a la teoría aristotélica de la habituación (*ethismós*) como uno de los factores clave que determinan el comportamiento humano.<sup>22</sup> Posteriores interpretaciones profundizarán en este elenco de temas contrapuestos de procedencia aristotélica.

El rey Fernando no quedó satisfecho de los resultados de la junta de Burgos y ese mismo año pidió una exposición pormenorizada de sus pareceres a dos de sus miembros. Uno de ellos, el abogado civil Juan López de Palacios Rubios, conocido por haber sido el autor del famoso *Requerimiento*, redactó en 1513 el *Libellus de insulanis oceanis* [*De las islas del mar Océano*], donde proseguía el razonamiento en favor de la esclavitud natural de los indios desde su demostrada barbarie, esto es, su primitivismo y sus costumbres antinaturales: desnudez, promiscuidad, poligamia, cierta ginococracia, idolatría, etc. Así pues, ante la evidencia de comportamiento social tan insatisfactorio —y una vez aceptada la premisa de que el mundo está dividido en gobernantes naturales y aquellos que han nacido para servir—, Palacios Rubios, de quien se dice que también escribió un comentario sobre la *Política* de Aristóteles, concluyó que «algunos de ellos son tan ineptos e incapaces que no saben en absoluto gobernarse, por lo cual, en sentido lato, pueden ser llamados esclavos, como nacidos para servir y no para mandar, según lo trae el Filósofo, en el lib. I de su *Política*, y deben, como ignorantes que son, servir a los que saben, como los súbditos a sus señores».<sup>23</sup>

Repárese en la interesante paradoja de afirmar la esclavitud natural de los indios, pero con fórmulas de gran cautela —«*largo modo*», «*quasi*»— y en un contexto de atribución de primitivismo amable, vegetariano, edénico, ya que se creía que estaban viviendo su propia «edad de la ley natural» y la ley primitiva (*ius primaevum*) les garantizaba a los americanos su libertad, con lo cual, aunque fueran esclavos naturales, también eran hombres libres: «*liberi et ingenui*.» En suma, los indios eran libres e independientes en su propio mundo, pero al entrar en contacto con los civilizados habían perdido

<sup>21</sup> Citado por CASTILLA URBANO, F., *Op. cit.*, p. 229.

<sup>22</sup> Cf. PAGDEN, A., *Op. cit.*, p. 80.

<sup>23</sup> CASTILLA URBANO, F., *Op. cit.*, p. 224. La primera parte del texto traducido dice así en el manuscrito original: «Tamen aliqui eorum ita sunt inepti et imbeciles, qui se nullo modo gubernare sci(unt); quapropter largo modo possunt dici, quasi nati ad serviendum, non autem ad imperandum.» Lo cita PAGDEN en la nota 127 de la pág. 85 de su *Op. cit.*

la autoridad sobre sus propios asuntos y debían servir a sus señores naturales a quienes acababan de encontrar para su propio provecho. Se mantenía de esta manera la perfección de la creación y la armonía del mundo natural, pero con ello se había detectado ya una fisura en el determinismo de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, pues también se concedía a los aborígenes americanos la capacidad de realizarse, perfeccionarse, convertirse y salvarse como agentes libres, creencia fundamentada en la teología cristiana e incluso en el estoicismo, pero que no es aristotélica.<sup>24</sup>

El debate en torno a la legitimidad de la servidumbre indiana y el recurso a la autoridad de Aristóteles para mantener la esclavitud en América se renovó en 1519, «cuando Las Casas y el obispo Juan de Quevedo discutieron fuertemente en el primer consejo de asuntos indios presidido por el joven rey Carlos.»<sup>25</sup> He aquí un resumen de la discusión: «sabemos que Las Casas declaró ante el emperador Carlos V, en 1519, en Barcelona, que "Aristóteles era un gentil y ahora está ardiendo en el infierno, y sólo debemos hacer uso de su doctrina en cuanto consistente con nuestra santa fe y con las costumbres cristianas". (*Historia de las Indias*, I, cap. 3). Por esa época se oponía a los argumentos que acababan de presentarse en el sentido de que a los indios recién descubiertos se les debía considerar "esclavos por naturaleza" de acuerdo con la doctrina aristotélica de que ciertas personas rudas de limitada comprensión son inferiores *a natura*, y que no hay nada más justo y natural que los hombres prudentes y sabios ejerzan dominio sobre ellas para su propio bienestar así como para el servicio de sus superiores. Las Casas replicó en 1519 que los indios no eran seres inferiores, y que el *dictum* de Aristóteles obviamente no les era aplicable.»<sup>26</sup> En su respuesta al obispo Quevedo —de quien se sabe que escribió un tratado sobre la esclavitud natural que no se conserva— Las Casas dejó bien a las claras que los indios «no son santochados, ni mentecatos, ni sin suficiente razón para gobernar sus casas», sino hombres racionales que requieren un trato bien diferente del que se les da a las manadas de animales o a la madera de los árboles, es decir, que no se les puede transportar como a meros objetos de un sitio a otro sin contar con su consentimiento. Más aún,

<sup>24</sup> Cf. Op. cit., pp. 85-87.

<sup>25</sup> HANKE, L., *Estudios*, p. 9. El profesor americano recuerda en ese texto que la literatura que circuló por los Estados Unidos antes de 1860 también trataba de aplicar la obra de Aristóteles para fundamentar y mantener la esclavitud negra, pues, como declaró el presidente Thomas R. Dew, rector de *William and Mary College*, «es la orden de la naturaleza que seres de facultades y conocimiento superiores, y por tanto, de fuerza superior, deban disponer de aquellos que son inferiores.»

<sup>26</sup> HANKE, L., «¿Bartolomé de Las Casas, existencialista? Ensayo de Hagiografía e Historiografía», en *Cuadernos Americanos*, México, (1953), 2: pp. 176-193, reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 263-280, p. 273.

afirmó que «nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo y a todas igualmente rescibe y a ninguna quita la libertad ni sus señoríos ni mete debajo de servidumbre, so color de achaques de que son siervos *a natura* o libres como el reverendo obispo parece que significa.»<sup>27</sup> Al margen de esta viva defensa de determinada concepción del cristianismo y de ciertos insultos metafísicos sobre la incapacidad del obispo para entender a Aristóteles, poco más aportó ese debate en la dilucidación del problema planteado.

### 3. Aristóteles y el *De indis* de Francisco de Vitoria

Las conquistas de Méjico (1519-22) y Perú (1531-32) y los correspondientes informes sobre los imperios azteca e inca, contenidos en las muy divulgadas obras de Hernán Cortés, Pedro Mártir, Francisco Jerez o Gonzalo Fernández de Oviedo, editadas todas entre 1522 y 1535, cambiaron el panorama de la discusión: la realidad amerindia era más compleja de lo que se había supuesto desde las Antillas, así como se había multiplicado también la dimensión de las gentes y territorios afectados por las conquistas. Ante cuestiones tan acuciantes tomó posiciones en 1539 la principal figura de la «Escuela de Salamanca», el teólogo dominico Francisco de Vitoria, mediante su *relectio De Indis*. Hay que advertir que dos años antes, en 1537, la bula *Sublimis Deus* de Pablo III ratificó las tesis de Las Casas de 1519, ya que declaraba que los indios no habían de ser tratados como «brutos creados para vuestro servicio», sino como «verdaderos hombres..., capaces de entender la fe católica.» Y el papa ordenaba taxativamente que «tales indios y todos los que más tarde se descubran por los cristianos, no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo... y no serán esclavos.»<sup>28</sup> Ahora bien, a pesar de estas palabras los debates prosiguieron y «todavía en 1557 un franciscano, Fr. Bernardino de Arévalo, se cree en la obligación de escribir un libro, *De libertate Indorum*, para defender la tesis descabellada [que los indígenas americanos son siervos *a natura*] contra viento y marea.»<sup>29</sup> Había enormes intereses en juego, ciertamente, así como graves problemas filosófico-antropológicos que no se podían resolver con meros decretos doctrinales.

<sup>27</sup> Citado por HANKE, L. en *Estudios*, p. 306.

<sup>28</sup> Citado por HANKE, L., *Estudios*. p. 307.

<sup>29</sup> GIL, J., «Introducción» a su edición y traducción de JENOFONTE, *Económico*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967, p. 93.

Esa necesidad la colmó la intervención de la Universidad hispana en el XVI, con el padre Vitoria en cabeza.<sup>30</sup>

*De indis* analizaba los derechos de los españoles a conquistar y colonizar territorios indios desde la teología, pues en tan dramáticos procesos estaba en juego la naturaleza de los amerindios como seres humanos, y eso no era una cuestión de derecho positivo reservada a juristas, sino de ley divina. Antes de la llegada de los españoles, esos indios ¿eran verdaderos dueños en lo privado y en lo público? Al abordar este interrogante Vitoria recordó la teoría de la esclavitud natural: «Enseña Aristóteles (*Política* I 5, 1254 b 16-21), con su estilo elegante y preciso, que algunos son esclavos por naturaleza, o sea, para quienes es mejor servir que mandar. Son aquellos que no tienen capacidad suficiente ni aun para gobernarse a sí mismos, sino sólo para cumplir órdenes, y cuya fuerza más está en el cuerpo que en el espíritu. Ahora bien, indudablemente si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos indios, que realmente poco parecen distar de los brutos animales y son de todo ineptos para el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros que regirse a sí mismos. Dice Aristóteles (*Política* I 5, 1255 a 39-40) que es justo y conforme a naturaleza que sean esclavos. Por consiguiente, no pueden ser dueños.»<sup>31</sup>

Habría gente de tal naturaleza y los indios carecerían de verdadero *dominium* sobre sus asuntos si fuesen «amentes o idiotas». Ahora bien, «en realidad no son dementes, sino que tienen cierto orden en sus cosas, pues tienen ciudades establecidas ordenadamente, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, industrias, comercio y todo ello requiere uso de razón; tienen, asimismo, una forma de religión.»<sup>32</sup> A. Pagden ha explicado que esta sucinta enumeración recordaba a la experta audiencia académica a la que estaba dirigida la lista de Aristóteles en *Política* 1328 b como criterio canónico de las condiciones necesarias de toda verdadera sociedad civil.<sup>33</sup> En la parte final de su *relectio*, al incluir un octavo y discutible título legítimo, Vitoria subraya las graves limitaciones que se han observado también entre los habitantes del nuevo mundo de cara al cumplimiento de esas características sociales fundamentales: «Estos indios, aunque, como se ha dicho antes, no sean del todo dementes, distan, sin embargo, tan poco de los dementes, que no son capaces de fundar o administrar una república legítima y ordenada dentro de límites humanos y políticos. No tienen, por

<sup>30</sup> Cf. LLINARES, J. B., «La Conquista de América analizada por la Universidad hispana del XVI. El Padre Francisco de Vitoria», en *STVDIVM*, Teruel, (1992), 4: pp. 105-122.

<sup>31</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis. Carta magna de los indios*. Madrid, CSIC, 1989, pp. 63-64.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>33</sup> Cf. PAGDEN, A., *Op. cit.*, pp. 103-116.

tanto, leyes adecuadas, ni tienen magistrados, ni siquiera son lo bastante capaces para gobernar la familia. De aquí, que carezcan también de cultura y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de agricultura eficaz, de artesanos y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana.»<sup>34</sup> Esta enumeración de deficiencias aparece después de indicarse la presencia entre los indios de costumbres, leyes y rituales que legitimarían una intervención armada: «el sacrificio de hombres inocentes o la matanza, otras veces, de hombres libres de culpa con el fin de comer su carne», esto es, «la antropofagia» o el canibalismo, rasgo definitorio de salvajismo máximo desde la Grecia arcaica.<sup>35</sup> Ante estas alegaciones Vitoria saca la siguiente conclusión: «Y parece que hay la misma razón para esos indios que para los dementes, porque nada o poco más capaces son para gobernarse que los dementes, e incluso que las mismas fieras y bestias, pues no consumen alimentos más escogidos que las fieras y apenas si llevan mejor género de vida que ellas. Luego de la misma manera podrían ser confiados a la tutela de hombres más inteligentes.»<sup>36</sup>

¿Se concede, pues, que los indios, en virtud de estos caracteres defectivos, son esclavos naturales? De ninguna manera, Vitoria no interpreta las graves deficiencias de los amerindios desde el esquema de la ausencia de alguna facultad esencial en su psique, sino desde la comparación con los niños, con los humanos que aún no se han desarrollado y requieren educación y tutoría. Tres veces lo dice, sería lícito y muy conveniente nombrarles gobernantes «lo mismo que si fueran del todo niños» y, para confirmarlo, añade un significativo ejemplo: «si por un acaso perecieran todos los adultos de aquellas regiones y quedaran únicamente los niños y los adolescentes, con uso de razón pero dentro todavía de los años de la infancia y pubertad, parece claro que podrían los príncipes tomarlos bajo su tutela y gobernarlos mientras estuvieran en semejante caso. Si esto se admite, ciertamente no se ha de negar, al parecer, que pueda hacerse lo mismo con los indios adultos, supuesta la incapacidad mental que les atribuyen los que han estado allí. La cual incapacidad dicen que es mucho mayor que la que tienen los niños y adolescentes en otras naciones.»<sup>37</sup>

La insuficiente socialidad de los indios no demuestra, así pues, que sean irracionales, sino que todavía no han aprendido bastante, es decir, que su racionalidad aún se halla en potencia, pero puede y debe pasar al acto,

<sup>34</sup> VITORIA, *Op. cit.*, p. 111.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 109. Hemos estudiado las relaciones entre salvajismo y antropofagia en los albores de Occidente en nuestro artículo «La construcción del tipo del «salvaje» en Homero», *Ludus Vitalis*, México, vol. IV, (1996), 6: pp. 101-126.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 112.

de lo contrario la divinidad y la naturaleza serían unos chapuceros impresentables, lo cual es, para un aristotélico y para un cristiano, una mayúscula insensatez. Vitoria afirma tal principio sin paliativos: «Dios y la naturaleza no fallan en lo que es indispensable para la mayor parte de la especie. Ahora bien, lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto.»<sup>38</sup> Así las cosas, la tesis aristotélica de la esclavitud natural es insostenible, pues implicaría que la naturaleza habría producido hombres que, en rigor, no lo serían, hombres incapaces de cumplir sus fines y del menor comportamiento civilizado, hombres inútiles que desharían la armonía esencial del universo y cuestionarían la omnipotencia y la bondad de Dios. Como explica Pagden, «en último término la Escuela de Salamanca sólo podía hacer la teoría de la esclavitud natural lógica y moralmente aceptable negando la existencia misma de la criatura que intentaba describir.»<sup>39</sup> El texto de Vitoria confirma esta interpretación:

«Se argüía que estos bárbaros son esclavos por naturaleza, pues poseen escaso talento incluso para gobernarse a sí mismos. Esta es mi respuesta: Aristóteles (*Política* I 6, 1255 a) ciertamente no quiso decir que los que tienen poco entendimiento sean por naturaleza esclavos y que no tengan dominio sobre sí y sobre sus cosas. Aquí se trata de la esclavitud legal y legítima, puesto que *nadie es esclavo por naturaleza*. Tampoco quiere decir el Filósofo que puedan ser privados de sus bienes, reducidos a esclavitud y vendidos aquellos que por naturaleza son de escasa inteligencia. Quiere decir que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros y que es bueno para ellos estar sometidos a otros, como los hijos que necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. Y que ésta es la intención del Filósofo es claro, pues del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, es decir, los que sobresalen por su inteligencia. Pues bien, es cierto que no entiende aquí que estos tales puedan arrogarse el poder sobre los demás por el título de ser más capaces, sino que han recibido de la naturaleza dotes de mando y de gobierno. Y así, aun supuesto que estos indios sean tan ineptos y romos, como se dice, no por eso se ha de negar que tengan verdadero dominio, ni han de ser incluidos en la categoría de esclavos legales.»<sup>40</sup>

Una vez eliminada la tesis de la esclavitud natural, Vitoria comprende la situación de los amerindios desde el ejemplo de *los niños*, como ya vimos, repetido aquí con la referencia a los hijos y a su relación de aprendizaje con

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>39</sup> PAGDEN, A., *Op. cit.*, p. 138.

<sup>40</sup> VITORIA, *Op. cit.*, pp. 72-73. El subrayado es nuestro.

los padres, y desde la comparación explícita con *nuestros campesinos*: «Creo que el hecho de que nos parezcan tan retrasados y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales.»<sup>41</sup> La causa de la inquietante diferencia sociocultural de los indios americanos se sitúa, así pues, no en la estructura psicosomática ni en las características geográfico-climatológicas de unos pueblos determinados, sino en su sistema de educación, en sus hábitos y costumbres. «Educación» significa aquí no la simple enseñanza que se ofrece a los niños, sino lo que Aristóteles denominaba «habitación» (*ethismós*),<sup>42</sup> la formación del intelecto especulativo para que éste pueda deducir por sí mismo los preceptos de la ley natural y constituir una genuina comunidad humana, una verdadera *polis*. Si los indios no lo habían logrado hasta entonces era por la poderosa influencia de sus malas costumbres y formas de vida, susceptibles de alteración gracias a una buena instrucción, a la educación que podrían recibir de los mejores misioneros. De este modo el padre Vitoria dejó de interpretar a los indios como hombres «naturales» y comenzó a comprenderlos como seres «culturales», similares a los niños y a los campesinos de nuestra propia sociedad: podían y debían aprender, evolucionar y desarrollarse; empezaban, por lo tanto, a poder formar parte de la historia, de nuestra propia historia, y a que se les percibiese en una incipiente perspectiva sociocultural que se consolidará en décadas y autores posteriores.<sup>43</sup>

Como bien se sabe, la influencia de este texto del sabio dominico fue extraordinaria y consiguió que sobre la cuestión india la Escuela de Salamanca presentase un frente unido. Valga este reconocimiento como resumen global de las interesantes reflexiones y matizaciones que fueron elaborando los compañeros y discípulos del gran catedrático en ininterrumpida sucesión de tres generaciones. Ya que no es posible documentar aquí sus aportaciones, cada vez más sistemáticas y elaboradas aunque asumiendo menos riesgos y con menor capacidad de creación e innovación, recordaremos al menos algunos nombres imprescindibles:

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>42</sup> *Ética a Nicómaco*, 1103 a.

<sup>43</sup> Cf. PAGDEN, A., *Op. cit.*, pp. 141-150. Como ha escrito Castilla Urbano, según Vitoria «el indio era el resultado de una insuficiencia o mala educación, pero su capacidad racional le permitiría corregir ésta mediante un adecuado aprendizaje.» «El concepto de educación utilizado por Vitoria iba más allá de la mera enseñanza: era en realidad una forma de enculturación por la que los indios acabarían aceptando como propias las normas europeas.» *Op. cit.*, pp. 270-271. De hecho en *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* escribió lo siguiente: «La educación, la doctrina y la instrucción influyen mucho en que uno llegue al uso de razón. Quiero decir que, en igualdad de condiciones, primero llegará al uso de razón el que esté mejor instruido y antes el que viva entre hombres civiles que entre rústicos.» *Ibid.* p. 279.

Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego de Covarrubias, Bartolomé de Carranza, Juan de la Peña, Domingo Báñez, Luís de Molina y Francisco Suárez. Con varios de ellos se relacionó a fondo una de las personalidades más controvertidas y fascinantes de esa centuria, el padre Bartolomé de las Casas, que por fortuna actualmente ya no necesita presentación. No obstante, el mundo no académico y el impresionante conjunto de intereses político-económicos que se veían afectados por este problema todavía no habían dicho su última palabra. En seguida comenzaron a buscarse los mejores aliados, esto es, los aristotélicos más prestigiosos del momento. Las posiciones se radicalizaron y la polémica estalló.

#### 4. La controversia entre Sepúlveda y Las Casas

El debate en torno a la esclavitud natural de los indios no fue un mero intercambio de citas bíblicas, patrísticas y jurídicas, ni tan sólo una erudita relectura de textos filosóficos de Aristóteles por parte de algunos teólogos escolásticos en las aulas de las universidades, ya que el propio peso de los argumentos esgrimidos y de las tragedias que estaban aconteciendo en ultramar obligó a observar y describir la realidad sociocultural amerindia con mayor agudeza y a que surgiese en cierto modo una inicial antropología comparativa: «el objeto de proteger a los indios contra crueles y devastadoras guerras y de refutar la doctrina de que eran esclavos, debido a que según la teoría aristotélica cierta clase de seres humanos nacían bajo esa condición, hizo que Las Casas estudiase la cultura indígena.»<sup>44</sup> Lo que es evidente, en todo caso, es la enorme autoridad ejercida por Aristóteles en la España del XVI, asumiendo una especie de función de árbitro reconocido o de instancia suprema que avalaba tanto las mejores y más innovadoras tentativas de probar la racionalidad de los indios americanos, como los más argumentados discursos en favor de su esclavitud; Juan Ginés de Sepúlveda, por citar ya al máximo contrincante, «sustentaba las doctrinas aristotélicas sobre que ciertos seres humanos eran esclavos por naturaleza, que habían sido invocadas para apoyar la reclamación de los españoles de que los indios deberían servir a sus conquistadores.»<sup>45</sup>

Como refinado humanista que «se había brindado a tranquilizar a funcionarios y conquistadores españoles proclamando justa la conquista, apoyando su opinión con numerosas referencias eruditas, poseía una de las cabezas mejor preparadas de su tiempo. Después de estudiar en Córdoba y Alcalá, había pasado siete años en el Colegio Español de Bolonia, donde disfrutó del trato de un grupo selecto de eruditos y trabajó en una excelente

<sup>44</sup> HANKE, L., *Estudios*, p. 207.

<sup>45</sup> HANKE, L., *Estudios*, p. 214.



biblioteca. Allí inició su estudio de Aristóteles bajo la dirección del por entonces tan celebrado Pietro Pomponazzi. Aprendió el griego y en 1522 inició su labor, que duró tres años, de traducir las obras de Aristóteles, *Meteorum* y *De Ortu et Interitu*. En 1526 fue a Roma, donde ganó el favor del papa Clemente VII refutando el libro de Lutero sobre el libre albedrío. Debido a esto, Clemente le confió la tarea de traducir al latín el comentario griego de Alejandro de Afrodisias sobre Aristóteles. En 1530 publicó un tratado en defensa de Catalina de Aragón contra Enrique VIII. También encontró tiempo para replicar a los ataques de Erasmo contra el príncipe de Carpi.<sup>46</sup> Así pues, «durante sus veinte años en Italia había llegado a ser uno de los principales doctos en la recuperación del "verdadero" Aristóteles. Sus contribuciones al saber eran reconocidas en España, y en vísperas de la batalla con Las Casas había completado y publicado en París, en 1548, su traducción latina de la *Política* de Aristóteles, que él consideraba su principal contribución al conocimiento. Era la mejor traducción que había aparecido y fue reconocida durante siglos como un trabajo indispensable. En consecuencia, cuando Sepúlveda comenzó a escribir sobre América, estaba completamente saturado con la teoría de "el filósofo", incluyendo su muy discutido concepto de que ciertos hombres son esclavos por naturaleza.»<sup>47</sup> Hanke comenta la edición parisina de su traducción de la obra aristotélica *De Republica libri viii* con estas palabras: «Sepúlveda había estudiado toda su vida a Aristóteles, y consideraba la *Política* la obra más excelente que jamás se haya escrito sobre el gobierno de ciudades y reinos. En 1533 tuvo una larga correspondencia con el erudito aristotélico Gaspar Cardillo de Villalpando sobre las ideas de Aristóteles acerca de la transmigración de las almas. En 1567 se vio forzado a defender su versión manuscrita de la *Ética* contra la Inquisición.»<sup>48</sup> Y J. Gil también subraya su probado aristotelismo: «uno de nuestros más destacados humanistas, discípulo de Pomponazi (quien le contagió de la fiebre aristotélica), amigo de Aldo Manucio, Musuro y otros de la pequeña corte intelectual del príncipe de Carpi, polemista acérrimo contra Lutero y Erasmo, cronista oficial de Carlos V y Felipe II, exhuma punto por punto los argumentos aristotélicos de la servidumbre natural, que defiende por extenso en dos libros, la *Apología* y el *Democrates alter*; no sin gran aparato erudito y frecuentes referencias a las Sagradas Escrituras, sobre todo al versículo de *Proverbios* (XI 29) *Qui stultus est, serviet sapienti*, y a la frase de S. Lucas (XIV 23) *Compelle intrare, ut impleatur domus mea*. Secundan sus teorías, por no citar más que nombres

<sup>46</sup> HANKE, L., *La lucha*, p. 334 y «La conquista y la cruz», en *La Torre. Revista general de la Universidad de Puerto Rico*, (1964), 47: pp. 41-62, reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 339-357, p. 351.

<sup>47</sup> HANKE, L., *Estudios*, pp. 309-310.

<sup>48</sup> HANKE, L., *La lucha*, p. 336, nota 15.

significativos, Diego de Vitoria (hermano de Francisco), el gran Antonio Agustín, que hizo imprimir la *Apología* en Roma, y el inquisidor general Fernando Valdés.»<sup>49</sup> Antes de redactar su *Democrates alter [o Secundus]*, subtítulo *De justis belli causis apud Indos [De las justas causas de la guerra contra los indios]*, ya había escrito en 1533 uno primero, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus qui inscribitur Democrates [De la conformidad de la milicia con la religión cristiana]* o *Democrates Primus*, en el que manifestaba que la guerra es natural y a veces justa, y como ejemplo de guerra legítima mencionaba una campaña que tenía por objeto «el sometimiento de gente irreligiosa que perturba nuestra paz.»<sup>50</sup>

El *Democrates Secundus* se escribió entre 1544 y 1545. En seguida suscitó viva oposición en la que intervinieron las universidades de Alcalá y Salamanca —y también Las Casas— y no recibió permiso para editarse.<sup>51</sup> Para dilucidar el pleito convocó el emperador una reunión en Valladolid, que tuvo dos sesiones, en 1550 y 1551. Tanto Sepúlveda como Las Casas presentaron sus respectivas *Apologías* defendiendo sus posiciones y atacando las del contrario.<sup>52</sup> Tenemos también el resumen que elaboró de tales intervenciones para los restantes miembros de la comisión Domingo de Soto.<sup>53</sup> Aquí tan sólo reconstruiremos la parte de la polémica que se refiere a la esclavitud natural,<sup>54</sup> desencadenante principal de la prohibición, junto con

<sup>49</sup> GIL, J., *Op. cit.*, pp. 94-95. Para más informaciones y bibliografía nos remitimos a nuestros *Materiales para la Historia de la Antropología. Vol. I*. Valencia, Nau Llibres, 1993, 3a. ed., pp. 257-271.

<sup>50</sup> Cf. HANKE, L., *La lucha*, p. 336. Una selección de la versión castellana del *Diálogo llamado Demócrates* (Sevilla, 1534) puede leerse en la *Antología de humanistas españoles*. Edición de Ana M. Arancón. Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 301-329.

<sup>51</sup> Cf. la introducción de Angel Losada a su edición crítica y traducción castellana de GINES DE SEPULVEDA, J., *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid, CSIC, 1984, 2a. ed. Conviene saber que se han conservado diferentes manuscritos del original, frutos de sucesivas revisiones.

<sup>52</sup> GINES DE SEPULVEDA, J. y DE LAS CASAS, FRAY B., *Apología*. Trad. de A. Losada. Madrid. Ed. Nacional, 1975.

<sup>53</sup> Puede consultarse en DE LAS CASAS, B., *Obra indigenista*. Ed. de J. Alcina. Madrid, Alianza, 1985, pp. 163-196.

<sup>54</sup> La junta se reunió «para debatir si la doctrina de Aristóteles sobre la esclavitud natural se podía aplicar a los indios americanos.» El debate era de singular importancia, pues —al menos en teoría— nos hallamos ante «el primer intento en los tiempos modernos de estigmatizar a toda una raza como innatamente inferior.» HANKE, L., *Estudios*, p. 303. Las conquistas hispanas del XVI y las polémicas subsiguientes tienen, por tanto, un valor excepcional a la hora de elaborar la genealogía, es decir, la sociogénesis crítica del surgimiento de los prejuicios raciales en la Europa moderna y contemporánea: hemos visto que la teoría aristotélica de la esclavitud fue evocada, recibida con agrado y encontrada convenientemente aplicable a los indios desde las costas de la Florida hasta las montañas de Chile, con lo cual «una parte de la humanidad era apartada por la naturaleza para ser esclavos al servicio de amos nacidos para una vida de virtud, libre de labores manuales.» HANKE, L., *Estudios*, p. 305. Menéndez y Pelayo, primer editor y traductor del

el talante literario y elocuente del tratado —escrito como un diálogo platónico—, impropio de la rigurosa disciplina terminológica y expositiva de las obras teológicas del momento.<sup>55</sup>

En el *Democrates Secundus*, compuesto mediante antítesis, se diferencian dos sistemas de conocimiento, la ley y la filosofía, que aportan diferentes significados del término 'esclavo' (*servus*), el cautivo de guerra y el esclavo natural, con diferentes tipos de dominio, servil y 'heril' respectivamente. Las referencias a Aristóteles son claras, a veces literales y hasta excesivas: una de las causas que justifican las guerras, fundada en el derecho natural y divino, «la más aplicable a esos bárbaros llamados vulgarmente Indios», dice «que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehusan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos.»<sup>56</sup> «Los filósofos dan el nombre de servidumbre a la torpeza ingénita [de entendimiento] y a las costumbres inhumanas y bárbaras.»<sup>57</sup> Y así como es natural y beneficioso que el alma ejerza su dominio sobre el cuerpo y la razón sobre el apetito, así también el marido tiene dominio sobre su esposa, el adulto sobre el niño, en una palabra, los superiores y más perfectos sobre los inferiores y más imperfectos. Y enseñan los filósofos «que esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos. Los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física, estos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza, y añaden [los filósofos] que para éstos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que son por naturaleza señores.» «Y es creencia que tales son los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la

---

tratado *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios* en 1892, escribió al respecto este juicio: «Sepúlveda, peripatético clásico, de los llamados en Italia *helenistas* o *alejandristas*, trató el problema con toda la crudeza del aristotelismo puro tal como en la *Política* se expone, inclinándose con más o menos circunloquios retóricos a la teoría de la esclavitud natural. Su modo de pensar en esta parte no difiere mucho del de aquellos modernos sociólogos empíricos y positivistas que proclaman el exterminio de las razas inferiores como necesaria consecuencia de su vencimiento en la lucha por la existencia.» Cf. la «advertencia preliminar» reproducida en GINES DE SEPULVEDA, J., *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, FCE, 1979, pp. VIII-IX.

<sup>55</sup> Una exposición general de la controversia puede leerse en HANKE, L., *La humanidad es una*. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Trad. de J. Avendaño y M. Sepúlveda. México, FCE, 1985, 2a. ed.

<sup>56</sup> GINES DE SEPULVEDA, J., *Demócrates segundo*, p. 19.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 20.

vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud. A éstos les es beneficioso y más conforme al Derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que... abandonen la barbarie... Y si rechazan su imperio, pueden ser obligados por las armas, y esta guerra los filósofos enseñan que es justa por naturaleza.» A continuación se cita el famoso pasaje de *Política* 1256 b que correlaciona la adquisición de esclavos con la caza y la guerra, y se da por concluido el argumento: «en suma, nos enseñan que es justo naturalmente y beneficioso para ambas partes el que hombres buenos, excelentes por su virtud, inteligencia y prudencia, imperen sobre sus inferiores. Doctrina que ha sido admitida por el consentimiento universal y práctica general de las gentes, consentimiento y práctica que, según los filósofos, son de ley natural.»<sup>58</sup>

Partiendo de tales premisas es fácil llegar a legitimar la conquista de América: no resta sino mostrar que los españoles son prototipos excelsos de bondad y que los indios son exponentes paradigmáticos de máxima barbarie. En esta exhibición Sepúlveda carga la mano y la retórica le traiciona: al margen del interesado chovinismo españolista, los amerindios aparecen con imágenes ofensivas de exageración, inversión y anormalidad, como si fuesen ciegos e inhumanos, criaturas embrujadas o engendros de la magia y del demonio, como abejas y arañas, monos y puercos, esto es, como bestias y homúnculos y nefandos delincuentes, en una palabra, se les priva de verdadera humanidad y resurge entonces en el lector la objeción del fracaso y la disarmonía de la creación. Se comprende que los discípulos de Vitoria desautorizaran el texto por su arrogante temeridad.

La respuesta de Las Casas reafirmó el objetivo de toda su vida, obtener para los indios de América el reconocimiento definitivo de su humanidad, es decir, de su racionalidad y su socialidad, de su creatividad cultural y su libertad político-religiosa, y con ese propósito compuso dos libros complementarios y muy voluminosos que quedaron inéditos, uno teórico y otro empírico, el *Argumentum apologiae... adversus Genesisium Sepulvedam theologicum cordubensem* [*Argumento de la Apología del reverendo señor fray Bartolomé de Las Casas, antiguo obispo de Chiapa, contra Ginés de Sepúlveda, teólogo cordobés*], una versión del cual leyó en Valladolid en 1550, y la extensa exposición general de sus investigaciones etnográficas y etnológicas sobre los indios americanos que configura su monumental *Apologética historia sumaria*, probablemente el primer gran estudio europeo de antropología comparativa.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> *Ibid.* pp. 21-23.

<sup>59</sup> En 1552 apareció el texto de la disputa vallisoletana redactado por Domingo de Soto, más un resumen de la *Apología* junto con las doce objeciones que Sepúlveda redactó en su defensa y

En su ataque a los argumentos de Sepúlveda en favor de la legitimidad de la conquista hispana de América «Las Casas declaraba rotundamente que Sepúlveda no comprendía en absoluto a Aristóteles ni su teoría de la esclavitud.»<sup>60</sup> Y para demostrarlo analizaba los diferentes tipos de «bárbaros» que había, de los cuales sólo un número insignificante merecía ser calificado como *esclavos por naturaleza*. Los supuestos teóricos que dirigen las investigaciones lascasianas son aristotélico-tomistas, como los de la Escuela de Salamanca, pero cambia su utilización al redefinirlos previamente desde su óptica personal, como sucede de modo ejemplar en el concepto que, a fin de cuentas, soporta toda la pretendida legitimación de la esclavitud amerindia, el concepto de «barbarie.» Las Casas detecta la polisemia del vocablo, causa principal de las irritantes confusiones que generaba su grosera atribución a todos los habitantes de América, y exige que se sea consciente de ese pluralismo de significados que lleva implícito. Habrá que decidir a continuación en qué medida es lícito aplicar alguno de ellos a los indios, y cómo se debe interpretar la teoría aristotélica para que se compagine con las diversas acepciones que han sido enumeradas. He aquí el eje de su original discurso:

«Dios, pues, autor de toda criatura, no despreció a estos pueblos del Nuevo Mundo de tal manera que quisiera que estuvieran faltos de razón y los hiciera semejantes a los animales hasta el punto que se les aplique con razón el calificativo de *bárbaros*, fieros y salvajes brutos... Conviene recordar que, según Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y otros doctores... *hay cuatro clases de bárbaros*.

*Primera clase de bárbaros.*—Es aquella en que se toma el término en sentido impropio y amplio y significa «todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento, alejado de la humana razón ya por impulso de la ira o de la naturaleza...» Entre el número de estos bárbaros no faltan en realidad algunos de nuestros españoles...

*Segunda clase de bárbaros.*—... Aquellos que carecen de un idioma literario correspondiente a su idioma materno (idioma literario que, entre nosotros, es el latín), y así no saben exponer en él lo que piensan. Por lo cual son considerados rudos y faltos de letras y erudición... En este sentido

---

las correspondientes doce réplicas con las que Las Casas le contestó, todo ello bajo el título *Aquí se contiene una disputa o controversia entre el obispo fray Bartolomé de Las Casas y el doctor Ginés de Sepúlveda*. Sobre la vida, las obras y las ideas de Las Casas, sobre las ediciones existentes, así como sobre la mejor bibliografía actual sobre su legado filosófico-antropológico nos remitimos a nuestros *Materiales para la Historia de la Antropología*, Vol. I, Valencia, Nau Llibres, 1993, 3a. ed., pp. 243-256.

<sup>60</sup> HANKE, L., *La lucha*, p. 357.

es llamado bárbaro aquel que, por la diferencia del idioma no entiende a otro que con él habla... Tales bárbaros no lo son propiamente, sino accidentalmente...

*Tercera clase de bárbaros.*—Tomado este término en sentido propio y estricto, es la de aquellos hombres que, por impío y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón... A éstos se refiere el Filósofo cuando dice de ellos que son siervos por naturaleza... Esta clase de bárbaros, o mejor dicho gentes fieras, son muy raros en cualquier parte del mundo y pocos en número si se les compara con el resto de la humanidad, conforme testifica Aristóteles... Si tales bárbaros son hombres salvajes, imperfectos y pésimos, y son verdaderos pecados de la naturaleza o monstruos en la naturaleza racional... será imposible en la criatura racional encontrar tal monstruosidad o pecado de la naturaleza, es decir, la falta de la razón común humana, salvo rarísimamente y siempre en casos más raros, tratándose del hombre que de las demás criaturas...

*Cuarta clase de bárbaros.*—Existe, además, una cuarta clase de bárbaros especial en la que están comprendidos todos aquellos que no conocen a Cristo... Todos los que no adoran a Cristo o quienes ni de oídas siquiera conocieron sus palabras en verdad son bárbaros...

De cuanto hemos expuesto se deduce claramente que hay cuatro clases de bárbaros, las cuales pueden reducirse a dos: a saber, la primera, la segunda y la cuarta: *bárbaros «secundum quid»*, por el hecho de ciertas costumbres bárbaras y principalmente por defecto de la fe,... “los infieles”.

Ahora bien, los bárbaros propiamente dichos son aquellos a quienes incluimos en la tercera clase, esto es, los que tienen su mente obstruida, los necios, los faltos de razón, los privados de facultades... a éstos se refiere expresamente Aristóteles.

Dejen, pues, ciertos hombres impíos de echarme en cara al Filósofo,... no entendiendo o no queriendo entender la diferencia entre las distintas clases de bárbaros expuesta tanto por el Filósofo como por los santos doctores.»<sup>61</sup>

Como aval de cada una de las tres primeras acepciones cita Las Casas textos de Aristóteles, aunque modificándolos para que casen con sus propósitos, a saber, diferenciar tajantemente —de acuerdo con una distinción tomista tradicional que se halla en los comentarios del sabio de Aquino a la

<sup>61</sup> GINES DE SEPULVEDA, J. y DE LAS CASAS, F. B., *Apología*, pp. 125-143.

*Política* de Aristóteles— entre bárbaros en esencia o en sentido propio y estricto (*simpliciter*) y bárbaros por accidente o en sentido impropio y derivado (*secundum quid*), con lo cual eliminaba que estos últimos —los individuos atroces y los pueblos sin escritura e infieles o paganos— pudiesen ser tachados de esclavos por naturaleza, aunque ello implicase una deliberada distorsión de algunos de esos pasajes.<sup>62</sup> Se detecta aquí que su argumentación depende en última instancia de principios teológicos: son rarísimos los bárbaros estrictos no sólo porque, como dice Aristóteles, «la naturaleza hace entre las cosas posibles la mejor», sino sobre todo porque, como expone Santo Tomás, «las obras de la naturaleza son obra de la Suma Inteligencia que es Dios», «por lo cual conviene a la providencia y bondad divinas que la naturaleza siempre o en la mayor parte de los casos produzca las cosas mejores y perfectas y rara vez y en el menor número de casos las imperfectas y pésimas.» Así pues, si la multitud de los amerindios tuviese que definirse como bárbaros en esencia, se seguiría de ello que la intención de Dios había carecido de efecto y que el universo es imperfecto, «lo cual es impensable para cualquier cristiano.» Por otra parte, añade Las Casas como colofón, «si queremos ser seguidores de Cristo y de la verdad evangélica, conviene que consideremos que, aunque se trate de bárbaros en el más alto grado, no por ello éstos dejan de ser creados a imagen de Dios y no están tan totalmente abandonados de la providencia divina que no sean capaces de entrar en el reino de Cristo, al ser nuestros hermanos... Por tal motivo, estamos obligados a la caridad cristiana y a la hermandad para con toda clase de hombres, aunque sean de fiera condición, extremadamente bárbaros y estúpidos; y esto por la autoridad de San Pablo... Por tanto, aunque el Filósofo, desconocedor de la verdad y caridad cristianas, escriba que los sabios pueden cazar a los bárbaros no menos que a las fieras, nadie entienda por ello que los bárbaros deben ser matados o sometidos a trabajos inicuos... como jumentos y que con tal fin pueden ser buscados y capturados por los más sabios. Mandemos a paseo en esto a Aristóteles.»<sup>63</sup> He aquí los límites del debatido aristotelismo de fray Bartolomé.

El filósofo griego también está presente en el trabajo histórico-etnológico del impetuoso dominico, quien combatió la tesis del salvajismo amerindio y se opuso a la legitimidad de su reducción a servidumbre comparando muy favorablemente a los indios americanos con las gentes de la edad antigua e insistiendo en que eran eminentemente racionales, puesto

<sup>62</sup> Cf. PAGDEN, A., *Op. cit.*, pp. 177-190, las notas 22 y 44 en especial, donde se documentan tales distorsiones.

<sup>63</sup> GINES DE SEPULVEDA, J. y DE LAS CASAS, F. B., *Op. cit.*, pp.128-132.

que «colmaban cada uno de los requisitos de Aristóteles para una buena vida.»<sup>64</sup>

Si se admitía que éstos —vistas sus notables creaciones artísticas, políticas y culturales— eran seres racionales, de ello se derivaba otra consecuencia importante, ya que la metodología que se debía aplicar para su conversión al cristianismo tenía que partir de esa premisa esencial, como el mismo Las Casas se encargó de recordar refiriéndose una vez más al filósofo griego: «La única manera de influir sobre los seres racionales, explica, es mediante "la persuasión de su entendimiento", según lo dijo Aristóteles.»<sup>65</sup> La antropología filosófica aristotélica incide también, así pues, en los argumentos y críticas en torno a los diferentes procedimientos de misión y conversión, y fundamenta en notable medida las tesis de su obra *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*).

En resumen: Las Casas «rechazó el punto de vista popular de que los indios descubiertos por España en su empuje a través de las comarcas del Nuevo Mundo, eran "animales parlantes", y no aceptó la teoría aristotélica que los catalogaba como esclavos por naturaleza, o la otra que los consideraba como seres aniñados cuyo cortísimo entendimiento los

<sup>64</sup> HANKE, L., «Los primeros experimentos sociales en América», *Revista bimestre cubana*, LXV, La Habana, (1950), pp. 55-116, trad. de R. Esquenazi Mayo. Original inglés titulado *The First Social Experiments in America: A Study in the Development of Spanish Indian Policy in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1935. Reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 3-55, pp. 6-7. Casi con las mismas palabras se puede leer este mismo planteamiento en el artículo «El despertar de la conciencia en América: experimentos y experiencias españolas con los indios del Nuevo Mundo», originalmente publicado en *Cuadernos Americanos*, México, (1963), 4: pp. 184-202, reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 359-378, en especial en p. 369. Así pues, y aunque parezca paradójico, el filósofo griego también le sirvió como máximo criterio de apelación para medir la racionalidad de un pueblo, porque se guiaba por la enumeración de las condiciones necesarias y suficientes de la vida en sociedad expuestas en la *Política*, como ya vimos que hizo Vitoria en el *De Indis*: para Las Casas los indios eran seres racionales con tan "excelente, sutil y natural inteligencia", que satisfacían todos los requerimientos sentados por Aristóteles para la vida civil.» HANKE, L., «Bartolomé de Las Casas: el antropólogo», apartado de su libro *Bartolomé de Las Casas, pensador político, historiador, antropólogo*, trad. de A. Hernández Travieso, La Habana, Sociedad Económica de Amigos del País, 1949, pp. 69-101, reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 205-230, p. 213. Idéntica tesis, y su consiguiente corolario: que los indios americanos no podían ser tratados como esclavos ni como unos menores sempiternos, se encuentra en HANKE, L., «Bartolomé de Las Casas, hombre de libros y de saber», trad. de E. Rodríguez Leal, reproducida en HANKE, L., *Estudios*, pp. 231-261, pp. 239-240. Original inglés: *Bartolomé de Las Casas, Bookman, Scholar and Propagandist*, Philadelphia, 1952.

<sup>65</sup> HANKE, L., «Introducción al tratado "Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión", de Bartolomé de Las Casas», trad. de A. Santamaría, México, F. C. E., 1942, reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 103-130, p. 111.



condenaba a perpetua minoridad.»<sup>66</sup> Tal negativa y sus fuertes implicaciones políticas alteraron los supuestos filosóficos sobre los que se edificaban, porque, como ha escrito Hanke, «la cuestión planteada en Valladolid no era simplemente la aplicabilidad de la doctrina aristotélica a los indios, sino también la validez de la doctrina misma. Las Casas nunca señaló ningún grupo de seres como marcado para la esclavitud según ley de la naturaleza, e incluyó en la categoría de hombres libres a todos los naturales del Nuevo Mundo. Por tanto, contribuyó a desafiar el concepto aristotélico mismo.» En contra de las opiniones del filósofo griego, «Las Casas tiene fe en la capacidad para la civilización de todos los pueblos; no cree en la barbarie estática y sin esperanza, sino en la movilidad social.» Por eso, decir que la esclavitud es natural era, para él, «cosa absurdísima, vanísima, sin fundamento alguno de razón ni de autoridad: digo que es iniquísima, escandalizática y turbativa de todo el linaje humano.»<sup>67</sup>

## 5. Jean Bodin y la tesis aristotélica de la servidumbre natural

Para acabar, y a pesar de la ausencia de tratamiento directo del problema en lo que respecta a los indios de América, deseamos exponer un significativo botón de muestra de la crítica reflexión que el humanismo francés llevó a cabo en torno a la argumentación aristotélica en favor de la esclavitud natural. Creemos que este importante texto es menos conocido entre nosotros de lo que merece su indiscutible calidad, ya que lo habitual suele ser, en el mejor de los casos, remitirse al magnífico ensayo sobre los caníbales de M. de Montaigne. Por ello, y aunque sea de manera muy resumida y fragmentaria, le otorgaremos la palabra para que hable por sí mismo y nos indique sus principales tesis.

En el capítulo 5 del libro I de la obra de Jean Bodin *Los seis libros de la República*,<sup>68</sup> dedicado a estudiar «Del poder del señor y si se deben tolerar esclavos en la República bien ordenada»,<sup>69</sup> el pensador francés

---

<sup>66</sup> «Bartolomé de Las Casas y el Imperio español en América: cuatro siglos de contradicciones», en *El Farol*, Caracas, (1959), 184: pp. 2-7, reproducido en HANKE, L., *Estudios*, pp. 289-300, p. 297.

<sup>67</sup> HANKE, L., *La lucha*, p. 368 y nota 101.

<sup>68</sup> La primera edición francesa, titulada *Les Six Livres de la République*, es de 1576, y la primera edición latina, muy reelaborada, *De Republica libri sex*, de 1586.

<sup>69</sup> Citamos según la traducción y selección de P. Bravo Gala: BODIN, J., *Los seis libros de la república*. Madrid, Tecnos, 1997, 3a. ed. pp. 27-34. También hemos tenido en cuenta BODINO, J., *Los seis libros de la República*. Traducidos de la lengua francesa y enmendados católicamente por Gaspar de Añastro Isunza. Edición y estudio preliminar de J. L. Bermejo Cabrero. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, Vol. I, pp. 193-212 (Primera edición, Turín, 1590).

analiza el problema de las diversas modalidades de esclavitud, materia en la que encuentra dos dificultades todavía por determinar, «la primera es si la servidumbre de los esclavos es natural y provechosa, o va contra la naturaleza», y la plantea como sigue: «Aristóteles es de parecer que la servidumbre de los esclavos es de derecho natural y para probarlo no hay más que ver, dice él, cómo unos están destinados naturalmente a servir y obedecer y los otros a mandar y gobernar. Mas los jurisconsultos, que se atienen más a la opinión popular que a los razonamientos de los filósofos, sostienen que la servidumbre va directamente contra la naturaleza y hacen cuanto pueden para asegurar la libertad frente a la oscuridad o ambigüedad de las leyes... De estas dos opiniones, se ha de elegir la mejor.» Hasta aquí, una antítesis idéntica a la expuesta, por ejemplo, en el *Democrates Secundus*. La reflexión siguiente, que recuerda ciertas consideraciones de Vitoria y Las Casas sobre la fuerza de la costumbre en los humanos, brilla por su autonomía y su originalidad:

«Hay motivos para sustentar que la servidumbre es útil para las repúblicas y que es natural, porque toda cosa contraria a la naturaleza no puede durar mucho, y cuando se la fuerza vuelve siempre a su primer ser, como, con toda evidencia, se ve en todas las cosas naturales.» Ahora bien, la servidumbre ha persistido siempre, no hay una sola república que no haya tenido esclavos —hasta las personas más santas los tuvieron— y hombres sabios y virtuosos lo han aprobado. No obstante, replica Bodin, hay razones con las que responderle a Aristóteles: «por mi parte, estaría dispuesto a reconocer que la servidumbre es natural cuando el hombre fuerte, robusto, rico e ignorante obedeciera al sabio, discreto y débil aunque sea pobre. Pero someter los sabios a los locos, los inteligentes a los ignorantes, los malos a los buenos, me parece que va contra la naturaleza, salvo que se argumente sutilmente diciendo que el esclavo prudente gobierna y manda a su señor y el sabio consejero a su rey imprudente». Conservar la vida al prisionero es contentarse con la caridad de ladrones y corsarios. Además, la servidumbre no es una cosa natural que, como tal, obedezca el inmutable orden divino, ya que procede de discutibles decisiones de la libertad humana, que engendran opiniones depravadas que acaban por tener mayor autoridad que la misma naturaleza, como sucede, por ejemplo, con los sacrificios humanos, tan extendidos y practicados bajo capa de piedad. «Todo ello demuestra que no hay que medir la ley natural con las acciones de los hombres, por muy antiguas que sean, ni concluir, por tanto, que la servidumbre de los esclavos sea de derecho natural, ni que la caridad consista en guardar los cautivos para obtener de ellos ganancia y beneficio, como si fueran animales ¿Quién perdonaría la vida del vencido, si matándolo pudiese sacar mayor provecho que salvándole la vida?» A los esclavos se les ha tratado con

increíble crueldad, y no leemos sino la milésima parte de las afrentas que sufrieron.

«Todas las historias están llenas de rebeliones y guerras de esclavos.» Las ciudades y repúblicas que los tenían jamás pudieron perder el miedo, por eso no permitían que entrasen en el ejército. Cuando los mahometanos les prometieron la libertad si les seguían en sus campañas bélicas, entonces conquistaron todo el Oriente y ello obligó a los cristianos a adoptar por temor una política similar, liberando a los esclavos que se convertían. Ahora bien, una vez consolidadas las posiciones —los unos, señores de Asia y Africa, los otros, de Europa—, los oriundos de otras creencias, incluso si luego se convierten, siguen siendo tratados como esclavos, como hacen los españoles y portugueses con los negros, aunque reciban el bautismo: ello explica que el mundo entero todavía esté lleno de esclavos, a pesar de que la religión y los edictos reales lo prohiban; las rebeliones de los amos y la codicia de los mercaderes mantienen la esclavitud.

Cuatro mil años de experiencia de rebeliones y crímenes de esclavos y señores permiten concluir, por lo tanto, que «la esclavitud es perjudicial.» Bastaría probar primero durante siete años para saber si uno consiente luego en ser esclavo a perpetuidad. Y ya lo dice el proverbio, "tantos enemigos como esclavos". Así pues, éstos deberían desaparecer, pero habiéndoseles enseñado previamente un oficio para que puedan ganarse la vida, no mediante una repentina liberación que tan sólo provocaría hambres y latrocinios. Además, convendría impedir que reapareciesen sirviéndose de este mismo procedimiento, a saber, enseñando a los niños pobres los oficios de los artesanos. Y por último, «a quien me diga que no hay mejor amo que el que ha sido buen criado, responderé que es una opinión mal fundada, aunque antigua, pues no hay nada que humille y envilezca más al corazón noble y generoso que la servidumbre, y nada que impida más la majestad de mandar a otro que haber sido esclavo.»



EN TORNO A ARISTÓTELES

HOMENAJE AL  
PROFESOR PIERRE AUBENQUE

A handwritten signature in black ink, which appears to read 'Aubenque', enclosed within a large, stylized, hand-drawn frame.

COORDINADORES:  
Ángel Álvarez Gómez  
Rafael Martínez Castro

1998  
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En torno a Aristóteles : Homenaje al Profesor Pierre Aubenque / coordinadores Ángel Álvarez Gómez, Rafael Martínez Castro. – Santiago de Compostela : Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1998. – 707 p. ; 24 cm. – Bibliografía. – Índices. – D.L. C.1935-1998. – ISBN 84-8121-728-X.

I. Aristóteles. 2. Aubenque, Pierre. I. Aubenque, Pierre. II. Álvarez Gómez, Ángel, coord. III. Martínez Castro, Rafael, coord. IV. Universidade de Santiago de Compostela. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, ed.

I Aristóteles

© Universidade de Santiago de Compostela, 1998

**Edita:**

Servicio de Publicacións e  
Intercambio Científico  
Campus universitario sur

**Imprime:**

Imprenta Universitaria  
Pavillón de Servicios  
Campus universitario sur

**ISBN:** 84-8121-728-X  
**Dep. Legal:** C-1935/1998

Εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἀγαθόν ἐστὶν ἐνὶ καὶ πόλει,  
μείζον γὰ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται  
καὶ λαβεῖν καὶ σῶζειν.

Si, pues, es el mismo el bien del individuo y el de la ciudad,  
es evidente que será mucho más grande y consumado  
alcanzar y preservar el de la ciudad  
(Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094b7-9).



## ÍNDICE GENERAL

- 13 Prólogo  
*Darío Villanueva, Rector*
- 15 Presentación  
*Ángel Álvarez Gómez – Rafael Martínez Castro*
- 21 Biografía del prof. Aubenque

### SECCIÓN I: LA PALABRA Y LA OBRA DE PIERRE AUBENQUE

- 31 Aristote était-il communitariste?  
*Dr. Pierre Aubenque*
- 45 Pierre Aubenque, intérprete e historiador del pensamiento de Aristóteles  
*Juan de Dios Bares Partal*
- 67 Pierre Aubenque: Proximidad y distancia del Aristoteles dialéctico  
*Teresa Oñate*

### SECCIÓN II: PROBLEMAS ARISTOTÉLICOS

- 119 Comentario a Aristóteles: De *interpretatione*, 1-3  
*Felipe Martínez Marzoa*
- 131 Il concetto di “primo” nella *Metafisica* di Aristótele  
*Enrico Berti*
- 149 El carácter antitético del objeto de la metafísica en Aristóteles  
*Mariano Álvarez Gómez*

- 173 ὄν ὡς ἀληθές y verdad antepredicativa  
*Ramón Rodríguez*
- 185 “Reducen la filosofía a matemática”. Las razones ontológicas del antipitagorismo aristotélico.  
*Víctor Gómez Pin*
- 203 Teología y ciencia “universal y primera” en Aristóteles  
*Mercedes Terrejeano Parra*
- 227 Aspasio e la definizione della virtù morale in Aristotele  
*Carlo Natali*
- 239 La mansuétude du vrai juste. Équité et équitable dans l'Éthique a Nicomaque D'Aristote.  
*Alonso Tordesillas*
- 257 Aristóteles: Justicia y racionalidad práctica  
*José Montoya*
- 269 *Mimesis* et métaphore chez Aristote: Deux insitutions paradoxales de la vérité  
*Pierre Rodrigo*
- 285 Aristóteles como historiador de la filosofía  
*José Luis González López*

### SECCIÓN III: PERVIVENCIA DE ARISTÓTELES

- 315 ¿Dónde se sitúa la realidad histórica?  
*José Carlos Bermejo Barrera*
- 335 Dialogo y racionalidad: el modelo “socrático”  
*Tomás Calvo Martínez*
- 355 Ciencia, retórica y política en Platón (A propósito del “mito probable de *Timeo* 29 c)  
*Quintín Racionero*
- 385 Relectura icónica del mito de la caverna  
*Carlos Baliñas*
- 403 Comentario de Averroes a *Metafísica*, V-7  
*Rafael Ramón Guerrero*



- 419 La autobiografía de F. Pérez de Oliva: el filósofo aristotélico como ejemplar  
*Cirilo Flórez Miguel*
- 433 A *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira: Dimensión europea e lectura verosímil.  
*Xosé Luis Barreiro*
- 457 Aristóteles y los indios de América. En torno al problema antropológico de la esclavitud  
*Joan B. Llinares*
- 485 La voluntad de contar y la tragedia de ser contado. Edipo y Hamlet  
*Manuel Barbeito*
- 501 Aristóteles y Descartes: de cómo hacer para que todos los hombres se sientan en la filosofía como en casa.  
*Ángel Álvarez Gómez*
- 535 Filosofía Primera y Semiótica: J. Locke y la sombra de Aristóteles  
*Nicolás Sánchez Durá*
- 559 De φύσις a Natur  
*Arturo Leyte Coello*
- 585 El poder de las cosas. La filosofía de Zubiri en el “tiempo de diálogo”  
*Rafael Martínez Castro*
- 617 La filosofía del lenguaje como filosofía primera: una Apel(ación) al triángulo semiótico  
*Luis Villegas*
- 651 Argumentación y retórica en el contexto del descubrimiento científico  
*J. M. Sagüillo*
- 669 Índice de pasajes citados de Platón y Aristóteles
- 683 Índice de nombres
- 691 Índice de materias
- 699 Relación de Colaboradores