



Universidad de Valladolid

Facultad de Derecho

Grado en Derecho

Filosofía de la conquista de América

Presentado por:

Ramón Abril Nieto

Tutelado por:

Enrique Marcano Buenaga

Valladolid, 22 de septiembre de 2021

ÍNDICE.

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 4 |
| - Resumen..... | 4 |
| - Abstract..... | 5 |
| 2. UNA PANORÁMICA GENERAL. CUESTIONES Y CONTROVERSIAS PRINCIPALES..... | 6 |
| 3. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA. TESIS Y PENSAMIENTO..... | 10 |
| 4. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y OTROS DEFENSORES DE LOS INDIOS. 22 | |
| 5. EL PADRE VITORIA Y LA ESCUELA DE SALAMANCA..... | 37 |
| 6. LAS BULAS Y LA INTERPRETACIÓN TEOCRÁTICA DEL IMPERIO ESPAÑOL..... | 43 |
| 7. EL PENSAMIENTO DIECIOCHESCO Y LA ILUSTRACIÓN..... | 45 |
| 8. CONCLUSIÓN..... | 50 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 52 |

1. INTRODUCCIÓN.

- Resumen.

El descubrimiento de América supuso una necesaria teorización filosófico-política sobre todo lo que rodearía al Imperio y, además, del estatus socio-jurídico en el que se irían a encontrar sus pobladores originales: los indios. Las divergencias entre posiciones no se hicieron esperar y, desde el primer momento de la Conquista, las polémicas y los debates se sucedieron para justificar unas u otras posiciones. Este trabajo pretende explicar las principales, así como el contexto filosófico en el que se desarrollan y las fuentes de las que beben. Las tres principales corrientes que analizar serán las encarnadas por los que, se han considerado, tres pensadores más influyentes de la época: Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria. Sin embargo, también se mencionarán otros teóricos y teólogos importantes, aunque de mucho menos renombre y autoridad que los tres mencionados. Asimismo, este trabajo explicará la importante dimensión teocrática en la que, necesariamente, se ha de mover todo pensador coetáneo a la Conquista y todo lo referente al mandato político sobre cualquier territorio dominado por la Monarquía Hispánica. También se estudiará, someramente, el impacto que tuvo la filosofía política de la Conquista en la Ilustración.

Como se podrá comprobar, la dimensión de los temas filosóficos a tratar es notoriamente profunda. El pensamiento de cada autor no se limitará a una opinión vertida a partir de una labor testimonial, sino que se replantearán problemas humanos sobre los que

se ha teorizado y escrito desde los filósofos paganos. Aristóteles, Cicerón y los socráticos tienen cabida en este trabajo. De igual manera, la correcta interpretación de la Biblia y de la voluntad de Dios ocupan un punto central en el debate indiano, por lo que conjugar estas dos realidades, tanto para sumarlas como para enfrentarlas, será de suma importancia para los pensadores objeto de estudio.

- **Abstract.**

The discovery of America implied a necessary philosophical-political theorization about everything that would surround the Empire and, in addition, about the socio-legal status in which its original inhabitants, the Indians, would find themselves. The divergences between positions were not long in coming and, from the first moment of the Conquest, polemics and debates took place to justify one or the other positions. This paper aims to explain the main ones, as well as the philosophical context in which they develop and the sources from which they draw. The three main currents to be analyzed will be those embodied by the three most influential thinkers of the time: Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas and Francisco de Vitoria. However, other important theorists and theologians will also be mentioned, although of much less renown and authority than the three mentioned. Likewise, this work will explain the important theocratic dimension in which, necessarily, every thinker contemporary to the Conquest must move and everything related to the political mandate over any territory dominated by the Hispanic Monarchy. The impact of the political philosophy of the Conquest on the Enlightenment will also be briefly studied.

As will be seen, the dimension of the philosophical themes to be dealt with is notoriously deep. The thought of each author will not be limited to an opinion poured from a testimonial work, but human problems that have been theorized and written about since the pagan philosophers will be reconsidered. Aristotle, Cicero and the Socratics have a place

in this work. In the same way, the correct interpretation of the Bible and the will of God occupy a central point in the Indian debate, so that combining these two realities, both to add them and to confront them, will be of utmost importance for the thinkers under study.

- Palabras clave:

Filosofía, América, Historia, Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, Hispanoamérica, Leyes de Indias, Servidumbre natural, Esclavitud en América, Escuela de Salamanca, Reyes Católicos, Monarquía Hispánica, Colonización, Conquista, Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín, Brevisima, Demócrates, Teología.

- Key words:

Philosophy, America, History, Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, Spanish America, Laws of the Indies, Natural Servitude, Slavery in America, School of Salamanca, Catholic Monarchs, Hispanic Monarchy, Colonization, Conquest, Aristotle, St. Thomas, St. Augustine, Brief, Democrates, Theology.

2. UNA PANORÁMICA GENERAL. CUESTIONES Y CONTROVERSIAS PRINCIPALES.

Antes de comenzar esta disertación de lo que no es sino la disección de los distintos pensamientos que influyeron la Conquista de América, que juzgaron, a posteriori, la manera en la que se ejecutó la misma y, fundamentalmente, al sistema que regía el gobierno de las Indias se han de realizar una serie de advertencias para facilitar la comprensión de las tesis e

ideas que se van a exponer a continuación. Parafraseando a María Elvira Roca Barea, la cuestión de las Américas ha llegado a un punto en el que “es imposible hacer historia sin adoptar una actitud defensiva beligerante”¹. La Historia, en general y en mayúscula, nunca se narra al gusto de todos y, particularmente, la de la Conquista de América ha estado siempre revestida de polémica; bastante de lo que se ha escrito sobre ella es, directamente, falso (mucho de lo cual entraría dentro de lo que muchos historiadores denominan “leyenda negra”) y, por otra parte, ciertos acontecimientos son juzgados con los ojos del presente (lo cual constituye un grave error). Además, dentro de los apartados de la Historia, el Imperialismo siempre ha sido muy criticado. Una de las tesis que sostiene, precisamente, María Elvira Roca Barea en *Imperiofobia y Leyenda Negra* es que los Imperios siempre tienen en frente a una maquinaria propagandística que les atacará mediante acusaciones, tópicos y falacias; es decir, de una manera panfletaria.

Antes de entrar en lo que los autores más conocidos pensaban y escribieron sobre la Conquista de América (y cómo esto se tradujo en la praxis) se debe abordar una serie de cuestiones generales que les son comunes y que, por otra parte, otros historiadores contemporáneos han afirmado sobre la Conquista. En muchos artículos, manuales y textos se pueden encontrar referencias a “la cultura europea” o al “pensamiento europeo”. Primero, habría que determinar qué es lo que se entiende por Europa. Desde luego, no se puede hablar de una cultura uniforme en los siglos XV y XVI en todo el continente europeo; afirmar que en la Península, en los Balcanes, en el Sacro Imperio o en Escandinavia existía un pensamiento uniforme no es correcto. Por ello, se debe entender que cuando, en este contexto, se hace una referencia a Europa realmente se quiere decir “Cristiandad”. Si bien la religión durante los primeros años de la Conquista era la misma en muchos lugares de Europa no se puede obviar la Reforma Protestante, que establece un cisma entre los seguidores del Papa de Roma y las naciones (más bien, las dinastías) que rechazan esta autoridad. El problema o cuestión protestante no fue algo que se originó cuando Lutero colgó sus 95 tesis en su iglesia de Wittenberg, sino que las pugnas de poder entre los príncipes del Sacro Imperio que deseaban desprenderse de sus vínculos del Sur de Europa eran constantes. Por eso, cuando José Santos Herceg critica ferozmente los razonamientos de los principales filósofos de la Conquista se equivoca al encasillarlos en “unas marcas propias de la cultura

¹ María Elvira ROCA BAREA: *Imperiofobia y Leyenda Negra* (27ª edición), Madrid, Siruela, 2020, p. 299.

européa”² y cuando equipara, tímidamente, eurocentrismo con hispanocentrismo, por varios motivos: primero, ya expuesto, no podemos decir que el pensamiento de la Conquista española pueda equipararse con la filosofía de la Europa continental; segundo, al enfrentar a “europeos” con amerindios da a entender que los últimos se hallaban en una suerte de unidad y homogeneidad. Nada más lejos de la realidad. Las distintas civilizaciones de la América precolombina no sólo estaban repartidas en diversos imperios o proto-imperios, sino que estos pueblos y sus subyugados (más pequeños o débiles) entraban en conflicto con cierta asiduidad. Gracias a las alianzas que los españoles establecieron con civilizaciones menores para vencer a las realmente dominantes fue posible la Conquista. Esto es comentado en una de las fuentes principales de este trabajo: Silvio Zavala (1909-2014) referencia a la alianza entre Hernán Cortés y los tlaxcaltecas³, que fue fundamental para conseguir el dominio de lo que hoy es México.

Antes se exponía someramente que existían (y existen) diferentes formas de entender la filosofía, la política y la hermenéutica de ambas en Europa, entendida tanto como territorio como en símil con la “Cristiandad”; estas disonancias, que se fueron agrandando a lo largo de los siglos a raíz de la Reforma, desembocaron en muchas maneras de entender qué debe ser el aparato imperial. Gustavo Bueno (1924-2016) y sus discípulos, dentro del materialismo español (quizá pueda definirse éste, sin riesgo a equívoco, una de las escuelas filosóficas más potentes de los últimos tiempos en España y en la iberofonía) han diferenciado tradicionalmente los imperios “generadores” (donde incluyen al Imperio Romano y al Español, por ejemplo) e imperios “depredadores” (entre los cuales mencionan al Tercer Reich o a los imperios Inglés y Holandés de los siglos XVII a XIX). La idea de “imperio generador no es sino una reinterpretación del concepto de “imperio civil” que desarrolló uno de los protagonistas de la filosofía política de la conquista: Ginés de Sepúlveda. El imperio generador y el imperio civil convergen en la idea de que “se ejerce sobre los hombres libres, buscando su bien”⁴ (Bueno, 1999); el concepto de imperio depredador también tiene su equivalente o, incluso, su origen en Ginés de Sepúlveda. El dominico introdujo también la idea de “imperio heril”, que sería aquel que impide el desarrollo político de los territorios

² José SANTOS HERCEG: *Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo*, Barcelona, “Atenea”, (2011), 503, pp. 165-186.

³ Silvio ZAVALA.: *Filosofía política en la Conquista de América* (3ª ed. 2ª reimp.), México D.F, Tierra Firme, (1993), p. 36.

⁴ Gustavo BUENO: *España frente a Europa*, Oviedo, Pentalfa, 1999, p. 256.

colonizados, manteniendo a sus pobladores en el “salvajismo” y destruyendo sus sociedades⁵. La distinción entre imperios ofrecida por el materialismo filosófico no es unánime dentro del mundo hispanohablante, ni siquiera lo es dentro de la filosofía española (ni está cerca de serlo), pero se puede usar esta clasificación para estudiar según qué hechos o, incluso, etapas dentro de un mismo imperio o de varios distintos.

Otro de las notas previas que se han de tener en cuenta es que, para efectuar un correcto y completo estudio del título “Filosofía de la conquista de América”, ineludiblemente se ha de acudir al análisis de la conjunción de filosofía, política, teología, al particular estudio de ciertos clásicos en relación con los principales autores españoles y a la misma praxis, ya que la filosofía en el plano teórico sin una aplicación práctica es papel mojado. Las ideas expresadas en épocas colombinas tienen como base preceptos bíblicos y su interpretación, así como principios del derecho romano y de la filosofía griega, principalmente aristotélica. Aunque en ciertos textos se sugiera que Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas (posiblemente el teórico de la Conquista más conocido) sean diametralmente opuestos en sus justificaciones, lo cierto es que comparten ideas axiomáticas pese a sus importantes divergencias; ambos, el primero en *Demócrates* y en el *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios* y el segundo en la *Brevísima* y *En defensa de los indios*, coinciden en pilares básicos; la evangelización es un importantísimo punto en común que no se cuestiona en las mencionadas obras. Otros ilustres teóricos, como fray Nicolás de Ovando y Francisco de Vitoria, comparten la idea de evangelizar a los pueblos conquistados; la práctica no contradujo a ninguno y, efectivamente, la evangelización de las sociedades americanas se realizó. Desde un punto de vista jurídico, todas las teorizaciones se plasman en lo que se denominaba “Derecho de Gentes” que, específicamente, en América se materializó en las “Leyes de Indias”. Este sistema u ordenamiento algunos autores lo equiparan o encuentran un símil con los actuales Derechos Humanos⁶ o, de manera más abstracta, con el derecho internacional público⁷. Es de rigor remarcar que la Conquista no fue un proceso pacífico ni estuvo cerca de ello. El mencionado Gustavo Bueno, si bien es defensor a ultranza de que la Conquista no fue un proceso rapaz ni un intento de imponer el “derecho de los más fuertes”⁸, admite que la fase de pacificación llega con las Ordenanzas

⁵ *Ibíd.*, p. 359.

⁶ *Ibíd.*, p. 258.

⁷ Pedro INSÚA: *1492: España contra sus fantasmas*. (1ª ed., 2ª reimp.), Barcelona, Ariel, 2018, p.129.

⁸ Gustavo BUENO: *op. cit.*, p. 259.

de 1573; es decir, prácticamente el primer siglo de la Conquista estuvo teñido de tintes bélicos y fue una época más de estrategia militar que de unificación y evangelización.

Todas las teorías elaboradas por los eclesiásticos y los teóricos parten, inevitablemente, del iusnaturalismo. El iuspositivismo o derecho positivo es bastante posterior a la fundación de las Provincias de Ultramar del Imperio Español, por lo que cualquier justificación del proceso conquistador, desde la “guerra justa” a la libertad indígena y “tutela civilizadora”⁹ (Zavala, 1948) encuentran su ser en el derecho divino. Al respecto, para explicar el fundamento del mencionado Derecho de Gentes (o *ius communis*, ya que su origen le atribuye a Gayo) de principio iusnaturalista parte de los eclesiásticos teóricos recurren a la *quaestio* 95 de Santo Tomás de Aquino¹⁰, que deduce que los principios rectores de la ley natural en una conjunción metodológica prestada por el sistema que utiliza la ciencia (a partir de premisas) y que utilizan las artes (a partir de algún particular, que determina formas comunes), como se explica en “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra”¹¹. Desde coordenadas del materialismo filosófico, Pedro Insúa enlaza este derecho natural con el positivo en una forma dual, ya que establece una suerte de simbiosis entre el derecho común (natural) y el propio (positivo) con el objetivo de una “racionalidad práctica, técnica y lingüística” (Insúa, 2018)¹².

3. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA. TESIS Y PENSAMIENTO.

Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573) fue un filósofo, sacerdote, jurista e historiador español. Tradicionalmente, se le ha considerado el antagonista de Bartolomé de las Casas,

⁹ Silvio ZAVALA: op. cit., p. 22.

¹⁰ Santo TOMÁS DE AQUINO: *Summa Teológica* (1ª ed. 4ª reimp.) Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, *quaestio* 95.

¹¹ José Antonio FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: *Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra*, en José MARTÍNEZ MILLÁN: *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Congreso internacional de Madrid 3-6 de julio de 2000, 2000, p. 55.

¹² Pedro INSÚA: op. cit., p.130.

aunque, como ya se adelantaba anteriormente, no es del todo correcto; tenían diferencias esenciales, aunque compartían ideas axiomáticas. La principal divergencia entre estos dos pensadores reside en la idea de “guerra justa” desarrollada por Sepúlveda, la cual justificaría el método bélico para la conquista de América; mientras Sepúlveda aboga por imponerse por la fuerza y así establecer un gobierno español y, sobre todo, católico a Bartolomé de las Casas se le atribuye una vocación mucho más humanista y una preocupación destacable por el bienestar de los indios, ya que valora la guerra contra los mismos como “abominable”¹³. Pese a la enorme fama de las Casas, Sepúlveda no ha sido eclipsado a lo largo de la historia y ha servido como inspiración o base a algunos autores, como a Gustavo Bueno (tal y como se demuestra en el primer apartado). Los conceptos que toma Bueno de Sepúlveda, y que desarrolla en *España frente a Europa*, deben contextualizarse. Bueno no hace una transposición del “imperio civil” y del “imperio heril” exacta del sacerdote para efectuar su conocida clasificación de imperios, sino que readapta su significado. La escuela buenista entiende que los imperios generadores se sitúan en el “lado correcto de la historia” o, por lo menos, son moralmente positivos mientras que los depredadores son feroces saqueadores de recursos y, con lo cual, son catalogados de moralmente reprobables. Imperio civil y heril no encuentran una carga moral preponderante similar en la filosofía sepulvediana, sino que la soberanía heril tiene un hueco considerable en el pensamiento del filósofo al afirmar que el alma ejerce una soberanía heril sobre el cuerpo y que el *herile imperium* puede imponerse para el bien del que impera¹⁴; esto último no está contextualizado en una dicotomía del bien y el mal, o del deber y el no deber, sino que lo contempla como una posibilidad.

Sin embargo, lejos de lo que pueda parecer en un primer instante, Sepúlveda no es para nada maquiavélico (en el más puro y literal sentido de la palabra), sino que busca una “cristiana razón de Estado”, como diría el jesuita Ribadeneyra en *Al cristiano y piadoso lector*. En ese mismo tratado, el autor señala a Maquiavelo como un enemigo y al “Estado íntegramente secular, ateo y sin conciencia” como amenaza.¹⁵

Juan Ginés de Sepúlveda utilizará su diálogo, el Demócrates, donde emula la mayéutica socrática para demostrar sus tesis sobre la guerra justa (y cristiana) mientras rebate, desde la posición del propio Demócrates, a los otros personajes que charlan con él y que encarnan las principales corrientes filosóficas y teológicas del momento.

¹³ José Antonio FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: op. cit., p. 43,

¹⁴ *Ibidem*, p. 86.

¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

Las cuestiones principales que resolverá Sepúlveda en el tratado las agrupo en tres, de las cuales surgirán otras:

1. ¿Los valores del soldado y, por tanto, de la guerra pueden compaginarse con el cristianismo?
2. ¿Cuáles son las causas por las que una guerra puede considerarse justa?
3. ¿La guerra contra los indios es justa?

En el primer problema Sepúlveda se encuentra con que debe conciliar los valores de la guerra con la doctrina católica. El objeto del mismo comprende seleccionar según sea necesario los preceptos del Evangelio o los de la ley natural (desarrollados por autores clásicos paganos), con lo cual se atreve a no seguir completamente los preceptos bíblicos. Sepúlveda, para congeniar estas dos fuentes, se sirve de un argumento ciertamente ingenioso: explica que la ley natural es una prolongación del ius divino, ya que la primera es la “proyección de la razón divina en el mundo de la realidad”¹⁶. También explica que la ley natural es lo que viene a definirse, desde un punto de vista teológico, como ley eterna; es decir, es la voluntad de Dios, imperturbable. Con lo cual “la recta razón y la inclinación al deber y a aprobar las obras virtuosas (Sepúlveda, 1547)¹⁷” (más tarde explicará la virtud) es lo que entiende como ley natural. Otra de las fuentes que Sepúlveda usa para demostrar la conexión de la ley divina con la natural proviene de San Agustín, que equipara la ley natural con la voluntad de Dios y, por lo tanto, ésta ha de mantenerse intacta.¹⁸ Santo Tomás también teorizó sobre la ley natural de igual manera en la *Summa Teológica* (cuestión 93); para él, “la ley de la naturaleza es la eterna ley de Dios”¹⁹. De la ley natural, enlazada ya con la ley divina, brota la que es una de las tesis más importantes sepulvedianas: la servidumbre natural. Este concepto el escolástico lo toma de teóricos de la Conquista anteriores, como Palacios Rubio o Fray Bernardo de Mesa. La servidumbre natural es un estatus intermedio entre la esclavitud y el dominio, basado en la ineptitud o barbarie de los sometidos a la misma; aplicando la teoría de la esclavitud aristotélica, hay hombres (pueblos) que han nacido para ser esclavos de otros por su ignorancia y carencia de virtudes. Negada, pues, su capacidad de autonomía,

¹⁶ *Ibidem*, p.45.

¹⁷ Juan Ginés DE SEPÚLVEDA: *Tratado sobre las Justas Causas de la guerra contra los indios*. (1ª ed., 2ª reimp.) Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 67.

¹⁸ José Antonio FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, op. cit, p.47.

¹⁹ *Ibidem*, p. 49.

tanto los escolásticos como los socráticos abogan por este sistema. Para poder aplicarse se requiere de obediencia del siervo; si este se mantiene infiel o se resiste será sometido a la esclavitud legal.²⁰Palacios Rubio, además, afirma sobre los indios: “son, además, libres e ingenuos... Se les llama siervos, es decir, sirvientes, y esta servidumbre tomada en sentido amplio fue introducida por la obra del derecho de gentes, ya que es conveniente para el hombre imperito ser gobernado por el sabio y experimentado.”²¹. Es decir, introduce tanto a la servidumbre como a la esclavitud en el derecho natural, ergo divino.

Aparte de este razonamiento, el conocimiento y las tesis de filósofos y pensadores paganos podrá ser utilizado para hallar la virtud. Los paganos en los cuales Sepúlveda, de la mano de Demócrates, basa parte de su argumentación son, sobre todo, Cicerón y Aristóteles y, en menor medida, Platón y los estoicos. En cuanto a pensadores eclesiásticos, Santo Tomás y San Agustín juegan un importantísimo papel.

Para poder demostrar que es posible una yuxtaposición de los valores cristianos, reflejados en el Evangelio, y los de la guerra. En *Demócrates* se trata, por ello, la cuestión de la virtud y de los atributos inherentes al buen soldado y al buen cristiano, que deben ser no contradictorios. El personaje de Leopoldo, que se encuentra opuesto a Demócrates, representa al luteranismo alemán y empieza asegurando que no hay causa justa para la guerra²², si bien esta postura se irá suavizando o cediendo a la de Demócrates a lo largo del diálogo. Demócrates le persuade de que la defensa de las injurias le está permitida a todo hombre; por lo tanto, ahí Leopoldo acepta la guerra justa. Posteriormente, en un gran acercamiento de posturas, Leopoldo coincidirá en que hay causas de guerra no contrarias al Evangelio²³. Ambos sostienen, en fin, que no es lo mismo hacer la guerra por causar discordia que por causas justas y necesarias.

Antes de admitir, por parte de Leopoldo, la conciliación entre guerra y religión éste aseguró que “el cristianismo abrazaba todas las virtudes menos las propias del soldado: *fortitudo* y *magnanimitas*”²⁴. Para dilucidar este asunto, que es uno de los múltiples objetos de la discusión, Demócrates acude a Cicerón. Según éste, lo que se refiere al deber puede clasificarse de tres maneras: un acto bueno o moralmente correcto (*honestum*), un acto útil

²⁰ Silvio ZAVALA: op. cit., p. 50.

²¹ *Ibidem*, p. 51.

²² Juan Ginés DE SEPÚLVEDA; op. cit, p. 51.

²³ José Antonio FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: op. cit., p.57.

²⁴ José Antonio FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: op. cit, p.67.

que conduce a la felicidad (*utilis*) y, por último, una posible pugna entre lo *honestum* y *utilis*. Esto Cicerón lo relaciona en *De officiis* con la cuestión de las virtudes, que son cuatro: prudencia, justicia, magnanimidad y templanza, que guardan una estrecha relación entre ellas y que en su seno engloban otras, como la sabiduría, que es el conocimiento de la verdad (perteneciente a prudencia). El que denomina como “máximo esplendor de las virtudes” es la justicia. Demócates acoge esta idea ciceroniana de las virtudes y explica que si una de ellas desaparece lo hacen todas; por lo tanto, si al cristiano se le despoja de la magnanimidad se le despoja de las virtudes restantes²⁵, tal y como explica Cicerón.

A partir de aquí, Demócates explica otra virtud ciceroniana que, siguiendo coherentemente la lógica hasta ahora aplicada, debe introducirse en la amalgama de todas para no anularlas. Se trata de la honestidad (*honestas*), que es el motivo de honrar en restante de las virtudes. Tal y como queda la ecuación de las virtudes, quien aparta de sí *magnanimitas* y *fortitudo* (virtudes que Leopoldo cree que no encajan en un buen cristiano) hace lo propio con *honestas* y *recta ratio*. Pese a lo expuesto por Demócates, Leopoldo sigue reticente para conciliar valores castrenses y religión.

En esta tesitura, Demócates procede a explicar y a relacionar las diversas virtudes de forma previa a enlazarlas con los valores castrenses. La primera, la prudencia, que atempera a la magnanimidad y a la fortaleza, se compone de *prudentia* y de *sapientia*; consisten en la búsqueda y hallazgo de la verdad, en el aprender y el saber, y en discernir y elegir entre actos morales. *Sapientia*, pues, ocupa un lugar privilegiado entre las virtudes y separado, incluso, de la *prudentia*. Esta búsqueda de conocimiento debe, para no ser estéril, servir a la conciencia social del hombre y a la justicia: deben subyugarse a la colectividad. *Prudentia*, maestra de las virtudes, es inherente a la justicia²⁶.

Con esta somera disección de las virtudes, y paralelamente a Cicerón, procede Demócates a explicar por qué fortaleza y magnanimidad no solamente son propias del militar. En este caso, además de beber de Cicerón, recoge doctrina aristotélica. Viene a asegurar que “tanto el hombre de Estado como el filósofo deberán compartir la grandeza del alma” y que “fortaleza y magnanimidad son hijas de la razón y la experiencia”²⁷. Después de interrelacionar unas y otras, de establecer bases y de atemperar unas y otras, Sepúlveda llega a dos proto-conclusiones que, a su vez, conectan con la servidumbre natural. La primera:

²⁵ Juan Ginés DE SEPÚLVEDA; op. cit, p. 186.

²⁶ José Antonio FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, op. cit, p. 78.

²⁷ *Ibidem*, p.78-79.

cuanto más dotado esté el hombre de virtud mayor será su derecho a mandar; la segunda: en los regímenes justos las mismas virtudes que definen al hombre bueno caracterizan al buen ciudadano.²⁸

Para finalizar el problema de las virtudes, en el cual interviene también Alfonso (antiguo soldado y algo erasmista), en el diálogo surge el estudio de la humildad. Diferencian a ésta de la templanza; se refieren a ella como reverencia y culto a Dios, como resultado del esfuerzo del magnánimo para que el ánimo obedezca a la razón.²⁹ Otra sentencia de Demócrates, que resulta fundamental, es aquella en la que dice que perdonar injurias es de magnánimos, pese a poder vengar estas. Siguiendo el silogismo, tal perdón no impide el que uno pueda ser a la vez caballero y buen cristiano³⁰. Sepúlveda hace que Demócrates dicte una serie de conclusiones:

- La venida de Cristo no termina con la Ley Natural.
- Los filósofos antiguos pueden servir para interpretar esta.
- Si el soldado es verdaderamente cristiano cumplirá con lo que enseña Cristo y, también, la filosofía.
- Las virtudes militares coinciden con las de los estudiosos.
- *Fides* y *recta ratio* llevan al mismo objeto.³¹

Sepúlveda en ningún momento obvia e, incluso, llega a admitir que muchos soldados no cumplen con los valores cristianos y que sobrepasan los límites de la ley natural; se exceden en crueldad y en la violencia. Sin embargo, la tesis a la que llega es que la guerra no niega, per se, la doctrina del Evangelio.

La segunda cuestión, referida a las causas de la guerra justa según Sepúlveda (en general), la trata el filósofo también en el *Demócrates*, además de en otros escritos como *Del Reino* o en *Tratado sobre las Justas Causas de la guerra contra los indios*. Según explica Santiago Martínez Castilla en *Juan Ginés de Sepúlveda y la Guerra Justa en la Conquista de América*, las causas en sí mismas se encuentran en un contexto mayor; se encuadran dentro de las “exigencias y

²⁸ *Ibidem*, p.86.

²⁹ *Ibidem*, p. 87-88.

³⁰ *Ibidem*, p.89.

³¹ *Ibidem*, p. 90-91.

condiciones” de la guerra justa.³²El total lo comprenden dos exigencias y cuatro condiciones. Las dos exigencias son haber agotado los medios pacíficos para lograr la paz y, principal y precisamente, que los objetivos de la guerra sean la paz y la tranquilidad social. Las cuatro condiciones son que la guerra la capitaneee una autoridad legítima, que lleve buena intención, que se desarrolle con rectitud y, por último, que se cumplan las causas justas que son expuestas en el Demócrates y que tienen un peso capital en los fundamentos de la guerra (en este caso, de la Conquista). Sepúlveda explica las principales por medio de su portavoz Demócrates; éste, rebatiendo a Leopoldo, asegura que sí existen numerosas causas para ir a la guerra, después de “haberlo intentado todo” y para “adquirir la paz”.³³ Las causas más evidentes Sepúlveda las recoge de San Isidoro³⁴, aunque admite que hay “otras menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas” (Sepúlveda, 1547)³⁵.

Las causas primarias que expone Sepúlveda se clasifican en:

- 1) Repeler la “fuerza con fuerza” y las injurias, además de dar castigo a los malhechores.
- 2) Someter a los bárbaros al gobierno de los príncipes y los virtuosos, alejándolos así de caminos pecaminosos e implantando la ley divina y natural.
- 3) Para que los que no cambiaron sus costumbres contrarias a la ley natural (los indignos) sean sometidos al gobierno heril.³⁶

Las causas no aparecen de forma taxativa, sino que se deducen de un compendio que expone Demócrates y que, más o menos, se corresponden con la distinción que hace Castilla en *Juan Ginés de Sepúlveda y la Guerra Justa en la Conquista de América*. La mayoría de autores e historiadores abrazan una equivalente o, si no, igual.

Las causas número 2 y 3 serán las que se extrapolan a la Conquista. Están basadas en la servidumbre natural, antes explicada, y esta a su vez bebe de la filosofía aristotélica y de su desarrollo posterior. Esta servidumbre, que asume como pueblo dominante al español en este caso, no siempre se impone de la misma manera ni se desarrollaría de igual forma; de ello depende si el pueblo dominado se somete por propia voluntad o se resiste. Sepúlveda

³² Santiago MARTÍNEZ CASTILLA: *Juan Ginés de Sepúlveda y la Guerra Justa en la Conquista de América*. “Pensamiento y cultura” (2006), vol. 9. número 1, pp, 111-136.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2289001>

³³ Juan Ginés DE SEPÚLVEDA: op. cit., p. 55.

³⁴ *Ibíd*, p. 79.

³⁵ *Ibíd*, p. 81.

³⁶ *Ibidem*, pp.75-99.

considera que estar bajo el gobierno de un imperio de prudencia, virtud y correcta religión es más que conveniente para los bárbaros, por lo que estos deben gratitud. Considera que aquellos que ponen resistencia pueden ser despojados de (la mayoría) de sus bienes, mientras que los que “por temor o prudencia” (sic) obedecían no podrían ser despojados del dominio de sus bienes, legítimos por derecho natural, ni podría quitárseles toda libertad. Incluso, llega a admitir que algunas costumbres no contrarias al catolicismo deberían ser respetadas. Tan sólo sería lícito, a los que se someten voluntariamente, tenerlos bajo cierto pago de tributos y estipendios. Aun así, piensa que quien sale realmente beneficiado de esta situación son los bárbaros que pasan a ser beneficiados, pues vale más esta instrucción que “el oro o la plata”.³⁷

Una vez claras las causas por las que una guerra pudiera considerarse justa, falta averiguar si los indios del continente americano deben ser sometidos al dominio hispánico de una forma bélica. Después de que los españoles llegasen al Nuevo Mundo y estudiaran el comportamiento de los indios, sus costumbres, su tecnología, su filosofía y teología, los teóricos de la Conquista discutieron e investigaron qué modelo colonial debía aplicársele, en base a la naturaleza de los pobladores nativos. Esto, como no podría ser de otra manera, estuvo revestido de fuertes conceptos espirituales y religiosos; se acabó llegando a la conclusión de que sí poseían alma, según la declaración del papa Paulo III (1468-1549) en la que esclarecía que sí eran humanos. Explica lo propio fray Benito de Peñalosa y Mondragón, de gran influencia sepulvediana, en *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y despoblación* (1629) que la barbarie, que vio en sus viajes por el Perú y Potosí, de los indios era tal que se le hace imposible pensar que los primeros conquistadores pudieran creer que los indios eran seres racionales; se atreve a compararlos, incluso, con “micos o monos”. Por ello, Peñalosa cree que fue hasta “forzoso” (sic) que los españoles tomaran las armas y se hicieran “temer y reverenciar”.³⁸

De otro corte de pensamiento, cuasi opuesto, el jesuita Domingo Murriel (1718-1795) investigó sobre la igualdad del estado natural de todos los hombres. Según el sacerdote, la sumisión político-civil, las leyes humanas positivas y la esclavitud son fenómenos que se han desarrollado circunstancialmente al estado social de los hombres; no lo concebía, esto último, como una crítica, sino como una justificación. Murriel distingue, pues, de estado social y natural, y equipara el derecho de gentes a un derecho natural adaptado a los hombres. La servidumbre y los dominios privados, según Murriel, obedecen a un origen natural y, a su vez,

³⁷ Silvio ZAVALA: op. Cit., pp. 55-57.

no natural; la propia naturaleza del hombre no concuerda con estas y, sin embargo, sí que deben considerarse conformes al estado natural porque han sido introducidas en base a pactos legítimos, que deben ser seguidos tal y como ordena el derecho natural.³⁹

Entendiendo los colonizadores, pues, que los indios pertenecían al género humano (hay que tener en cuenta que fue un choque sociocultural enorme, como nunca había pasado) y que su civilización era “inferior” (menos desarrollada tecnológicamente, civilmente, socialmente, etcétera) en la praxis sí que se siguió, relativamente, el esquema de causas de guerra justa que trazó Sepúlveda; siempre se dijo que el cordobés fue el teórico de la Conquista de corte “realista” y que, en cambio, el “antagónico” Las Casas era un idealista y que pecaba de humanista. El matiz de la sumisión voluntaria tuvo mucha importancia práctica, ya que, por medio del Requerimiento se decidía si ir a la guerra o imponerse por la paz; en este último caso, no eran infrecuentes, además, las alianzas.

El Requerimiento, que era una institución jurídica de origen medieval, consistía en solicitar a los indios su aceptación de la soberanía española y de la evangelización. De forma primigenia ya se dio en la Península con los pactos entre cristianos y musulmanes, y se institucionaliza como tal de manera formal en 1514, redactado por Juan López de Palacios Rubios; ya es un documento escrito y tiene intenciones justificativas, además de las ya explicadas. Los requerimientos son la evolución de la tradición pactista que se había desarrollado con anterioridad, también dada entre súbditos y monarca, cuya relación se consideraba de “naturaleza contractual”⁴⁰. Si bien esta institución encaja perfectamente en la filosofía sepulvediana, Las Casas fue tremendamente crítico con el método de los requerimientos por su propia pretensión. Pensaba que era incorrecto e ilógico pedir obediencia a un rey ajeno sin dar prueba de su buen hacer; él proponía un procedimiento más tratadista, incluso. Podría decirse contractual. Vitoria también matiza el deber ser del requerimiento en *De Indis*, ya que parte del *tratadismo* como base para que esta institución pudiera ser justa y válida; considera que los bárbaros debieran entender la naturaleza y condiciones del pacto para que este fuera legítimo⁴¹. Si bien se formalizan en 1514 para la Conquista, el mencionado pactismo ya era práctica más que común entre conquistadores y amerindios desde la primera toma de contacto; se promocionaba por parte de los poderes

³⁹ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁴⁰ Abelardo LEVAGGI: *Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de conquista pacífica*, “Revista Complutense De Historia De América”, (1993), 19, pp. 81-91.

⁴¹ *Ibid.*

peninsulares (la Corona aspiraba a hacer una conquista lo más pacífica posible). De facto, los tratados o pactos se cumplieron en una parte notable de sus elementos, sin importar su formato (verbal o escrito) o circunstancias (superioridad en la negociación española o en igualdad de armas); de esta forma, el derecho indiano y el aborígen se fusionaron en uno solo, ya que los indios incorporaron esos pactos a su proto-sistema jurídico y continuaron estando una vez institucionalizado el Imperio en América. Frente a lo que pudieran pensar autores que veían a los indios como claramente desfavorecidos, ellos conocían el método pactista profundamente, al igual que la negociación. Su experiencia nacía de lo pactado entre diversas tribus e, incluso, entre sociedades americanas diferenciadas⁴².

El problema del entendimiento entre españoles y amerindios se solucionaba con la intervención de clérigos o de los llamados “capitanes de amigos”, cuya función era diplomática y de gestión. Eran frecuentes, por otra parte, actos solemnes y fórmulas para garantizar el cumplimiento de las obligaciones.⁴³

Como se puede ver, en la realidad el requerimiento fue útil y bastante utilizado: En este aspecto Sepúlveda se acercó más a lo verdaderamente sucedido que lo que otros filósofos más humanistas previeron.

En las primeras tomas de contacto la naturaleza del indio fue puesta en entredicho por ciertos estudiosos españoles; el sistema de requerimientos es una demostración de que consideró que los indios pertenecían al género humano y que, por tanto, la negociación con ellos era posible, dada su capacidad de entendimiento y raciocinio. Una vez dilucidada la cuestión de su natura, se han de exponer las causas por las que Sepúlveda entiende justa la guerra contra los indios americanos, en particular. Estas pueden agruparse en cuatro⁴⁴.

La primera es la superioridad cultural. Esta faculta a los españoles a someter a dominio a los indios por condición natural, pudiéndose utilizar la guerra ante la negativa de lo dicho; es, desde perspectivas aristotélicas, la imposición del dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto. Se demuestra esta superioridad, tal como argumenta en *Apología a favor sobre las justas causas de la guerra*, por la diferencia en los planos bélico (donde incluye, indirectamente, el tecnológico), “intelectual” (de sabios) y, por supuesto, religioso. Los indios, según dice, carecen de cultura. El plano bélico, a posteriori, lo matizará y atemperará;

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Santiago MARTÍNEZ CASTILLA: op. cit., pp. 111-136.

admite que la cobardía y sumisión congénita no es tal, y viene a considerarlos dignos adversarios. La superioridad española, desde coordenadas sepulvedianas, debe servir para acabar con la barbarie indígena y hacer, así, que los indios humanicen sus vidas. La segunda de las causas es la inobservancia de la ley natural, patente en su idolatría y en los más que famosos sacrificios; utilizando la Biblia como fuente, Sepúlveda argumenta que Dios destruye a los pueblos que cometen crímenes como los mencionados, que eran ya costumbre (lo que es igual a violar la ley natural). Sin embargo, antes de exigir el cumplimiento de la ley natural, se debía demostrar que los indios la conocían. La tercera de las causas es librar a los inocentes de los sacrificios (que eran bastante frecuentes), lo cual tiene una amplia relación con la segunda causa. Tiene cierta importancia el desarrollo del argumento de esta causa, ya que vela por la comunidad de Dios y, por tanto, por preservar a los semejantes; esta consideración de los españoles a los indios de, precisamente, semejantes, es uno de los pilares de lo que fue el Imperio.

La última de las causas es el deber humano de predicación religiosa. La misión religiosa trasciende del plano de la dominación pura; Juan Ginés ve necesaria la coacción ante la negativa de evangelización, tras las noticias de eclesiásticos asesinados en misión pacífica por los indios y ante la reticencia que presentaron, a priori, muchos de ellos. Para realizar la evangelización, Sepúlveda ve preceptiva la previa evangelización, ya que, de no realizarse lo comentado anteriormente, se estaría “atentando contra la ley divina”.

Todo lo expuesto hasta aquí, desde la consideración de la naturaleza amerindia a las causas por las que puede hacerse la guerra a los indios de forma justa configuran la condición jurídica del indio, caracterizada por varios aspectos y, por supuesto, aplicada en la práctica. Las dotes distintivas de la misma, que acarrearán problemas, a priori, contradictorios filosóficos pueden agruparse en tres:

- Se considera que los indios adolecen de una incivilidad cultural.
- Merecen, por tanto, un protectorado. Dicha incivilidad no puede ser nunca justificante de esclavitud.
- Dependiendo de si oponen resistencia o no se les arrebatará mayor o menor parte de sus dominios y posesiones y se les tendrá en una consideración u otra; su actitud frente a someterse a la potestad hispánica es clave para establecer su condición jurídica. Si los indios se resisten serán sometidos al imperio heril.

Los problemas teóricos que planteó la Conquista desde las coordenadas sepulvedianas son varios, el primero la “contradicción ética”, término acuñado por Pérez-

Prendes.⁴⁵Viene a significar que, mientras por un lado los indios son iguales y semejantes a cualquier humano por su condición de hijos de Dios, son inferiores en otro sentido por su situación cultural. Esta disyuntiva es, precisamente, la que separa la situación humana del indio y su estatus jurídico. La contradicción ética se resuelve separando el concepto de servidumbre natural del pluralismo aristotélico más puro; mientras el segundo acepta el esclavismo, a servidumbre natural sepulvediana tiene como uno de sus máximos fines la tutela civilizadora y jamás justifica la esclavitud, aun incluso si oponen resistencia. El imperio heril no aparta a los indios de su condición humana y el poder dominante siempre tendrá el deber de educar y civilizar.

La otra cuestión polémica que afecta a la filosofía de Sepúlveda es la referente a la ley natural misma, que no deja de ser un “conjunto racional de preceptos” adquiridos racionalmente, ergo al alcance de los indios. Para argumentar que éstos no seguían la misma, el cordobés utiliza a Santo Tomás (quaestio 95): los indios podrían conocer los principios universales de la ley natural, pero no la habían desarrollado correctamente por medio de los principios secundarios. Según este razonamiento, las causas de la guerra justa no quedarían desvirtuadas.⁴⁶

Una vez expuestas las directrices y tesis principales que elaboró Juan Ginés de Sepúlveda pueden extraerse una serie de conclusiones. La primera, la cual comparten numerosos estudiosos de la historia de América, de la Conquista y de su filosofía es que muchas de las afirmaciones vertidas contra el eclesiástico cordobés son falsas. En bastantes ocasiones la filosofía sepulvediana ha sido calificada de esclavista, lo cual es manifiestamente incompatible con lo teorizado por el pensador (tal y como se ha expuesto). El esclavismo atribuido a Sepúlveda obedece, posiblemente a dos factores: el primero, a intereses tanto de otras potencias imperialistas (es decir, es una de las armas en terrenos propagandísticos) y el segundo, la confusión que suscita el término de la servidumbre natural; si bien el concepto nace de Aristóteles, el significado que le da Sepúlveda es una evolución que poco tiene que ver con el equivalente primigenio. Otra de las tesis extraíbles es que, como muchos historiadores y hermeneutas de toda clase entienden, el pensamiento de sepulvediano estaba mucho más enfocado a la realidad práctica que el esbozado por otros teóricos de índoles diversas, más humanistas e idealistas. El concepto de guerra justa se plantea en una época bélica en todo el globo y cuando el dominio y el someter a otros pueblos pertenecían al

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem.*

transcurso lógico de las pugnas de poder entre pueblos y sociedades. Aun así, algo en lo que Sepúlveda se desmarca de otras corrientes, anteriores y posteriores, y de otros imperios, también pre y post Monarquía Hispánica, es en la condición jurídica de los indios. En este sentido, la esencia de imperio que se impuso en el ideario y en el hacer español es heredera de la que se dio en el Imperio Romano que, si bien no era igual, sembró la semilla de muchos de los pilares hispánicos.

4. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y OTROS DEFENSORES DE LOS INDIOS.

Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) es, con toda seguridad, el teórico de la Conquista más conocido, especialmente en el mundo hispanohablante. Su cuya fama radica mayormente en la defensa de los indios. Una vez diseccionada la filosofía sepulvediana, estudiar a las Casas puede hacerse mejor desde un punto de vista comparativo con el cordobés, ya que en sus diferencias se encuentran los que, quizá, sean los debates más importantes en torno a la Conquista. El pensamiento lascasiano no deja de ser una reacción y una protesta frente a la tradición de la servidumbre natural y a lo acontecido en los primeros años de la Conquista; sin embargo, no fue el único que salió en defensa de los indios. El pensamiento de las Casas o, más bien, el significado histórico que se le ha atribuido a su figura sirve para enlazar con otros filósofos, eclesiásticos o pensadores que dedicaron esfuerzo a la defensa de los derechos y del estatus de los indígenas del Nuevo Mundo. El primero que inició este “movimiento” fue el dominico Antonio de Montesinos (1475-1550)

que, junto con su séquito de frailes asentados ya en las Américas, decidieron denunciar los abusos que una parte de los españoles estaban cometiendo. Particularmente famoso es el sermón de Adviento que el dominico pronunció en 1510 y del que sale la prominente cita “estos, ¿no son hombres?” que sobrecogió a más de uno en el momento⁴⁷. Pese a que, inicialmente, se pidió desde las instituciones que se rebajase el tono del discurso y se solicitaba retractación por parte del cura, de Montesinos fue incluso más áspero en un sermón posterior, desafiando a las autoridades.

Después de unos meses de preparación, Antonio de Montesinos y sus hermanos se embarcaron rumbo a la Península con el objetivo de conversar sobre este asunto con el mismo Fernando el Católico. La condición de cura le consiguió esta buscada entrevista con el monarca; el resultado fue una investigación ordenada por él mismo con el objetivo de dilucidar ciertas cuestiones sobre teología y Derecho en las Indias. Así, el indio pasó de tenerse como un “buen salvaje” a ser un sujeto ciertamente semejante al hombre blanco peninsular o conquistador⁴⁸. Las Casas, mismamente, tomó en gran parte ejemplo de Antonio de Montesinos y sus hermanos, recogiendo el testigo de su pensamiento y defendiéndolo, aunque deformado, en la Controversia de Valladolid⁴⁹; incluso, llega a citar al mismo Montesinos en Historia de las Indias, no sin edulcorar, de forma novelesca, lo que fue la escena⁵⁰: asegura que muchos de los presentes quedaron “atónitos, como fuera de sentido”.

Todo lo escrito por Las Casas debe acotarse por dos lados que no pueden obviarse: primero, Bartolomé de Las Casas fue encomendero y colono. De esta parte, su experiencia puede considerarse con un plus de valía. Él no hace muchas referencias a su etapa como colono en sus escritos, aunque sí que admite cierta ansia de enriquecerse (previo a ordenarse como cura)⁵¹. La segunda línea determinante de los escritos de Las Casas la constituye el estilo en el que fueron escritas. La tradición medieval que sirve de batuta para el método que usa se denomina *disputationes in utramque partem*. Este género “literario” es, per se, hiperbólico y se sirve de la exageración para argumentar según el qué. Todos los participantes en este lo

⁴⁷ María Elvira ROCA BAREA: op. cit., p. 324.

⁴⁸ *Ibidem*, p.25.

⁴⁹ Manuel REYES MATE: *Estos ¿no son hombres?: la pregunta en tiempos de peligro*. “Cuadernos De Filosofía Latinoamericana, 33” (2012), 107, pp. 29-35.

⁵⁰ Marcel BATAILLON y Andre SAINT-LU: *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. (3ª ed.), Villena, Sarpe, 1985, p.79.

⁵¹ *Ibidem*, p.83.

conocen y, por eso, ignoran el exceso de altitud en algunas afirmaciones de Las Casas, que en algunos casos llega a la mentira y, en otros, a justificaciones absurdas. En especial, dos de estas últimas resultan, ciertamente, exageradas: primero, compara los sacrificios humanos de los indios con comulgar en misa, sirviéndose del relativismo cultural y del desconocimiento de los indios⁵². La otra afirmación, más conocida y de la que se han hecho multitud de trabajos e investigaciones, es la defensa del esclavismo negro para evitar el sometimiento de los indios a la servidumbre. Si bien Las Casas tuvo una actitud recta, en un primer momento⁵³, luego titubeó para acabar arrepintiéndose de lo que aseguró sobre la esclavitud de los afroamericanos⁵⁴.

Por lo tanto, de aquí se ha de extraer que Bartolomé puede ser una fuente fiable por su experiencia indiana, pero con matices y muchas limitaciones; llegó incluso a admitir que parte de lo que escribió no lo presencié, sino que lo “escuchó” pero no sabía decir dónde ni de boca de quién. Así sucede con la historia que cuenta en la *Brevísima relación* en la que relata cómo los españoles asesinan a niños y utilizan a los perros que llevaron a América para cargar contra los indios. Estos hechos que escribió Bartolomé, que se pueden calificar de falsos o, por lo menos, de improbables, fueron usados por la propaganda holandesa para, de mano de De Bry, presionar a la monarquía hispánica en medio del largo proceso de independencia holandesa. Con toda probabilidad, este uso que el mundo protestante hizo de las historias de Bartolomé ayudé a afianzar a las mismas y a darles una veracidad que no tienen. Por otra parte, las cifras de muertos ocasionados por los españoles son totalmente infundadas, simplemente imposibles. Si los números fuesen reales, cada español tendría que haber acabado con la vida de 14 indios cada día hasta el día de la independencia de las provincias del Imperio⁵⁵.

Por las incoherencias en la obra de Bartolomé este ha de ser tomado en un plano teórico y no de revisión histórico; no puede hacerse una calificación del pasado en base a los testimonios recogidos por el dominico. Menéndez Pidal (1869.1868) caracteriza a las

⁵² María Elvira ROCA BAREA: op. cit., p. 314.

⁵³ Alfonso ESPONERA CERDÁN: *B. de las Casas y la esclavización de los negros, según las aportaciones de I. Pérez Fernández O. P.* “Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes”, (2008), s/n.

⁵⁴ Silvio ZAVALA: *Las Casas en el mundo actual.* “Cahiers du monde hispanique et lusobrésilien”, (1985), n°45, pp. 5-20

⁵⁵ María Elvira ROCA BAREA: op. cit., pp. 76-77

exageraciones lascasianas como “patológicas” y afirma que Las Casas está “poseído de una invencible tendencia a la hipérbole”; demuestra, también, que los números que da son siempre infundados y que tiende a multiplicar todo por números irrisorios. Cuenta también, en *El Padre las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII* que Las Casas se equivoca al atribuir excesiva maldad al español y una bondad inusitada al indio; llega a insinuar que los indios eran incapaces de cometer un solo pecado mortal humano contra los cristianos y tilda el comportamiento de los cristianos de “abominable” y “cruel”. Advierte Pidal que otros historiadores, como Prescott, que eran admiradores de su causa admiten que le cegaba su defensa de los indios y la idea dominante (Pidal la denomina *regla*) nubla juicios que debieran ser objetivos. Básicamente, Las Casas se dedica en toda su obra a dividir el bien del mal, a separar al indio del cristiano. Según Menéndez Pidal, todo (sic) lo que cuenta Las Casas sobre torturas, crueldad o malos tratos está inevitablemente adulterado por lo patológico (sic) de sus ansias de relatar una ficción.⁵⁶ Pese a las incorrecciones que han demostrado en la obra de Las Casas, este ha sido uno de los autores más citados en la historiografía de la Conquista; muchos historiadores y pensadores, actuales y pasados, le han puesto de ejemplo y de adelantado a su tiempo. Incluso, ponen como ejemplo la actitud de Las Casas. Ana Manero Salvador, en *La Controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América* se refiere a la obra lascasiana como “una reivindicación absoluta de los indios, de su modelo de vida y dignidad” y al clérigo como “un gran teórico de la justicia y pensador político”. Mucho dista, esta definición, con las notas definitorias que aportaba Menéndez Pidal sobre la filosofía de Las Casas. Sorprende, también, que Manero Salvador diga que su obra es fundamental para el desarrollo del “iusnaturalismo democrático”⁵⁷. El contexto en el que Las Casas escribe su obra está más que alejado de lo que fue la democracia en la Grecia Clásica, pero la distancia que separa al sentido de ley natural del dominico a la democracia actual contemporánea es abismal. Posiblemente, Manero Salvador quiera equiparar la defensa de los indios con la igualdad plena de derechos en el Estado democrático, pero es un error intentar comparaciones entre el modelo idealista lascasiano y el Estado democrático y de derecho; es anacrónico y ni siquiera la obra de Las Casas representa un preludio de lo que es hoy en día la igualdad que, en España, está recogida en el artículo 14 de la Constitución. Hay

⁵⁶ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: *El Padre las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII* (2ª ed.), Madrid, Espasa-calpe, 1966, pp. 49-55.

⁵⁷ Ana María MANERO SALVADOR: *La Controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América*. “Revista Electrónica Iberoamericana” (2009), vol. 3, n. 2, pp. 85-

que recordar que aún las revoluciones liberales no eran mínimamente próximas y que el Estado moderno no había sido concebido. Si, además, se tienen en cuenta las etapas en las que Las Casas vio favorable la esclavitud africana para suplir la servidumbre amerindia, el argumento que sitúa al dominico como el creador de una proto-democracia iusnaturalista resulta infundado.

Marcel Bataillon y Andre Saint-Lu describen la estancia de Las Casas en América como una “experiencia irrecusable” (sic)⁵⁸. También, describen la causa lascasiana como “singular y hermosa”, eso sí, previa advertencia de que su intención biográfica no es provocar juicios de valor en el lector. Más tarde, tildan a los críticos del sevillano de “calumniadores” pertenecientes al nacionalismo español.⁵⁹

Se puede comprobar, pues, que la figura de Las Casas es, cuanto menos, controvertida. Parece imposible que en una materia como es la historia o como es la filosofía hayan surgido afirmaciones tan dispares sobre una misma figura. La historia no es una ciencia exacta, pero sí que presenta elementos taxativos que deberían llevar una aceptación o consenso común.

La filosofía de Las Casas tiene varios puntos, rompedores, que la perfilan como contracorriente o de contrapeso a la mayoría de los teorizantes de la época. Para comenzar, niega la legitimidad de la Conquista. Antes se ha expuesto que Sepúlveda adquirió una definición de servidumbre natural que nacía en Aristóteles, si bien había sido muy desarrollado; sin embargo, se puede afirmar que sin Aristóteles ese concepto de servidumbre no habría sido creado, por lo menos no desde la perspectiva en la que lo estuvo. Las Casas se opone frontalmente a la servidumbre aristotélica, rompe con ella. Niega que el clásico, pagano, deba tener (o tenga) ninguna influencia sobre los cristianos. De esta forma, podemos observar un paralelo argumento de autoridad: los que usan a Aristóteles como tal, y los que devalúan la autoritad aristotélica; Las Casas, en su costumbre de pronosticar el Infierno para muchos, aseguraba que Aristóteles estaría quemándose en el Fuego Eterno y que su figura en nada debía tenerse en cuenta⁶⁰. No fue el único que se enfrentó a Aristóteles desde coordenadas cristianas, ya que el padre Vitoria también rechazaba la servidumbre peripatética moderna. Francisco de Vitoria merece ser desarrollado aparte. Hubo más pensadores que se

⁵⁸ Marcel BATAILLON y Andre SAINT-LU: op. cit., p. 37.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 53-54.

⁶⁰ Silvio ZAVALA: *Filosofía política en la Conquista de América* (3ª ed. 2ª reimp.), México D.F, Tierra Firme, (1993), pp. 80-81.

situaron, en este asunto, de forma diametral a Aristóteles. Zavala cita, por ejemplo, a fray Juan de Zumárraga, a Bartolomé de Albornoz, a Vázquez de Menchaca y al posterior padre Feijóo. Todos ellos apartan a las enseñanzas de Jesucristo de lo promulgado por Aristóteles; el último hace una apología de la razón para que el argumento de autoridad no socave lo que dicte un razonamiento lógico. Básicamente, no se ata ni a Aristóteles ni a sus críticos, posiblemente siguiendo métodos más liberales propios de su época.

El problema de la servidumbre fue tratado por filósofos y teóricos de toda índole, pero, especialmente, por los escolásticos; a partir de conceptos aristotélicos y las ideas del griego, multitud de teóricos desarrollaron sus propias ideas. La distinción de la servidumbre natural y la legal tuvo un lugar central en la problemática en cuestión. En su momento, Aristóteles discernió entre ambas (por ejemplo, la legal por causa de guerra; la natural, por inferioridad cultural). Ciertos escolásticos defendían y apartaban a la natural de la legal. La natural, según estos, resultaba altamente beneficiosa al siervo, que le convertía en libre y le acercaba a la virtud. Domingo de Soto y Vitoria comparaban la servidumbre natural con “caridad”, como la que se ofrece a pobres o a idiotas. De Soto define a los siervos naturales como “libres y hombres con derecho propio y para el bien de éstos”. Según Zavala, la revisión cristiana sobre el imperialismo clásico se cierra a raíz de esta discusión; se concluye que, si bien el siervo era beneficiario de la situación de servidumbre, el señor obtenía unos réditos incluso mayores a los del dominado. Toda la problemática de la servidumbre tuvo su principal encarnación en las Leyes de Indias, el sistema encomendero y gran número de disposiciones, que llevaron la teoría escolástica a la práctica.⁶¹

Evidentemente, si Las Casas era contrario a la servidumbre natural era porque consideraba que los indios no debían ser tutelados ni dominados porque su condición humana, aunque distinta, era equivalente; en *Historia de las Indias*, Las Casas habla de “linaje humano” continuamente. Era partidario de sostener que todos los hombres nacían con un carácter racional, habilitante para el autogobierno, y que la “amencia” (falta de este) solo se daba en ciertos casos casi excepcionales. Se deduce que se refería a los enfermos de la psique, en aquella época, lógicamente, sin diagnóstico. Zavala sitúa al pensamiento lascasiano en el origen de atribuir un carácter racional universal (no creía en la “barbarie fija e irreductible”); afirmar lo contrario, para él, sería ir contra la Ley Divina. En resumen, la racionalidad otorgada por Dios eclipsa la amencia y “todas las naciones del mundo son hombres”; es de rigor, sin embargo, apostillar esto. Bartolomé de Las Casas distingue entre varios tipos o

⁶¹ *Ibidem*, pp. 92-95.

clases de bárbaros (esta distinción fue cambiando a lo largo de los años). Por lo tanto, esta igualdad que buscaba el clérigo es una igualdad censitaria y atemperada. Las “clases” o tipos de bárbaros fueron desarrolladas posteriormente por el jesuita José de Acosta (1540-1600). El clérigo tiene una obra profundamente densa y variada, *Historia natural y moral de las Indias*, en la que habla tanto sobre teología como de historia de la Conquista; tiene apartados en los que referencia a los clásicos y otros en los que, simplemente, relaciona pasajes bíblicos con la geografía y climatología de las Indias. En la bibliografía de Acosta, como iba diciendo, se diferencian tres tipos de bárbaros. El primero, el que no se aleja en demasía de la *recta ratio*; comprenderían este grupo las civilizaciones que tienen cierto grado de desarrollo socioeconómico y unas costumbres meridianamente parecidas (al menos, en algún elemento) a las cristianas. El segundo estaría formado por aquellos que no tienen conocimiento en letras, cuya sabiduría es limitada pero que tienen un cierto orden social, que se han atribuido una jerarquía magistral y que han logrado construir algunas proto-instituciones. Por último, el tercer grupo sería lo más parecido a lo tribal; a individuos de escasa tecnología y socialmente poco o nada avanzados, de malas costumbres (“parecidos a las fieras”). Este último grupo no encajaría para describir a la población amerindia.⁶² En otra obra, *De procuranda*, Acosta habla sobre la tarea de evangelizar a los indios. Desestima las ideas de otros pensadores que veían imposible dicha empresa, por la rudeza de los indios, y aboga por la “educación” del cuerpo y del alma para obtener éxito en esta idea. Esta educación, entrecomillada, ha de desligarse de la definición actual, que está casi equiparada a pedagogía. La educación que propone el jesuita se compone de librar a los indios de sus malas costumbres, de evangelización, de reeducación de los cuerpos (*hexis corporal*) y del alma (*habitus cultural*), de deshacerse de su herencia cultural y, todo esto, con la ayuda del “terror útil”; es decir, aprovecharse del miedo, que dará resultados gracias a la natura servil bárbara.⁶³

Encarnación de las ideas lascasianas sobre la igualdad (en determinados planos, no en todos) fue la bula del papa Paulo III (1468-1549), que declaraba que a los indios no debían arrebatárseles ni sus posesiones ni su libertad; también habla de los indios como “verdaderos hombres”, todo ello según la interpretación de las enseñanzas de Cristo (todos debían ser iguales en la misma fe). Partiendo de la idea absoluta de Verdad cristiana, el papa encomienda

⁶² *IbÍdem*, pp. 89-90.

⁶³ Christophe GIUDICELLI: *Géographie de la barbarie: la tierra adentro. Confins américains (XVIe-XVIIe s.)*. “E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales” (2012), s/n, pp. 1-19.

“enseñar a todas las gentes”, indiferentemente de su condición; resuelve así el problema, definitivamente, de si los indios fueran o no capaces de aprender y practicar la fe de Cristo⁶⁴. Según Zavala, Las Casas siente “verdadera alegría” al leer la mencionada bula.⁶⁵

Las bulas juegan un papel fundamental en todo el proceso de la Conquista, lo cual es lógico; a parte de la faceta política que la hispanización de América tenía, otro pilar en la que se sostenía viene dada por su dimensión moral: la evangelización. Sin el catolicismo no se entiende la filosofía política de la Monarquía Hispánica para con América, lo cual hace destacar este modelo imperial entre otros muchos que han surgido a lo largo de toda la historia. Las bulas, emitidas por numerosos papas, marcaban límites entre lo posible y lo incorrecto, y tenían verdadera fuerza político-jurídica.

Las Casas presta atención especial al asunto de la libertad de los amerindios, lo trata como un problema particularmente importante dentro de todas las polémicas alrededor del estatus de estos. Sin medias tintas, Las Casas aboga por una libertad total de la población indígena; para él la esclavitud es una mancha en la historia, aparecida por casualidad, y la libertad, después de la vida misma, es lo más “precioso” que puede verse en el mundo terrenal.⁶⁶ El clérigo exige, además, que religiosos y la monarquía garanticen dicha libertad; los primeros, solicitándola a los poderes fácticos de los que depende la no esclavitud de los indios; los segundos, otorgándola a los sometidos a esclavitud o servidumbre. Como ya se ha mencionado, Las Casas veía como una posible solución importar esclavos negros del continente africano para suplir a los amerindios a los que se les concediera la libertad. Esta no era una opinión compartida, ni mucho menos generalizada. El arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, veía esto innecesario y contraproducente, ya que creía que avivaría tensiones internas o étnicas, separaría familias y, además, aseguraba que la población africana recibía de buena manera la evangelización.⁶⁷ Como ya se sugirió anteriormente, Las Casas descarta la idea de la sustitución de los indios por negros en la servidumbre americana al ver el trato que recibían por parte de los portugueses y equiparó la situación que debían tener ambos grupos poblacionales.

⁶⁴ Silvio ZAVALA: *Filosofía política en la Conquista de América* (3ª ed. 2ª reimp.), México D.F, Tierra Firme, (1993), pp. 83-86.

⁶⁵ Silvio ZAVALA: *Las Casas en el mundo actual*. “Cahiers du monde hispanique et lusobrasílien”, (1985), n°45, pp. 5-20

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

Se deduce que, rechazada la supremacía española (o, mejor dicho, peninsular) y descartada la servidumbre natural, Las Casas era contrario, también, a hacer la guerra contra los indios. El clérigo asegura que estos jamás hicieron ningún mal (injurieron) a los cristianos como para usar las armas. Sin embargo, cree que los indios siempre tuvieron justísima (sic) guerra contra los cristianos.⁶⁸ Bartolomé de Las Casas, en este sentido, es algo injusto y subjetivo. Ve siempre al indio como dotado de una virtud innata y poseedor de la esencia evangélica. De otro lado, es totalmente crítico con la figura del español, también en su vertiente cultural.⁶⁹

Según Menéndez Pidal, Las Casas presenta en sus obras una dualidad en la forma de relatar los hechos que dice ver. Por una parte, su faceta más doctrinal, en la que no admite excepción. En ella separa al indio del cristiano de la misma manera en la que disocia el bien del mal; esta es la parte más “exagerada” del clérigo, donde retrata al español casi como abominable” (sic). En su segunda cara, más testimonial, Las Casas no es tan absoluto a la hora de separar conquistadores de conquistados y no recalca tanto lo conflictivo de la Conquista. Menéndez Pidal caracteriza esta etapa como más notable.⁷⁰ Menéndez Pidal, resume, finalmente, la obra de Las Casas con una *regla*: “todo lo totalmente bueno está de parte del indio desnudo, todo lo totalmente malo está al lado del español emprendedor.”⁷¹ (Pidal, 1958).

Menéndez Pidal también recibió críticas, a su vez, por sus varapalos al clérigo sevillano. Marcel Bataillon y Andre Saint-Lu mencionan al historiador español en *El padre Las Casas y la defensa de los indios*; el apartado que le dedican se titula “La leyenda negra”. Acusan a Pidal de querer hacer justicia por la ofensa lascasiana a la cultura española (y, también, a la europea) y de caer en el pseudocientifismo. Intentan rebatir los argumentos que proporciona Menéndez Pidal en cuanto a las cifras exorbitadas de Las Casas con que ningún testigo de la vida del clérigo le acusó de sufrir ninguna “paranoia” o desequilibrio mental, tal y como llega a insinuar Pidal⁷². Esto no desacredita de ninguna manera lo que el historiador español analiza de la *Destrución* o de las profecías pseudobíblicas que el padre Las Casas se atrevía a augurar; ejemplo de estas son los diluvios ocurridos en Guatemala (realmente lo que pasó fue que un volcán entró en erupción) que relacionaba con un castigo divino a los conquistadores o las

⁶⁸ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., p. 55.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁷⁰ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., p.61.

⁷¹ *Ibidem*, p. 62.

⁷² Marcel BATAILLON y Andre SAINT-LU: op.cit., p. 59.

cifras inverosímiles de muertos, que Pidal afirma que “están descritas con una fantasía de grotesca truculencia”⁷³. El porqué de que las obras de Las Casas no fuesen tildadas de “exageraciones patológicas” (como hace Pidal) en el momento de ser publicadas nos lo ofrece Roca Barea en *Imperiofobia y Leyenda Negra*: obedece a asuntos estilísticos; esta era la manera en la que se comunicaba y se argumentaba entre los coetáneos de Las Casas, y estas exageraciones fueron aprovechadas por otras potencias para utilizarlas como propaganda⁷⁴ (lo cual explica su calado). Prueba de ello son las numerosas ediciones y la difusión que tuvo la *Brevísima*: entre su fecha de publicación (1551) y 1598 fue editada nueve veces en idiomas distintos al castellano (francés, inglés, holandés, alemán y latín).⁷⁵

Algo en lo que, sin querer, Bataillon y Saint-Lu coinciden con Roca Barea y con Menéndez Pidal es que lo escrito por Las Casas es una “obra militante” (lo cual contradice al rigor achacado a la misma por los franceses). Las Casas no fue lo objetivo que los historiadores de Dijon, si bien tampoco pretendía llegar a la dimensión que la historia le ha concedido. Como explica Roca Barea, su obra ha sido utilizada por intereses políticos mucho más allá que la defensa de los indios; la *Brevísima*, al igual que toda su obra, tan sólo es una parte de las pugnas de intereses que acaecieron en la Conquista y que fueron posibles gracias al clima, de tradición mediterránea, de libertad de expresión en el que Bartolomé escribió sus tesis. La dimensión que alcanzaron, además, configuró la dirección de la Conquista de una manera determinante. Primero, porque consiguió conectar “el derecho con el hecho”⁷⁶. Segundo, por la reacción que generó en las altas esferas, lo cual desembocó en un viraje en el rumbo de la filosofía política de la Conquista (si bien no fue el único dominico influyente en la Corte).

El primero de los hitos históricos que encauzaron el desarrollo de la Conquista por donde, efectivamente, fue es el que comprende la consecuencia de lo que sucedió con, primera y simplemente, el explicado sermón de De Montesinos: las Leyes de Burgos, previa reunión de la Junta de Burgos (1512). Las tesis en favor de los amerindios encontraron oposición en varios teóricos, y el resultado fue un punto intermedio que consiguió derechos para los indios pero que no satisfizo al completo las propuestas de libertad y no servidumbre

⁷³ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., pp. 56-57.

⁷⁴ María Elvira ROCA BAREA: op.cit., p. 313.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 314

⁷⁶ Antonio PIZARRO ZELAYA: *Leyes de Burgos: 500 años*. “Diálogos Revista Electrónica de Historia” (2013), 14(1), pp. 31-78.

de los que eran, principalmente, dominicos. Uno de estos miembros que presentó objeciones fue fray Bernardo de Mesa. El clérigo argumentaba que, si bien los indios eran meritorios y capaces de recibir instrucción cristiana y de evangelizarse (pese a su estado natural), su rudimentaria situación hacía preceptiva que la conversión al cristianismo llegase de mano de la servidumbre que ejercieran los españoles sobre ellos. Esto representaba un cierto enfrentamiento al dogma y a la tradición cristianas; el Génesis establece con claridad que los hijos de Dios (todos los hombres) han sido hechos a imagen y semejanza de su Creador y que todos los cristianos, hermanos, parten en un plano de igualdad. Fray Bernardo se acoge, quizá sin pretenderlo, a una mezcla del cristianismo con preceptos peripatéticos (tal y como hizo, aunque muy conscientemente, Sepúlveda). De esta manera, el indio adolecería de cierta incapacidad que sería suficiente para inhabilitarle de su total libertad.⁷⁷

De la Junta de Burgos surgen una serie de conclusiones, muchas en forma de concesiones a la población amerindia, que puede decirse que tratan dos aspectos fundamentales: las relaciones sociolaborales y el programa de misión civilizadora en América. Es tremendamente importante lo legislado en materia laboral; como señala Pizarro Zelaya, la materia jurídica que surgió de la problemática sociolaboral en la Junta de Burgos constituye, con toda probabilidad, el primer código (o protocódigo) laboral de las Américas. Por otra parte, el sistema de encomendero que los defensores de los indios ponían en cuestión se afianzó. Cogió fuerza institucional en sí misma la encomienda, y todo cambio que supuso la reunión de este aparato legislativo giró en torno a la forma de trato para con los indios.⁷⁸ Pizarro Zelaya agrupa las conclusiones, en forma de principios, a los que llegó la Junta en siete. En resumen, son las siguientes:

- Se reconoce la libertad de los indios y su derecho a ejercerla.
- Se debe evangelizar a los indios, de manera diligente.
- Se les debe otorgar casa y hacienda propia, así como tiempo para labrarla.
- La convivencia hispano-amerindia es el medio fundamental para la evangelización.
- En pago de la evangelización y por justicia, los indios pueden ser obligados a trabajar por los cristianos.
- El trabajo no debe impedir la evangelización.

⁷⁷ Silvio ZAVALA.: *Filosofía política en la Conquista de América* (3ª ed. 2ª reimp.), México D.F, Tierra Firme, (1993), pp. 74-76.

⁷⁸ Antonio PIZARRO ZELAYA: *Leyes de Burgos: 500 años*. “Diálogos Revista Electrónica de Historia” (2013), 14(1), pp 31-78.

- Las obligaciones laborales deben ser razonables y deben estar dotadas de descanso.
- Los indios deben recibir un salario por el trabajo efectuado.

Como puede observarse, la esclavitud india queda descartada por completo, y no así la servidumbre, que puede ser impuesta por razones de justicia (así viene dicho de manera literal).⁷⁹

Las Leyes de Burgos supusieron la base, las raíces, de lo que fue el proyecto de Conquista en sus dimensiones social, cultural y, desde ese momento, laboral; para que esta se efectuase era necesaria cierta reestructuración del modelo hasta entonces vigente. En cuanto a la parte evangelizadora, este texto articulado dedica numerosos artículos para sentar los pilares de lo que se denomina “conquista espiritual”. De esta forma, se establecen una serie de obligaciones y deberes positivos que se han de cumplir, otras tantas medidas represoras de actividades espirituales amerindias y, por último, los ritos o aspectos culturales indígenas que se han de respetar.⁸⁰

Estas primeras leyes de aplicación para las Indias significaron un avance jurídico notable en la historia de las Indias en particular y del mundo en general. Fue una actitud pionera y tremendamente garantista en comparación con otros sistemas imperiales, coetáneos y posteriores al español. Hay que destacar, además, que el régimen jurídico castellano que se llevó a las Indias no fue traspuesto de manera literal; el derecho indio, indígena, fue tenido en cuenta y mezclado (si bien con mucho menos protagonismo que el de origen peninsular). Se puede afirmar, pues, que el Derecho de las Indias fue una amalgama de los sistemas jurídicos castellano (predominante) e indios (porque en cada territorio cada ordenamiento variaba) y que se impuso por etapas y no repentinamente, lo que posibilitó una mejor adaptación y poder disminuir el choque de sistemas jurídicos.⁸¹ Como recoge Insúa, según García-Gallo hay cuatro grandes etapas jurídico-sociales que deben diferenciarse para evitar anacronismos y juzgar erróneamente la historia. Las dos primeras se juntan en un lapso temporal muy breve, desde el inicio de la Conquista a 1512; la primera corresponde a la incorporación del indio y al amparo que otorgaron para el proceso imperialista las bulas alejandrinas, seguida de una inmediata segunda etapa que se inicia con el comienzo del régimen encomendero; estas dos etapas son las que pueden ser catalogadas

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ Pedro INSÚA: op. cit., p. 164.

de “agustinistas”. La tercera principia con la Junta de Burgos (1512) y la cuarta y última se sitúa a partir de la Controversia de Valladolid, que es la más tomista.⁸²

En 1516 empieza la actividad más tratadista o teórica de Las Casas, con su propuesta de “La Reforma de las Islas” que, aunque está pensada, en principio, para ciertos archipiélagos caribeños, se puede trasladar al continente americano entero. Esta es presentada en un contexto en el que el rey Fernando el Católico acaba de morir y en el que el cardenal Cisneros ocupaba la regencia del Imperio hasta que el futuro emperador, el futuro Carlos I de España y V de Alemania, tomase posesión del reino. Esta circunstancia, que dotaba de cierta inseguridad a la situación política, podría resultar provechosa para que las intenciones de Las Casas fueran escuchadas y, quizá, adoptadas.

El tratado puede resumirse en una serie de puntos, que Bartolomé llamaba “remedios” y que distribuyó en catorce apartados. Previo a todo, Las Casas ve fundamental suspender todo trabajo de los indios para que, primero, muchos de ellos no adopten costumbres españolas que, por brutas, acaben por transformarles en crueles o por buscarles la muerte; segundo, para que muchos recobren fuerzas por todo el daño y el desgaste sufrido. Por último, como remedio, por lo sufrido y en calidad de “buen tratamiento”. Propone, también, que se envíen religiosos de confianza y de “sana y buena conciencia” a las Indias para demostrar que las barbaries que Las Casas describe en sus escritos y peticiones a la monarquía eran reales.

La reforma fundamental y primera que el dominico propone para las Indias es un cambio radical en la institución de la encomienda: pasar de encomiendas individuales (que son discriminatorias, según Las Casas) a colectivas e indivisas. Estas “comunidades”, según el sevillano, deberán trabajar, repartir ganancias y recoger el oro en conjunción; todo esto tutelado y dirigido por mayordomos o ministros. El modelo de encomienda estaba propuesto para cada villa o ciudad; es decir, la aspiración a este tipo de institución era para un proyecto generalizado.

Otra solución, para llegar a la “salvación” de los indios, sería enviar familias españolas con vocación de permanencia a las Indias. Estas fundarían, junto con otras familias indias, explotaciones agrícolas que labrarían en asociación. Las condiciones para estas familias las establece en un tratado aparte; este remedio, ante la imposibilidad total de desarticular el sistema encomendero, viene inspirado de la *Utopía* de Tomás Moro, publicada poco antes de que el tratado lascasiano fuese enviado. Esto desembocaría en un relativo hermanamiento y,

⁸² *Ibidem*, pp. 166-184.

como pronostica, en rentabilidad económica y agrícola. Además, Las Casas entiende como más que necesaria una reforma en la administración de las Indias. Cree que esta está corrupta y que la condición de la Conquista, que tilda de “semiprivada” (donde la Corona solo hace de árbitro y los protagonistas son terratenientes), ha lastrado los beneficios que la empresa de las Américas hubiera podido dar y ha hecho mucho mal a los indios. Por ello, todo aquel que haya tocado poder en las Indias debe ser destituido y alejado de toda *potestas*, al igual que cualquier habitante de Castilla que tuviere capacidad de gobierno en las recientes tierras conquistadas. El recambio de la administración se llevaría a cabo por medio de religiosos, de nuevo; por otra parte, sugiere que la Corona se lleve la cantidad de beneficios mínima posible de las encomiendas comunitarias.

En este tratado Las Casas también habla sobre la esclavitud negra. Piensa que los negros serán mucho más efectivos como esclavos, en las encomiendas y en las minas, y posibilitaría no tener que hacer trabajar a los indios. Propone que se coloque a unos veinte negros en cada encomienda y los necesarios en las minas, y que se les otorgue la comida necesaria para mantenerles.

En añadidura a las propuestas y remedios políticos, Las Casas versa también sobre un aspecto clave en la Conquista: la evangelización. Las bulas de Alejandro VI ya habían establecido el carácter obligatorio de enseñar la fe cristiana a los indios paganos, y de alejarles del pecado. Por ello, el clérigo solicita a la Corona aumentar la cantidad de curas por encomienda (de uno a dos); deberían también enseñar a los españoles los males que habían causado en las Indias. Las obras teológico-jurídicas deberían ser, asimismo, difundidas y enseñadas. El resto de los remedios propuestos por Las Casas son ya más concretos para cada una de las islas caribeñas que fueron objeto de principal atención.

Finalmente, este tratado influyó en las políticas y reformas que el cardenal Cisneros aplicó en 1516; se puede hablar de una cierta inspiración, si bien no fueron adoptadas rigurosamente.⁸³ Con la entrada de Carlos I en 1517, Las Casas volvió a la Península para reunirse con el monarca, con la intención de que el memorial que había redactado en torno a problemáticas indianas fuese escuchado y de rebatir informaciones que el clérigo pensaba falsas; efectivamente, sus reuniones dieron sus frutos y consiguió influencia en la política de la Corte. Realmente, Las Casas sí que tuvo capacidad de repercutir en los planes, leyes y filosofía indianas y fue escuchado y partícipe en múltiples ocasiones.

⁸³ Marcel BATAILLON y Andre SAINT-LU: op.cit., pp. 105-115.

El acontecimiento dialéctico indiano en el que el padre Las Casas tuvo un mayor rol protagonista es, sin duda, la Controversia de Valladolid; ocurrida en dos tiempos, en 1550 y 1551, enfrentó a las posturas más lascasianas contra las sepulvedianas, que podrían denominarse, incluso, peripatéticas o de origen aristotélico. Las dos posturas, ya explicadas, trataron de convencer a la Corona para regular la política de las Indias según la cosmovisión particular de la cuestión indiana. Lejos de lo que pudiera parecer, la Junta de Valladolid tampoco fue un diálogo a dos, sino una reunión de teólogos de distinta índole y de religiosos de diversa orden. Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Carranza (pertenecientes a los dominicos) y Bernardino de Arévalo (único franciscano) objetivizan la Junta de Valladolid en el sumario; este se puede resumir en estudiar el cómo de la promulgación de la fe católica, la forma en la que ha de considerarse a los indios y la legitimidad de la guerra contra estos. En este último punto es donde las divergencias se acentúan más. En el mismo sumario se recoge que Sepúlveda es el defensor de una postura belicista en contra del mismo Las Casas y del obispo de Chiapas. En la forma de evangelizar surgieron objeciones fundamentales de una postura a otra y viceversa; mientras que para Las Casas la libertad es el pilar evangelizador, en las tesis sepulvedianas prima el “ser escuchado”; es decir, dominar. La posición lascasiana en la Junta de Valladolid podría resumirse, en esencia, en un “abandono” y restitución en cuanto al derecho civil y en una evangelización íntegramente pacífica, que asegure posiciones donde los ataques a religiosos pudieran ser repelidos y confiar en una paulatina extensión de la religión.⁸⁴

A partir de la Controversia de Valladolid, que resulta en cierta manera inconclusa, Las Casas comienza su actividad más testimonial y personal; con la abdicación de Carlos I en favor de su hijo Felipe II, el clérigo redacta los últimos tratados sobre la cuestión indígena para influir en la política de la Corona en las Indias. En estas fechas, el pensamiento lascasiano ha ganado ya cierta relevancia y autoridad en el mundo hispano y, con estas, adquiere influencia en la Corte y en los filósofos de la época. Los últimos retazos de la protesta lascasiana versan sobre la Conquista del Perú (*el Tesoro del Perú*). A partir de ahí, la tarea de Bartolomé de las Casas se centra más en una labor recopilatoria para la posterioridad.⁸⁵

⁸⁴ Pedro INSÚA: *1492: España contra sus fantasmas*. (1ª ed., 2ª reimp.), Barcelona, Ariel, 2018, pp. 218-219.

⁸⁵ Marcel BATAILLON y Andre SAINT-LU: op. cit., pp. 19-20.

5. EL PADRE VITORIA Y LA ESCUELA DE SALAMANCA.

Francisco de Vitoria (1483-1546) fue un fraile perteneciente a la orden de los dominicos. Destacado teólogo, pertenecía a la escuela de Salamanca y, como ilustre catedrático en su rama, era consultado frecuentemente por el emperador Carlos V en cuanto a la Cuestión de las Indias. La relación con el monarca era ciertamente buena y estrecha; Vitoria era consultado en asuntos “de letras”, ya que los referentes a la política de gobierno eran relegados al Consejo o a otro tipo de instituciones assemblearias. Sin embargo, sus opiniones sobre la Conquista que, al igual que las tesis lascasianas, ponían en entredicho múltiples aspectos de su legitimidad, fueron objeto de cierta (mesurada) crítica por parte del monarca en 1539, después de la definitiva publicación de *De Indis*. Dicha “duda” que recayó sobre los escritos de Vitoria (y de más religiosos) vino expuesta en la carta que Carlos I envía al prior de San Esteban; en ella, el emperador manda reunir a esa serie de religiosos que han cuestionado los derechos de los españoles en América para que expliquen sus tratados y para que se les exija previa licencia habilitante para examinar según qué asuntos. A pesar de este momento de tirantez, en 1540 volvió a encomendar a ese grupo de religiosos anteriormente cuestionado, en el que incluía a Vitoria, una teoría evangelizadora de las Américas.⁸⁶

El planteamiento vitoriano rompe tanto con la tendencia teocrática agustiniana, dominante en etapas previas, como con el cesaropapismo que otorga total potestad espiritual y temporal al rey. Es un canon de corte tomista que desplaza al teocratismo pontificio casi hasta la marginalidad.⁸⁷

⁸⁶ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., pp. 10-15.

⁸⁷ Pedro INSÚA: op. cit., p. 186.

Vitoria, así como Sepúlveda y Las Casas, considera que los indios no viven en la absoluta barbarie; las sociedades y civilizaciones amerindias están dotadas de un cierto desarrollo y, por lo tanto, sus pobladores tienen, necesariamente, racionalidad. Por lo tanto, esta razón que poseen (y no su fe) les hace justos propietarios de sus bienes, tanto públicos como privados (Vitoria se refiere a ellos como “verdaderos señores”⁸⁸). Dicha racionalidad es el punto de partida para su conversión a la fe cristiana: la evangelización.⁸⁹ Además de este punto en común con Las Casas, Vitoria tenía varias características visibles en ambos teóricos: ambos eran frailes y pertenecían a orden de los dominicos. Sin embargo, como señala Menéndez Pidal, su calidad o su naturaleza dentro de la orden era bien distinta: mientras el carácter de Las Casas era más visceral y pasional, Vitoria era un hombre de letras bastante sosegado. Por otra parte, la vocación de Bartolomé apareció más tarde que la de Vitoria, que fue hombre de letras toda su vida.⁹⁰ De esta forma, por sus similitudes, ambos llegan a conclusiones que son en parte coincidentes, aunque plagadas de matices y de divergencias. La primera nota diferencial del canon vitoriano es que es negador (primer negador) de que la bula alejandrina supusiera un título válido para que los españoles impusieran su dominio en las Indias.

Vitoria diferencia entre títulos ilegítimos de dominio, que antepone en sus escritos, y títulos legítimos de dominio. Empieza de manera adversativa, es decir, negando los títulos que se han usado erróneamente con la intención de llamar la atención hacia el asunto en sí mismo. Para Vitoria, hay siete títulos que son no idóneos (sic) que pudieran aducirse; el primero, la afirmación de que el Emperador es, per se, señor del mundo. Como se mencionó antes, esto era realmente rompedor. El mismo Vitoria menciona numerosos pasajes de la Biblia y encuentra argumentos de autoridad que pudieran sostener que el Emperador es señor del orbe. Admite que los indios, como dueños de sus bienes, pudiesen tener sus propios señores; para Vitoria, no hay argumento de derecho divino, natural o humano que respalde que hay un “señor del orbe”.⁹¹ Además, aunque el Emperador fuera dueño del mundo, “no podría por ello ocupar las provincias de los bárbaros, instituir nuevos señores, deponer a los antiguos e imponer tributos”⁹²; niega el derecho de este, también, de utilizar las provincias

⁸⁸ Francisco DE VITORIA: *Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra* (3ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 54.

⁸⁹ Pedro INSÚA: op. cit., p.187.

⁹⁰ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., p. 9-10.

⁹¹ Francisco DE VITORIA: op. cit., pp. 55-56.

⁹² *Ibidem*, p. 61.

en provecho personal. La segunda de las conclusiones viene a decir que el Papa, aunque tuviere potestas en todo el mundo, no podría transmitirla a los príncipes seculares (el Sumo Pontífice no puede ser inferior a su sucesor); la tercera, heredada doctrina de Torquemada, afirma que el Papa tiene potestad temporal en asuntos espirituales (la temporal está sujeta a la espiritual), por lo tanto, el Pontífice puede infringir las leyes civiles prescritas por mala fe; cuando hay disputas soberanas, el Papa puede sentenciar y los príncipes partícipes deben acatar lo resuelto. La cuarta conclusión es la siguiente: como el Papa no tiene potestad temporal sobre los bárbaros (indios) y otros infieles, aunque estos no quieran reconocer el dominio papal no se les puede hacer la guerra ni quitarles sus bienes por esto; ni siquiera porque no reconozcan a Cristo como su señor (al igual como pasa con los musulmanes que vivían entre cristianos en la Península). Sin embargo, si los predicadores de la fe fueran perturbados o injuriados en su misión pacífica sí que se debería hacer la guerra contra los bárbaros, ya que habrían caído estos en pecado mortal.

La quinta de las proposiciones es el relato de un presupuesto fáctico: Vitoria cree que la fe cristiana aún no ha sido correctamente “propuesta y anunciada”, por lo que no se les puede acusar a los bárbaros de su no persuasión; además, como explica en la sexta de las conclusiones, aunque la fe hubiere sido anunciada correctamente no se les podría hacer la guerra a los indios, de igual manera que a los judíos no se les trata de manera beligerante. Ofrece como argumento de prueba, una vez más, a Santo Tomás (cuestión 10).

La última de las conclusiones le sirve para refutar una teoría que se sostenía desde ciertas -indeterminadas- coordenadas. Algunos filósofos o pensadores afirmaban que Dios “condenó” a los bárbaros amerindios al dominio español y que estos debían someterlos, como castigo a sus abominaciones (sacrificios, crueldad, etcétera). Vitoria no se detiene demasiado en negar lo anterior, simplemente se basa en argumentos históricos y bíblicos para ejemplificar que no hay precedente que ampare esa tesis.⁹³

Estas ideas expresadas por el dominico coincidían en varios aspectos con las que profesaba Las Casas: el rechazo de la jurisdicción papal sobre los infieles o de la idea de castigo por medio de la guerra a las actitudes pecaminosas indianas, entre otros. Sin embargo, Vitoria difiere de Las Casas en varios puntos. Para empezar, Las Casas cree que la bula alejandrina es el único título legítimo de la Conquista; además, para Vitoria sí que hay una serie de justos títulos mediante los cuales los bárbaros pueden someterse al dominio español. Las Casas, en este sentido, es diametralmente contrario. Otro aspecto fundamental en el que

⁹³ *Ibidem*, pp. 56-84.

Vitoria diverge de las ideas lascasianas es en la idea de la religión o la evangelización como algo primordial: de los ocho títulos que para Vitoria son idóneos, tan sólo tres tienen como base la religión. Los demás versan sobre otros asuntos que también pueden otorgar legitimidad desde las coordenadas del canon vitoriano.⁹⁴

Ahora, una vez vista la parte adversativa tratadista vitoriana, ha de examinarse la positiva y la idea de imperio en Vitoria. Como se insistió anteriormente, Vitoria es ampliamente tomista. Según Santo Tomás, los hombres son libres exceptuando el necesario dominio del padre sobre el hijo y del hombre sobre la mujer, lo cual es parte del *ius natural*. Partiendo de la idea imperial romana, que Santo Tomás avalaba y recogía como perteneciente al plan divino, Vitoria niega la universalidad de este⁹⁵; explica la antigüedad por medio de pensadores anteriores, que le sirven como argumento de autoridad y, de alguna manera, de precedente, pero no continúa en su misma línea. Decide romper con esta idea medieval de Imperio (único y universal) y contempla que pueda darse en un mismo lapso temporal una multiplicidad de imperios. Esto enlaza con los títulos no idóneos explicados: el Emperador, en este escenario, no es señor del mundo.

En cuanto a los títulos legítimos, se ha de reseñar el orden en el que están dispuestos: el primero no trata de la tarea evangelizadora cristiana, sino del comercio. Para Vitoria, la “universal sociedad humana” y “la natural comunicación de los hombres”, que deriva en libre comercio y comunicación inter-pueblos, forma parte del derecho de gentes y, por tanto, nada impide que los españoles adquieran los minerales americanos a cambio de otras promesas contractuales. El objetivo puede ser garantizar la paz y la seguridad; si estas se vieran en riesgo podría hacerse la guerra a aquellos enemigos bárbaros, y podría deponerse, asimismo, a los señores de estos por otros nuevos. El segundo de los títulos idóneos ya responde a la religión. Los cristianos tienen derecho a predicar el Evangelio sin ser perturbados; si los bárbaros permiten dicha predicación (independientemente de si aceptan la fe o la rechazan) no podría hacerse la guerra; sin embargo, si los religiosos fueren perturbados en su labor de extender la fe sí que son injuriados se podría hacer la guerra de manera justa a los bárbaros actores, deponer a sus señores y ocupar sus tierras.⁹⁶

Continúa el clérigo enumerando los otros dos títulos idóneos que habilitarían al dominio español sobre los bárbaros. Vitoria describe dos escenarios: el primero, una serie de

⁹⁴ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., pp. 17-18.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 19

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 21-24.

bárbaros se convierte al cristianismo y sus príncipes tratan de devolverlos a la idolatría por la fuerza; el segundo, una gran parte de estos bárbaros se ha convertido (de cualquier manera). En estos dos casos, sería legítimo deponer a los príncipes paganos para que los fieles cristianos no sirvan, precisamente, a infieles. Esta idea también la fundamenta en las tesis tomistas (cuestión 10, artículo 10), reforzada por las ideas de Inocencio en *Decretales*.⁹⁷

Dentro de los otros títulos no religiosos es de destacar el que versa sobre terminar con los sacrificios, antropofagia y otras crueldades habidas en las Indias. Vitoria piensa que el argumento para erradicar estos comportamientos no tiene por qué nacer de la religión (acabar con lo pecaminoso), sino simplemente puede servirse de la justicia de acabar con el sufrimiento de los inocentes; sin que sea preceptiva una autorización papal los españoles pueden acabar con estos ritos.⁹⁸

También llega a la conclusión, más evidente, de que es perfectamente legítima la hipotética aceptación de los bárbaros de un príncipe español, siempre y cuando entiendan bien lo que conllevaría y sus consecuencias.⁹⁹ Vitoria no considera que los indios estén totalmente faltos de inteligencia, y reniega de su posible o planteada natura servil, pese a su inferioridad cultural. Cree conveniente un gobierno español en las Indias, mas esto no debe darse fuera de los títulos idóneos presentados¹⁰⁰. Esto comenta Vitoria en su último título, que no se atreve ni a apoyar ni a refutar; pese a la manifiesta (según él) inferioridad de la civilización indígena, estos no son completamente “amentes”, por lo que podrían darse, así mismos, un gobierno.¹⁰¹

El último de los legítimos títulos que queda por examinar en Vitoria es el referente a las amistades o alianzas, que encontró una aplicación práctica notable en el ideario de la Conquista. Cuando los bárbaros guerrean entre sí es justo que los españoles auxilien a la parte que ha sido injuriada, repartiéndose, a su vez, los frutos de la victoria. Así sucedió con la victoria sobre los mexicanos con la ayuda de los tlaxcaltecas, que Vitoria equipara a la praxis imperial romana (justificada por Santo Tomás y por San Agustín, y repudiada por Las Casas) y que legitima el dominio. Menéndez Pidal concluye que, en lo relativo al derecho de gentes y, en cierta medida, a las causas legítimas de la guerra Vitoria es cercano al pensamiento

⁹⁷ Francisco DE VITORIA: op. cit., pp. 98-100.

⁹⁸ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., pp. 25-26.

⁹⁹ Francisco DE VITORIA: op. cit., p. 102.

¹⁰⁰ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., p. 27.

¹⁰¹ Francisco DE VITORIA: op. cit., pp. 103-104.

sepulvediano. Sin embargo, es totalmente lejano al desprecio que el cordobés tiene a los amerindios, de igual forma que lo es al que siente Las Casas por sus compatriotas.¹⁰²

El pensamiento vitoriano tuvo gran relevancia en su época. Según Menéndez Pelayo, Vitoria supone un antes y un después en la teología española y de la Conquista¹⁰³; asimismo, Menéndez Pidal se deshace en elogios al describir al dominico: “un sabio genial, admirado y respetado por todos”¹⁰⁴. Su influencia en la Corte y en las decisiones que se tomaban desde a Corona dejan patente, sin duda, la enorme influencia que el clérigo tenía en las altas esferas y, con él, la Escuela de Salamanca, de la que era punta de lanza y de la que llevó la batuta.

¹⁰² Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., p. 30.

¹⁰³ Francisco DE VITORIA: op. cit., p. 14.

¹⁰⁴ Ramón MENÉNDEZ PIDAL: op. cit., p.10.

6. LAS BULAS Y LA INTERPRETACIÓN TEOCRÁTICA DEL IMPERIO ESPAÑOL.

Como se ha demostrado a lo largo del trabajo, la dimensión religiosa, teocrática y evangelizadora de la Conquista es el pilar fundamental y básico que da sentido a la misma. Por ello, no podía faltar una sumaria explicación de la panorámica general teológica del Imperio. Múltiples sistemas imperiales se han dado a lo largo de la historia, y de todas las formas en las que se podría haber adquirido el territorio y el dominio de la población indígena, se escogió la equiparación de sus gentes en condición de hijos de Dios; se necesitaba una justificación divina o religiosa para que la Cuestión de las Indias tuviera sentido. La legitimidad de la posesión de las Indias (o, en un primer momento, de las islas a las que Colón llegó) podría haberse justificado, simplemente, en virtud de las leyes de las Partidas (inspiradas en el Derecho romano): quien primero llega a un territorio, ejerce dominio sobre él. Sin embargo, los Reyes Católicos insistieron en que la Conquista tuviera legitimación papal. En 1510, Fernando el Católico escribe a su embajador en Roma para tratar el asunto de la conquista del norte de África; en esta carta insinúa que el papa debería autorizarla mediante bula apostólica.¹⁰⁵

Las bulas emitidas para la justificación de la Conquista (y de otras adquisiciones territoriales del Imperio) llevaban como condición que se desarrollase una labor misionera y evangelizadora en aquellos lugares que se pretendían dominar. Estos textos “donan, conceden y asignan” las islas y ulteriores territorios a la Corona, siempre y cuando estos no estuvieran gobernados ya por un “príncipe cristiano”. La actividad buldera más importante se da en 1493; estas bulas, promulgadas por Alejandro VI, componen un sistema estructurado y definido (que ha sido objeto de controversias interpretativas) y que refleja el “trascendental sistema metafísico” cristiano que no varió a lo largo de la Conquista, sino que fue reinterpretado o adaptado de acuerdo con las condiciones político-sociales de cada momento o época. Sin embargo, no por ello estuvieron exentas de problemas exegéticos, ya que, cronológicamente, el orden de las bulas despierta preguntas sustanciales. La línea temporal en la que se dispongan la bula *Dudum Siquidem* y la *Inter Caetera* puede hacer que la primera de estas (última, si la prelación se considera exacta tal y como fue dada) revoque la segunda; la bula *Inter Caetera* establecía la “línea de partición”, mientras que la *Dudum Siquidem*

¹⁰⁵ Mario GÓNGORA: *Historia de las ideas en América española y otros ensayos* (1ª ed.), Colombia, Universidad de Antioquia, 2003, pp. 68-69.

donaba cualquier territorio por descubrir a los españoles. Otra cuestión complicada de dilucidar es la situación de poder en la que quedaban los reyes españoles respecto de las Indias y del Papa. Bodin sostiene que las Indias se colocaron bajo dominio papal, y que el Sumo Pontífice se las donó a los reyes a modo de “investidura”. Autores alemanes hablan de una relación feudal, pero García-Gallo se ha ocupado de refutar esta teoría.¹⁰⁶

Es de rigor señalar que las bulas cumplían una labor decretal y no explicativa, por ello la dimensión filosófica y teológica no está explicada, propiamente, en ellas; para esto, se servían de otros documentos papales o, en ocasiones muy señaladas, de otras bulas (por ejemplo, la *Dominator Dominus* o la *Íneffabilis et Summi*, que contenían pasajes bíblicos).¹⁰⁷

Puede concluirse, pues, que la teocracia española fue bien diferente del regalismo anglicano o galicano. Estuvo formada por una yuxtaposición del derecho romano y, fundamentalmente, de la mística cristiana; en sintonía con el papado, pero con una gran autonomía e independencia política que permitía obrar sin ataduras al Imperio, como sucedió en las negociaciones sobre la conquista global con Portugal¹⁰⁸, o en el “reemplazo” que sufrió la cristiandad en las negociaciones político-territoriales que la Monarquía Hispánica tuvo con Francia (tratado de Vaucelles y Tratado de Cateau-Cambrésis)¹⁰⁹ y con Gran Bretaña (reconocimiento fechado a partir de 1670 con el Tratado Anglo-Español de Madrid¹¹⁰). Sin embargo, pese a esta cierta separación e independencia política de la Corona respecto del papado, el fundamento legislativo principal no dejaba de ser la base teocrática de autoridad, mediante la cual Dios había entregado las Indias a los Reyes de Castilla y León y a sus sucesores a través del Papa. La formulación del pensamiento legal (jurídica) más sistemática en cuanto al problema del dominio vino de la mano de Solórzano Pereira en *Disputaciones de Jure Indianum* y en *Política Indiana*: no supusieron ninguna innovación, sino que sirvieron para reafirmar los derechos españoles en las indias. Las conclusiones a las que llega no cambian o perturban las ya habidas, y toma en favor el argumentario sepulvediano y el de José de Acosta (1540-1600) en cuanto a los “diferentes niveles de civilización”. Las bulas, pues, otorgan un total dominio; con lo cual, pueden y deben citarse como autoridad.¹¹¹

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp.70-71.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 72.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 76-78.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.109.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.110.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 111-118.

Las Indias fueron incluidas en la unidad imperial, basada en la razón y en las costumbres (Ius Gentium) que encarnó un Derecho internacional que, con la Modernidad, desplazó poco a poco a la idea de cristiandad universal que había sido la idea que movió la colonización americana.

7. EL PENSAMIENTO DIECIOCHESCO Y LA ILUSTRACIÓN.

El siglo XVIII en Europa significó un viraje en la cosmovisión de gran parte de la población y de la élite intelectual europea con la llegada de la Ilustración; el antropocentrismo laico y la sustitución del concepto de cristiandad por el de “civilización” hicieron reescribir y

replantear acontecimientos históricos ya pasados, entre ellos la Conquista de América. La igualdad y libertad humanas ocupan ahora un punto central en la filosofía europea, por lo que los más reputados autores y conocidos pensadores dedicaron gran parte de su labor a revisar a antiguos filósofos, como Aristóteles. Como se ha demostrado a lo largo de este trabajo, el sabio griego tuvo una gran influencia en la teoría de la Conquista hispana, tanto como argumento de autoridad como para refutar a los pensadores de corte peripatética. Además, otra característica ilustrada es la laicidad o el ateísmo, por lo que la inmensa mayoría de razones o motivos por los que se justificó la Conquista son contrarios al espíritu ilustrado.

La Ilustración francesa, en particular, fue tremendamente crítica con la historia de España, sobre todo con la parte referente a la Conquista. Para ilustrados como Pierre Bayle (1647-1706), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778), Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796) o Diderot (1713-1784) y D'Alembert (1717-1783) España es sinónimo de atraso, incivilización e ignorancia, y en América sembraron oscurantismo y atraso¹¹². En concreto, el conde de Buffon, que teorizó sobre el origen de la raza humana y de la raza original, dejando de lado el origen adánico y bíblico, consideraba que las condiciones territoriales, epidémicas, circunstanciales y demás habían formado las distintas razas humanas¹¹³, consideraba que los habitantes de las Américas estaban “degenerados”; no solo los indígenas, que también, sino que los españoles desembarcados en el Nuevo Mundo comenzaban a degenerar hasta ser “inferiores” a los peninsulares. Esta teoría de la degeneración fue refutada desde el lado hispano por algunos religiosos como José Clavijo y Fajardo, Juan de Velasco o Francisco Javier Clavijero¹¹⁴. El pensamiento de Buffon y lo expresado en contra del nacionalismo y de la esclavitud (o servidumbre) en *Del espíritu de las leyes* fue aprovechado por los criollos americanos para avivar los sentimientos de independencia que había en las burguesías coloniales. Montesquieu justifica la servidumbre civil en algunos casos, como la guerra o el nacimiento de padres esclavos, pero cree en una suerte de libertad e igualdad primigenia humana que se debe dar en la mayoría de países del orbe, que determinarán las circunstancias geográficas y climáticas de tales lugares¹¹⁵.

El tema de la servidumbre, que está a todas luces emparentado con el de la desigualdad, es tratado por Jean Jaques Rousseau en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y sobre su origen en la ley natural. Para el suizo hay dos tipos de

¹¹² María Elvira ROCA BAREA: op. cit., pp. 357-360.

¹¹³ Silvio ZAVALA: op. cit., pp. 111-112.

¹¹⁴ María Elvira ROCA BAREA: op. cit., p. 371.

¹¹⁵ Silvio ZAVALA: op. cit., pp. 112-114.

desigualdad en la especie humana: la natural o física (diferencia de edades, salud, corporal, etcétera) y la moral o política (autorizada por el consentimiento de los hombres); esta última es contraria al derecho natural y nace del derecho positivo. A priori, su doctrina no es contraria a la aristotélica, pero en el *Contrato Social* se pone de manifiesto lo opuesto de la doctrina ilustrada de Rousseau a la del griego. En el escrito se desaprueba tanto la esclavitud como la servidumbre, así como se afirma que estas instituciones son ilegítimas jurídicamente en sí mismas.¹¹⁶

Al igual que Rousseau, Helvétius (1715-1771) fue un filósofo que desarrolló gran parte de su doctrina en el concepto de “educación” y de su gran importancia en el desarrollo humano. Para ambos pensadores, la educación (entendida, también, como pedagogía) es el pilar básico para la formación de la esencia humana. Desde una fundamentación puramente secular, Helvétius reflexiona en *Del espíritu* sobre el origen de la superioridad (que lleva a la desigualdad); para este pensador, el genio es común a los hombres, pero la naturaleza, de una manera un cierto caprichosa, “reparte desigualmente sus dones”; el ver unos u otros en un hombre depende del gobierno en el que vivan, la época, las condiciones geográficas y, por supuesto, la educación que reciben. Sigue teorizando sobre la desigualdad en *Del hombre, de sus facultades y de su educación* y a una de las conclusiones básicas a las que llega es que la instrucción de los hombres determina ineludiblemente su desigualdad fáctica y espiritual; para Helvecio, dos hombres que reciban exactamente los mismos estímulos acabarán en una igualdad de talentos. Podría decirse que Helvecio cree en una especie de tabula rasa humana, lo cual no era infrecuente en la Ilustración¹¹⁷.

Para Zavala, muchas de las conclusiones a las que llega Helvecio hubieran sido compartidas por Las Casas y Vitoria, aunque con matices; sin embargo, admite que existen entre los escolásticos y el ilustrado diferencias prácticamente insalvables. Sin entrar en el anacronismo de la comparación que, necesariamente, llevaría a divergencias, es notorio que Helvecio es un filósofo necesariamente secular y apartado de la religión mientras que los clérigos españoles eran, precisamente, eso: religiosos miembros de una congregación religiosa; en este caso, de los dominicos. La cosmovisión parte de puntos diametralmente opuestos e indefectiblemente llega a conclusiones infinitamente distintas que, cierto es,

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 114-116.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 117-118.

pueden compartir alguna semejanza (en este caso, humanística). Zavala admite también que para nada los españoles resultan una influencia para el francés.¹¹⁸

En cuanto a la igualdad y la libertad de los americanos, se debe destacar varios autores ilustrados que reinterpretaron la razón de ser de la bula de Paulo III, que declaró como racionales a los indios. Para de Pauw (1739-1799), los indios eran una especie de “monos grandes”, capaces de grandes crueldades; la bula, según él, obedecía a intereses políticos. En su línea, Robertson (1721-1793) definía a los indios como enfermos de imbecilidad y de un atraso notable; por ello, insinúa que el reconocimiento de su estado racional había sido infundado. A esto responde, airadamente, Francisco Xavier Clavijero (1731-1787); llama a de Pauw “enemigo de la verdad”; Clavijero, jesuita mexicano, vuelve a explicar en su contestación la intención real de la bula papal: reafirmar la condición amerindia que ya era patente y se aplicaba desde el gobierno de los Reyes Católicos. Afirmo, además, que la bula es de una magna humanidad y que la actitud del holandés es digna de un calumniador enemigo de la Iglesia Romana. Como puede deducirse, para el jesuita los indios no adolecían de esa imbecilidad achacada por los ilustrados, sino que afirma que las almas amerindias son del todo semejantes a la de los hijos de Adán, y en nada inferiores a las europeas; es de resaltar que, frente al fundamentalismo secular y antropocéntrico ilustrado, coetáneamente se seguía teorizando desde el punto de vista metafísico cristiano. Otro autor, esta vez peninsular, que era favorable a la tesis de que el alma y el raciocinio de los indios era similar al de cualquier otra es Joseph Campillo de Cossio (1693-1743). Se basa en que la situación que encontraron los españoles al llegar a las Américas era, tecnológicamente, avanzada; que tenían sus pobladores sabiduría, talento y discurso, y que eran doctos en múltiples artes y oficios. En otro orden de cosas, José Eusebio de Llano Zapata (1721-1780) procuró censurar muchas de las opiniones de Las Casas por lo “dudoso” o fraudulento de sus datos y testimonios; pone a las tesis lascasianas de calumnias y desacredita sus tesis en base a los intereses extranjeros a los que, voluntaria o involuntariamente, sirvió. Sin embargo, no era partidario, en ningún caso, del pensamiento sepulvediano. Todo el debate en torno a la polémica americana está bañado en un racionalismo galopante propio de la época ilustrada en la que se da, si bien muchas de las coordenadas desde las que los diversos teóricos o autores argumentan (como los españoles o hispanoamericanos mencionados anteriormente) casi analógicas a las escolásticas.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 117-119.

El problema de la servidumbre ciertamente dio mucho de sí; autores como el ya mentado de Pauw y Domingo Muriel (1718-1795) discutieron sobre la dimensión que este asunto tuvo en la filosofía lascasiana. En este caso, Zavala considera que de Pauw (pese a sus habituales errores) está mucho más cercano a la realidad que Muriel, que reinterpreta a Las Casas especulando en exceso sobre lo que habría querido decir el clérigo en según qué problemáticas (como en la legitimidad de la Conquista). El debate suscitó un retorno a la Ilustración de primeros del siglo XIX y reapareció, de nuevo, la polémica sobre el apoyo de Bartolomé a la esclavitud negra. Contrariamente a lo que pudiera parecer, a Las Casas la opinión popular dentro de la *intelligentsia* de la época no le dejó de esclavista, sino todo lo contrario; el conocido como ciudadano Gregorio (antiguo obispo de Blois) caracteriza al dominico como un humanista y a Sepúlveda como un esclavista, sin más apellidos. Gregorio fundamenta sus tesis en que Bartolomé tenía múltiples enemigos en su época, y aún más en la era de la Ilustración; razonamiento altamente parecido al que expresan Marcel Bataillon y Andre Saint-Lu, como se ha recogido anteriormente. Tampoco hace mención Gregorio a las posibles incoherencias de la Brevísima o a lo discutible de los datos ofrecidos, sino que se limita a denunciar el odio que levantaba Las Casas entre otros pensadores. Asimismo, creía al sevillano merecedor de una estatua del Nuevo Mundo y de un reconocimiento mucho mayor que el que entonces tenía. Años más tarde, como sugería Gregorio, Las Casas fue tremendamente condecorado por el folclore popular y por las artes y las letras.

La cuestión de América discutida en la Ilustración llegó hasta las Cortes de Cádiz, si bien ya solo de forma testimonial; también estará presente en la obra de Karl Marx y en pensamiento de Nietzsche.¹¹⁹

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 130-142.

8. CONCLUSIÓN.

El descubrimiento de América ha sido, sin duda alguna, uno de los acontecimientos más importantes de la historia de la Humanidad. La filosofía, en especial la política, que se ha desarrollado alrededor de todo el sistema imperial (desde sus inicios hasta la independencia de las Provincias de Ultramar) ha posibilitado el nacimiento de corrientes filosóficas y el desarrollo de otras de una forma que hubiera sido imposible fuera de este episodio de conquista. El protohumanismo lascasiano y, en especial, vitoriano (podría englobarse todo ello en un sentimiento de protección de los indios nacido de la orden de los dominicos) fue la semilla de muchas otras corrientes filantrópicas y, lo que es más importante, del estatus jurídico que permitió a los amerindios disfrutar de una vida con unas condiciones que pocos (o ningún) pueblo conquistado y sometido a dominio imperial ha podido gozar. En esto ayudó mucho el mestizaje, que fue una eficaz estrategia para equiparar a las clases de pobladores del Nuevo Mundo; las bulas, entre otras la comentada emitida por Paulo III, que explicaban la condición jurídica del indio y la preocupación de los Reyes Católicos e, inmediatamente después, de los Austrias porque no se cometiesen abusos en las Américas ya denotaba un alma “humana” dentro de la administración imperial hispana. Por otra parte, las divergencias en cuanto a la esencia misma del indio permitieron acuciar debates de gran altura, tanto teológica como filosófica; la Controversia de Valladolid y todo lo escrito previamente en cuanto a su asunto, además de lo tratado posteriormente en calidad de desarrollo o apostilla, significó el enfrentamiento de dos posturas que confrontaban a los clásicos y a la misma Biblia. Incluso el padre Vitoria consiguió romper con la práctica filosófica medieval para llegar a nuevas conclusiones y cambiar la tendencia agustiniana por el canon tomista que se explicó en su respectivo apartado. Incluso Sepúlveda, que ha sido criticado y vilipendiado por muchísimos estudiosos e intelectuales, tiene un gran mérito al estudiar de forma tan brillante los principios bíblicos en conjunción con la filosofía pagana socrática, peripatética y romana (destaca, dentro de esta última, la ciceroniana); el resultado de sus tesis es una amalgama de la ley bíblica y la ley natural estudiada antes de Cristo que, para el cordobés, tiene origen común divino.

La Ilustración también jugó un importante papel: una vez superada la concepción teocéntrica del mundo para pasar a una antropocéntrica, los abanderados de este movimiento dieciochesco revisaron el hito de la Conquista del Nuevo Mundo. Muchos de ellos, desde su condición secular, tuvieron que reinterpretar muchos de los principios y motivaciones que

se sostuvieron en los comienzos de la Edad Moderna. Lo que sí pudo comprobarse, y así lo concluyeron muchos autores, es que ya en el siglo dieciséis era posible el debate sobre la libertad y la igualdad humana. En este sentido y atendiendo a las circunstancias que, no solo habilitaron, sino que obligaron el nacimiento de estos debates sobre la naturaleza humana se observan tesis realmente avanzadas a su época. La pregunta de Montesinos de “estos, ¿no son hombres?” no se formuló en muchos lugares del mundo hasta bien entrado el siglo XX; incluso, hoy en día no en todo el planeta puede encontrarse ese nivel de humanidad. La frase famosísima del dominico data de 1510 y es previa a todo un movimiento de su orden en pro de la defensa de los indios.

Concluyo, pues, que es de admirar el nivel filosófico y político que el Imperio Hispánico tuvo en cuanto al asunto de las Indias, que permitió opiniones de muy diverso corte y procedencia y que fueron escuchadas, pese a lo incómodas que pudieran resultar de oír o a las consecuencias que pudieran acarrear. Todo ello merece ser estudiado a la par que admirado, puesto que sin la cuestión de las Américas hubieran sido imposibles muchas de las corrientes desarrolladas después y habidas hoy en día.

BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLON, Marcel y SAINT-LU, Andre: *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. (3ª ed.), Villena, Sarpe, 1985.
- BUENO, Gustavo: *España frente a Europa*, Oviedo, Pentalfa, 1999.
- DE SEPÚLVEDA, Juan Ginés: *Tratado sobre las Justas Causas de la guerra contra los indios*. (1ª ed., 2ª reimp.) Fondo de Cultura Económica, 1987.
- DE VITORIA, Francisco: *Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra* (3ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- ESPONERA CERDÁN, Alfonso: *B. de las Casas y la esclavización de los negros, según las aportaciones de I. Pérez Fernández O. P.* “Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes”, (2008), s/n.
- FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, José Antonio: Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra, en José MARTÍNEZ MILLÁN: *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Congreso internacional de Madrid 3-6 de julio de 2000, 2000.
- GIUDICELLI, Christophe: *Géographie de la barbarie: la tierra adentro. Confins américains (XVIe-XVIIe s.)*. “E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales” (2012), s/n, pp. 1-19.
- GÓNGORA, Mario: *Historia de las ideas en América española y otros ensayos* (1ª ed.), Colombia, Universidad de Antioquia, 2003.
- INSÚA, Pedro: *1492: España contra sus fantasmas*. (1ª ed., 2ª reimp.), Barcelona, Ariel, 20.
- LEVAGGI, Abelardo: *Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de conquista pacífica*, “Revista Complutense De Historia De América”, (1993), 19, pp. 81-91.
- MANERO SALVADOR, Ana María: *La Controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América*. “Revista Electrónica Iberoamericana” (2009), vol. 3, n. 2, pp. 85-114.
- MARTÍNEZ CASTILLA, Santiago: *Juan Ginés de Sepúlveda y la Guerra Justa en la Conquista de América*. “Pensamiento y cultura” (2006), vol. 9. número 1, pp. 111-136.
- MARTÍNEZ CASTILLA, Santiago: *Juan Ginés de Sepúlveda y la Guerra Justa en la Conquista de América*. “Pensamiento y cultura” (2006), vol. 9. número 1.

- PIZARRO ZELAYA, Antonio: *Leyes de Burgos: 500 años*. “Diálogos Revista Electrónica de Historia” (2013), 14(1), pp. 31-78.
- Ramón MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *El Padre las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII* (2ª ed.), Madrid, Espasa-calpe, 1966.
- REYES MATE, Manuel: *Estos ¿no son hombres?; la pregunta en tiempos de peligro*. “Cuadernos De Filosofía Latinoamericana, 33” (2003),107, 29-35.
- ROCA BAREA, María Elvira: *Imperiofobia y Leyenda Negra* (27ª edición), Madrid, Siruela, 2020.
- SANTOS HERCEG, José: *Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo*, Barcelona, “Atenea”, (2011), 503.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Summa Teológica* (1ª ed. 4ª reimp.) Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- ZAVALA, Silvio: *Filosofía política en la Conquista de América* (3ª ed. 2ª reimp.), México D.F, Tierra Firme, (1993).
- ZAVALA, Silvio: *Las Casas en el mundo actual*. “Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien”, n°45, 1985. pp. 5-20.