

ARISTÓ

Aristóteles en el Nuevo Mundo

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO



ARISTÓTELES EN EL NUEVO MUNDO

DIRECTORIO

Dra. Mónica González Contró

Directora

Dr. Mauricio Padrón Innamorato

Secretario Académico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho

Jefa del Departamento de Publicaciones

CRÉDITOS EDITORIALES

Wendy Vanesa Rocha Cacho

Coordinación editorial

Miguel López Ruiz

Cuidado de la edición

Alma Itzel López Vázquez

Formación en computadora

Edith Aguilar Gálvez

Diseño y elaboración de portada

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO

ARISTÓTELES
EN EL NUEVO
MUNDO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2024

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: García-Huidobro Correa, Joaquín, autor.

Título: Aristóteles en el Nuevo Mundo / Joaquín García-Huidobro.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2024. | Serie: Serie Estudios jurídicos ; núm. 404.

Identificadores: LIBRUNAM 2241326 (impreso) | LIBRUNAM 2241327 (libro electrónico) | ISBN 9786073093095 (impreso) | ISBN 9786073093088 (libro electrónico).

Temas: Aristóteles -- Contribuciones en derecho. | Indios -- Condición jurídica, leyes, etc. -- Historia. | Derecho -- América -- Historia. | Derecho -- España -- Colonias.

Clasificación: LCC KDZ480.G37 2024 (impreso) | LCC KDZ480 (libro electrónico) | DDC 346.013—dc23

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

La presente obra ha sido sometida a un proceso de dictaminación basado en el sistema de revisión por pares doble ciego, llevado a cabo por personas académicas independientes a la institución de afiliación de la persona autora, conforme a las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM y los Criterios Específicos de Evaluación del Conahcyt.

Primera edición: 3 de septiembre de 2024

DR © 2024. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Circuito Mario de la Cueva s/n
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México
ISBN (libro impreso): 978-607-30-9309-5
ISBN (libro electrónico): 978-607-30-9308-8

Impreso y hecho en México

Nosotros alabamos a quien predestinó a este hombre a la perfección y le ha elevado al más alto grado de excelencia humana, a donde no pudo llegar en ningún tiempo hombre alguno; sin duda se refiere a él el Alcorán cuando dice: esta superioridad la concede Dios a quien quiere.

AVERROES

A los incomparables seis: C. A, G. C, F E, D. M, M. P y M. S.

CONTENIDO

PRÓLOGO	1	
CAPÍTULO PRIMERO		
ARISTÓTELES <i>VERSUS</i> ARISTÓTELES:		
LA TESIS DE LA ESCLAVITUD NATURAL EN LAS “POLÉMICAS DE INDIAS”	9	
I. El aristotelismo de De Sepúlveda	13	
II. Lo que De Sepúlveda tiene de poco aristotélico	21	
III. ¿Quién sigue a Aristóteles?	26	
IV. La noción de “bárbaro”: “¡adiós, Aristóteles!”	32	
V. Qué podemos concluir de la polémica entre Sepúlveda y Las Casas	36	
VI. Otros tratamientos de la cuestión	39	
1. José de Acosta	39	
2. La Corona	41	
CAPÍTULO SEGUNDO		
MÁS ALLÁ DE LA ESCLAVITUD: LA PRESENCIA DE ARISTÓTELES EN EL MUNDO INDIANO		45
I. La importancia de las virtudes políticas	46	
1. El valor de la ciudad	46	
2. Influencia en la práctica pastoral	52	
II. La singularidad indiana	55	

1. Una realidad cambiante.	56
2. El recurso a la equidad.	60
III. Un modo t3pico de razonar.	70
1. Sol3rzano y el problema del trabajo en las minas . .	70
2. La perspectiva de Acosta	73
3. La cuesti3n de la retenci3n de las Indias	75
IV. El marco aristot3lico de la racionalidad jur3dica indiana	76
CAPÍTULO TERCERO	
CASOS DE DOBLE EQUIDAD EN ALGUNAS SENTENCIAS INDIANAS	
I. El debate historiogr3fico en torno a los motivos de las sentencias	83
II. Los casos estudiados	94
III. Razones que llevan a fundamentar las sentencias	98
IV. La “doble equidad”	101
Ep3logo	103
Bibliograf3a	109

PRÓLOGO

En el Museo de Arte de Lima se encuentra una hermosa pintura de un Tomás de Aquino alado, en alusión a su carácter de “doctor Angélico”. De la pluma que tiene en su mano salen unos rayos dorados que, en forma de flechas van a dar sobre las cabezas de numerosas serpientes que se encuentran a sus pies. Como es habitual en la pintura cuzqueña, el cuadro contiene, a su vez, diversas obras más pequeñas, entre ellas unos huertos y un Jesús crucificado que le dice: *bene scripsisti de me Thome* (“haz escrito bien de mí, Tomás”). Las representaciones del teólogo medieval abundan en la pintura virreinal, y no solo en los templos y conventos de los dominicos, sino de manera muy amplia, en otras iglesias o en posesión de particulares. Esta presencia del Aquinate contrasta con la ausencia en el arte del virreinato del Perú de representaciones de Aristóteles, su inspirador, a cuyas obras dedicó numerosos e importantes comentarios.¹ Sin embargo, la ausencia plástica del Estagirita en Sudamérica no constituye un motivo suficiente para dejar de estudiar la enorme presencia de su filosofía en la América hispana. Además, como dato anecdótico, en Nueva España sí aparece pintada la figura de Aristóteles, como sucede en un fresco del siglo XVI en el convento de Tula (estado de Hidalgo). Allí se lo ve

¹ Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de Ana Mallea, 2a. ed., Colección de pensamiento medieval y renacentista; núm. 9 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001); *Comentario a la Política de Aristóteles*, Colección de pensamiento medieval y renacentista; núm. 22 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001); *Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles* (Buenos Aires: Fundación Arché, 1979). La cita de Averroes contenida en el epígrafe está tomada de Miguel Cruz-Hernández, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-Musulmana*, (Madrid: Asociación española para el progreso de las ciencias, 1957), p. 68.

rodeando a san Agustín junto a otros filósofos, lo que hace justicia al carácter inspirador de sus doctrinas en la cultura indiana, materia de la que trata este libro.

La llegada de Aristóteles a América estuvo precedida de una historia particularmente azarosa, porque la transmisión de sus escritos no fue fácil. El momento fundamental de esta historia está dado por su recepción en la Europa latina del siglo XIII, gracias a la labor de los traductores que trabajaron en Toledo y también otros, como Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke.² De ahí en adelante, su filosofía no ha dejado de influir en ámbitos culturales muy distintos, como las universidades de la Europa católica y los filósofos y teólogos protestantes. Salamanca, naturalmente, no fue una excepción y tampoco el Nuevo Mundo. La influencia de Aristóteles en la América hispana es dependiente de su recepción en la Escuela de Salamanca y en la Escolástica que se desarrolló a partir de ella en toda la península ibérica.³ La obra de Aristóteles no era objeto de una enseñanza general en la universidad salmantina, donde se formaron muchos juristas y teólogos que llegaron a las Indias. Por influjo de Francisco de Vitoria (1483-1546), tanto la filosofía como la teología que se estudiaban estaban marcadas por la figura de Tomás de Aquino.⁴ Con todo, en la cátedra de Filoso-

² Eckart Schütrumpf, *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology*, Morphomata Lectures Cologne ; 8 (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014); José Antonio Poblete, "Itinerario de las traducciones latinas de 'Ethica Nicomachea' durante el siglo XIII", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2014.

³ En todo caso, los diversos actores del mundo jurídico y político indiano no se limitaron a aplicar los criterios expuestos por unos autores que estaban a muchos miles de kilómetros de distancia. Ellos tuvieron que desarrollar soluciones particulares, diferentes de las que estaban pensadas para Europa, como ha mostrado, por ejemplo, Thomas Duve a propósito de la cuestión de la usura en Nueva España: "Salamanca in Amerika", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 132, núm. 1 (2015): 116-51.

⁴ Simona Langella, *Teologia e legge naturale: studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria* (Génova: Glauco Brigati, 2007), 88-75; Contreras, Sebastián, "La escuela de Salamanca del siglo XVI. Su naturaleza y composición", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, núm. 2 (2013): 308.

fía Moral los textos básicos eran del Estagirita, concretamente la *Ética*, la *Política* y la *Económica* (una obra que entonces se le atribuía). Además, no hay que olvidar que ya en el siglo XV Pedro Martínez de Osma comentó la *Ética* y Fernando de Roa hizo lo mismo con la *Política*. Por su parte, en el siglo XVII, Diego Pérez de Mesa realizó un notable esfuerzo por aplicar las ideas de la *Política* de Aristóteles al mundo moderno, y los ejemplos podrían multiplicarse.⁵ Tampoco cabe duda de que, a través de Tomás, muchas ideas aristotélicas pasaron a formar parte del acervo doctrinal que adquirirían los alumnos de esa universidad.

De este modo, no puede extrañarnos el hecho de que las doctrinas de Aristóteles también hayan llegado al Nuevo Mundo, en algunos casos de modo muy explícito; en otros, de manera menos aparente. Se trata, como ha señalado Aspe, de un “aristotelismo diferenciado”, que ha sido “transformado por el humanismo renacentista”,⁶ y que, a su juicio, presenta una fisonomía diferente del aristotelismo medieval.⁷

Existen importantes estudios que tratan acerca de la influencia de Aristóteles en el Nuevo Mundo en algunos temas, disciplinas o lugares determinados. En 1970, el historiador Lewis Hanke publicó *Aristotle and the American Indians; a Study in Race Prejudice in the Modern World*, que se centra en el problema del tratamiento de los habitantes de las “nuevas tierras”.⁸ Casi treinta años después, apareció la obra Walter Redmond sobre *La lógica en el virreinato del Perú*,⁹ y más recientemente, la ya mencionada Virginia Aspe

⁵ Diego Pérez de Mesa, *Política o razón de Estado*, ed. Luciano Pereña y Carlos Baciero, Corpus Hispanorum de pace ; v. 20 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela Española de la Paz, 1980).

⁶ Virginia Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España* (San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, 2018), 202.

⁷ Virginia Aspe Armella, 188.

⁸ Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians; a Study in Race Prejudice in the Modern World*, Midland Book ; MB132 (Bloomington: Indiana University Press, 1970).

⁹ Walter Bernard Redmond, *La lógica en el Virreinato del Perú: a través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*, (Lima; México: Pon-

publicó su libro acerca de la influencia de Aristóteles en el campo novohispano. El amplio proyecto *Scholastica Colonialis* que se lleva a cabo desde Porto Alegre y que congrega a estudiosos de muchos países, podrá dar muchas luces sobre estas materias.¹⁰ Con todo, este es un campo donde todavía queda mucho por investigar. Estas páginas pretenden prestar una contribución en este sentido, por más que sea muy preliminar; buscan ser un complemento del trabajo de Aspe por dos razones: por una parte, se incluyen numerosas referencias al mundo andino, que no fue objeto de su investigación; de otra, porque se pone especial énfasis en el derecho indiano, una materia que tampoco pretendió tratar esa autora.

La selección de los temas y autores que se abordan en este libro es necesariamente parcial, pero sería difícil negar que todos ellos son relevantes, y espero que permita formarse una idea de la amplitud y variedad de la presencia de la filosofía práctica de Aristóteles en Indias, que es lo que se busca ilustrar en estas páginas. Naturalmente, las circunstancias en que vivió y escribió el Estagirita son muy diferentes a las que se dieron en otro extremo del mundo dos mil años después, y por eso muchas veces se observará que su filosofía se entiende de maneras muy diversas, y que se aplica a materias que él no habría imaginado. Pero eso no puede extrañar a quien esté familiarizado con su pensamiento filosófico práctico, que se caracteriza precisamente por su flexibilidad.¹¹

tificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero; Fondo Editorial de Cultura Económica, 1998).

¹⁰ Roberto Hofmeister Pich, “SIEPM Project ‘Second Scholasticism’: *Scholastica Colonialis*”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 52 (2010): 25-45; Roberto Hofmeister Pich y Alfredo Santiago Culleton, “SIEPM Project: *Scholastica Colonialis*. Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin-American Countries, 16th-18th Centuries (2010-2012)”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 54 (2012): 59-74; *Scholastica Colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America, 16th-18th Centuries*, Textes et Études Du Moyen Âge 72 (Barcelona; Roma: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2016).

¹¹ Enrico Berti, “La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía”, *Ethos*, 12-13 (1984-5): 61-80; *Las razones de Aristóteles*, trad. de Horacio Gianneschi y Maximiliano Monteverdi (Buenos Aires: Editorial Oinos, 2008).

En el capítulo primero se atiende a un problema político particular y muy conocido, a saber: las polémicas acerca de la condición de los habitantes de las Indias, como se llamaban, y, naturalmente, se presta especial atención a la discusión entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Si bien eran hombres del Renacimiento, los autores formados en Salamanca y en las otras universidades del imperio español habían recibido la herencia intelectual de los medievales, y tenían una predisposición natural a desarrollar su propio trabajo en continuidad con ella. Conocido es el prestigio de que gozaba Aristóteles en el medioevo y la modernidad temprana, de modo que no puede extrañarnos que, entre los puntos que resultaban entonces indiscutidos, haya estado su idea de que había hombres que eran esclavos por naturaleza.¹²

Se trata de una tesis que hoy parece incomprensible, pero que en virtud de la autoridad del Filósofo, era ampliamente aceptada en el mundo escolástico. La comparten figuras tan diversas como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Fernando de Vitoria, Sepúlveda y el propio Bartolomé de Las Casas. En algunos autores, esas tesis se reciben de modo más cercano a Aristóteles. Así, gran interés presenta el caso de Sepúlveda (1494-1573), que supuestamente es el autor que sigue más de cerca al Estagirita. Él, aunque no acepta que se esclavice a los indios (como se verá en ese capítulo), sí considera que es lícito hacerles la guerra para someterlos y permitir de ese modo que sean llevados a un estado de mayor civilización.¹³ Todo esto ya supone una diferencia importante respecto de Aristóteles y muestra que el hecho de que su recepción se lleve a cabo en un contexto cristiano influye en el modo en que se lee su obra.

En cuanto a su contradictor, Bartolomé de Las Casas (1474-1566), resulta por todos conocido que él no admite ni la conquista violenta ni tampoco acepta que se los someta a esclavitud,

¹² *Política* 1252b1 ss.

¹³ *Cfr.* Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo; Apología en favor del libro Sobre las justas causas de la guerra*, ed. Elena Rodríguez Peregrina, vol. III (Pozoblanco: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997), 55-56.

pues se inclina por una evangelización y educación pacíficas, como se verá también en el mencionado capítulo.¹⁴ Cabe notar que Las Casas utiliza profusamente a Aristóteles no sólo en su defensa de los naturales, sino también para justificar sus propios métodos de evangelización. En su obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, hace nada menos que veintiséis referencias explícitas a sus obras, que van desde la *Política* hasta la *Física* o la *Metafísica*.¹⁵ Con todo, es interesante notar que en su defensa de los indios nunca impugna la teoría aristotélica de la esclavitud natural, sino solo su aplicabilidad a los habitantes del Nuevo Mundo,¹⁶ de modo que aquí tampoco se cuestiona la validez de la tesis aristotélica.

El capítulo segundo es el más importante. Después de que se trató el conocido tema de la esclavitud natural, se exponen ciertos temas relevantes, que pueden servir de punto de partida para el trabajo futuro de otros investigadores. Se quiere mostrar que la influencia aristotélica va mucho más allá de la cuestión abordada en el capítulo anterior, pues ella llega con fuerza al tema de la ciudad, al de las virtudes políticas, e incluso a la retórica eclesiástica. Entre esas virtudes, la equidad ocupa un papel muy relevante, porque permite hacerse cargo de las dificultades que plantea una legislación que se dicta a miles de kilómetros de distancia y que está llamada a aplicarse en unas tierras desconocidas, en circunstancias que son muy originales y que están constantemente sometidas a cambio. Si la lectura de esta parte de la obra estimula a

¹⁴ Detalles de la polémica en: Bernat Hernández, *Bartolomé de las Casas*, Españoles eminentes (Barcelona: Taurus, 2015), 182-89; Joaquín García-Huidobro y Diego Pérez Lasserre, “Bartolomé de Las Casas y la idealización de las ciudades de los indios”, *Scripta Mediaevalia* 9, núm. 2 (2017); Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España*, 200-201.

¹⁵ Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión: advertencia preliminar y edición y anotación del texto latino*, ed. Agustín Millares Carlo (México: Fondo de Cultura Económica, 1942), 63, 81, 85, 91, 93, 95, 113, 169, etcétera.

¹⁶ Bartolomé de Las Casas, “Apología”, en *Obras Completas*, vol. 9 (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 1272; Hernández, *Bartolomé de las Casas*, 188.

algún estudioso a corregir, complementar y mejorar lo que aquí se dice, este texto habrá cumplido con creces su finalidad.

Termina el libro con el capítulo tercero, donde se aborda un tema típicamente aristotélico, el ya mencionado de la equidad, pero a la luz de ciertos casos prácticos, concretamente el de algunas sentencias rioplatenses del siglo XVIII, donde se procede de acuerdo con ella, para resolver casos que son muy singulares y no pueden ser subsumidos en las reglas generales ordinarias; por ejemplo, la que indica que no cabe fundamentar las sentencias de primera instancia. Soluciones como éstas sólo son concebibles en una cultura jurídica de carácter casuista, y son difícilmente concebibles por quienes entienden el derecho como un sistema. En este sentido, los trabajos que contiene este libro han recibido una clara inspiración de la amplia obra de Víctor Tau Anzoátegui (1933-2022).¹⁷

Los tres ensayos que componen este texto fueron redactados originalmente de manera independiente, pero ciertamente tienen un hilo común, que apunta a mostrar que la forma mental que exhiben teólogos y juristas de la época, el modelo de racionalidad que emplean, y la atención que prestan a la originalidad de los casos que tienen delante, es tributaria de Aristóteles en parte muy significativa.

En el empleo de los términos he procurado ajustarme a las denominaciones que los propios actores de la época utilizaban. Aunque ellos puedan sonar chocantes para muchas sensibilidades actuales, me parece que este procedimiento hace más justicia a la forma en que se entendían las personas que vivieron entonces.

Este libro recibió el apoyo de Fondecyt-Chile (proyectos números 1191194 y 1230902) y no se habría podido redactar sin los recursos bibliográficos y la tranquilidad que me han proporcionado el de Nicola Center for Ethics and Culture y el Jacques

¹⁷ Víctor Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema: indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992).

Maritain Center, ambos de la Universidad de Notre Dame.¹⁸ Agradezco las observaciones y apoyo de Rafael Ruiz, Ignacio Salazar, José Antonio Poblete, Sebastián Contreras, María de los Ángeles Tocornal, Claudio Alvarado, Diego Pérez Lasserre, Laura Corso, Francisco Bertelloni, Daniel Mansuy, Javier Barrientos, Juan Ignacio Brito, Francisca Echeverría, Gabriela Caviedes, Daniel Contreras, Ana Isabel Soler Otte, Hugo Herrera y Matías Petersen, como también a Carter Snead, Margaret Cabaniss, Justin Petrisek, Christopher Enabnit y Catalina Parada. Vaya mi especial gratitud al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, por su disposición a publicar este libro y por las valiosas sugerencias recibidas en el proceso de arbitraje; también de modo muy particular al profesor Javier Saldaña, investigador de ese Instituto.

Santiago de Chile, 7 de marzo de 2024

En el 750 aniversario de la muerte
de Tomás de Aquino, el más famoso
intérprete medieval de Aristóteles.

¹⁸ Algunas ideas contenidas en el capítulo I fueron antes abordadas en: Joaquín García-Huidobro, “Aristóteles y los destinos de Hispanoamérica: la intervención de Ginés de Sepúlveda en las ‘Polémicas de Indias’”, en *Concepciones de la ley natural: medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, eds. Laura E. Corso de Estrada, María Jesús Soto Bruna, y Maria Idoya Zorroza, Colección de pensamiento medieval y renacentista 142 (Pamplona: EUNSA, 2013), 253-64. Una versión muy resumida del capítulo segundo será publicada como: “Aristotle in the Indies”, en Jorge Mittelman y Alberto Ross (eds.), *The many faces of ancient thought. Studies in honor of Marcelo D. Boeri* (Baden Baden: Nomos Publishing, 2024, en prensa). El capítulo tercero, escrito en coautoría con Rafael Ruiz, ha sido publicado en dos versiones diferentes, una en portugués y la otra en castellano. Aquí recojo esta última: “Casos de doble recurso a la equidad en algunas sentencias argentinas de fines del siglo XVIII”, *Revista de Derecho Universidad San Sebastián* 24 (2018): 76-94.

CAPÍTULO PRIMERO

ARISTÓTELES *VERSUS* ARISTÓTELES: LA TESIS DE LA ESCLAVITUD NATURAL EN LAS “POLÉMICAS DE INDIAS”

Mucho y bien se ha escrito sobre el importante papel desempeñado por la *Política* de Aristóteles en la Edad Media europea.¹⁹ Sin embargo, también hay otros momentos de la historia de nuestra cultura occidental donde la filosofía práctica de Aristóteles tuvo un papel fundamental. Uno de ellos es el encuentro entre el Viejo y Nuevo Mundo a partir de 1492. La autoridad de Aristóteles fue invocada una y otra vez en los debates sobre la justificación de la conquista y el modo de entender las relaciones entre los españoles y los pueblos americanos. De modo especial, Aristóteles fue una figura omnipresente en la famosa Polémica, que tuvo lugar entre el humanista aristotélico Ginés de Sepúlveda y el defensor de los indios Bartolomé de Las Casas.²⁰

El momento decisivo de esta larga polémica fue la Junta de Valladolid (1550-1551), convocada por Carlos V para dirimir el problema de la justicia de las campañas que se llevaban a cabo en América. Es enorme el interés que ha despertado entre los estudiosos esa Junta, que reunió a muy destacados teólogos y juristas,

¹⁹ Jürgen Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter: von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Durchges. Und korrigierte Studienausg, UTB Theologie 3059 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); *Las ideas políticas en la Edad Media* (Buenos Aires: Biblos, 1993); Francisco Bertelloni, “Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35, núm. 3 (1988): 331-52; “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, 2010.

²⁰ Hanke, *Aristotle and the American Indians* passim.

entre ellos Domingo de Soto, para que juzgaran sobre el asunto en disputa, pero pocos han reparado, como hace Lewis Hanke, en que se trata de un acontecimiento inédito en la historia universal. En efecto, poco tiempo antes, el 16 de abril de 1550, este emperador suspendió las nuevas empresas de conquista en América mientras no hubiese claridad acerca de los títulos para llevarlas a cabo.²¹ Que el monarca del imperio más poderoso de la época —que a su vez es el más grande de que tenga noticia la historia universal— interrumpa un semejante proceso de expansión no por motivos económicos, bélicos o logísticos, sino por razones de justicia, es un hecho que no tenía parangón hasta ese momento en la vida del hombre sobre la tierra. A propósito de las discusiones de los teólogos sobre la materia, dice el historiador Hugh Thomas: “Hoy en día, sus razonamientos nos parecen remotos y áridos. Sin embargo, ningún otro imperio europeo —ni los romanos, ni los franceses ni los británicos— pusieron en duda el propósito de su expansión”.²²

Más allá del juicio que nos pueda merecer todo el proceso de conquista y asentamiento de los españoles en las tierras americanas, no parece posible negar que aquí estamos ante un hecho nuevo en la historia.

Hay que tener en cuenta que esta polémica no solo afectaba el modo en que debía llevarse a cabo la conquista, es decir, los intereses de la monarquía, sino que tenía consecuencias económicas muy relevantes para los conquistadores mismos, pues Las Casas se oponía a una institución (la encomienda), que era el eje de la economía del nuevo orden que apareció en América con la llegada

²¹ Cfr. L. Hanke, *La lucha española...*, 204-206. Carlos V decidió no entregar más permisos para las empresas de conquista, si bien, con sentido práctico, no ordenó retirarse de los territorios ya conquistados, que eran numerosos. En 1566, ya vemos, sin embargo, que el rey permite a los virreyes “conceder permisos para nuevos descubrimientos, aunque encargándoles estrictamente que comprobaran que se daban a los capitanes todas las leyes e instrucciones necesarias” (*ibidem*, 227).

²² Hugh Thomas, *La conquista de México*, trad. de Víctor Alba (México: Patria, 1993), 12.

de los españoles.²³ Como se sabe, tanto los papas como, posteriormente, los reyes habían señalado que los indios eran personas y prohibido que se los esclavizara.²⁴ El carácter personal que se reconoció a los indios, implicaba también que eran lícitos los matrimonios de los españoles con ellos y que había que evangelizarlos. El problema, sin embargo, era qué hacer, en la práctica, con los indios en las zonas conquistadas. La respuesta fue la encomienda, por la que se entregaba el cuidado y protección de ellos a un español, quien debía, además, ocuparse de que pudieran oír la doctrina cristiana y fuesen adquiriendo hábitos más civilizados. A cambio de esos deberes, el encomendero se beneficiaba de los tributos que los indios debían a la Corona (en especies, trabajo o dinero). Oponerse a las encomiendas, como lo hicieron Montesinos, Las Casas y otros frailes, suponía hacer perder a los conquistadores una considerable fuente de ganancias, porque, en los hechos, esta institución degeneró en muchos casos en una suerte de servidumbre, muy rentable para los encomenderos.

Una década antes, Francisco de Vitoria había planteado en su *Relectio de Indis* una solución particularmente ingeniosa: él ad-

²³ Los textos lascasianos contra las encomiendas son innumerables. En ellos sostiene su ilicitud desde el punto de vista moral, pues se reparten hombres como “si fuesen atajos de ganados” (“Entre los remedios. El octavo”, Razón oncena, en OC 10, 334 [f. 32 v.]), sin recurrir a su consentimiento, como desde una perspectiva jurídico-política, ya que “siempre fueron contra la voluntad de los reyes de Castilla” (“Doce dudas”, c. XXXI, en OC 11.2, 148 [f. 194]; *cf.* D. A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 75-90).

²⁴ En el reconocimiento del carácter personal de los indios la Bula “*Sublimis Deus*” (1537), de Pablo III (también se la llama *Veritas ipsa*), jugó un papel muy significativo, en cuanto, entre otras cosas, prohibió esclavizarlos: ed. Josef Metzler, *América Pontificia primi saeculi evangelizationis: 1493-1592: documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo secreto vaticano existentibus*, vol. I, Collectanea Archivi Vaticani 27 (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1991), 364-6; Lewis Hanke, *El Papa Paulo III y los Indios de América*, trad. de Alberto de la Hera (México: Fundice; Editorial Jus, 1992); Silvio Zavala, *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios* (Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1991); Luis Rubio Gil, *El testamento de Isabel la Católica* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2011).

mitía que los naturales de América pudieran corresponder a esa categoría de los esclavos por naturaleza, pero hacía ver que ella era muy distinta de la esclavitud legal²⁵ (que sí permitía la compraventa de esas personas y la privación de muchos otros derechos). La esclavitud natural, en cambio, solo significaba para el maestro de Salamanca que los indios, por la rudeza de su intelecto, necesitaban una protección especial, como la que procede respecto de los menores de edad.²⁶ Es decir, él utiliza la noción aristotélica de esclavitud natural precisamente para proteger a los indios de los abusos de los españoles, lo que significa una radical transformación de las ideas del Estagirita.

En las presentaciones habituales de esta importante polémica, se suele destacar el hecho de que Sepúlveda se apoyó en la teoría aristotélica de la esclavitud natural para justificar la presencia europea en América y la dominación de los españoles sobre los indios.²⁷ Por contraste, Las Casas es mostrado como un precursor de las modernas teorías de los derechos del hombre o un revolucionario socialista,²⁸ en fin, como alguien cuya matriz intelectual era radicalmente diferente del aristotelismo de su contradictor. A primera vista, no cabe poner en

²⁵ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o libertad de los indios*, ed. Luciano Pereña Vicente y José M. Pérez Prendes (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967) I, I, 16. Esta relectio fue dictada probablemente el 1 de enero de 1539: Jörg A. Tellkamp, “Vitoria Weg zu den legitimen Titeln der Eroberung Amerikas”, en *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, eds. Kirstin Bunge, Anselm Spindler, y Andreas Wagner, *Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit* 2 (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2011), 147.

²⁶ Vitoria, *Relectio de Indis* I, I, 16.

²⁷ E.J. Fernández Buey, “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas: una revisión”, en *Boletín Americanista* 1992 (42-43), pp. 307 y 308.

²⁸ *Cfr.*, por ejemplo, C. M. Coria-Sánchez, “Una opción por los pobres. De Bartolomé de Las Casas al pensamiento de la liberación”, en *Espéculo. Revista de Estudios Literarios* 32 (2006). El propio Gustavo Gutiérrez toma distancia de los intentos por presentar a Las Casas como un teólogo de la liberación (*En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Sígueme, Madrid, 1992, 21).

duda el aristotelismo de Sepúlveda. De hecho, fue autor de varias traducciones de Aristóteles al latín (entre ellas, la *Política* y la *Ética a Nicómaco*).²⁹ Sin embargo, en las páginas que siguen quiero mostrar cómo Sepúlveda no argumenta solo sobre bases aristotélicas (I), sino que, en algunos aspectos de esta discusión es menos aristotélico de lo que se piensa (II), mientras que en Las Casas encontramos un decidido esfuerzo por defender los derechos de los indios sobre un trasfondo intelectual que está proporcionado por el libro I de la *Política* de Aristóteles, interpretado a su manera (III), sin perjuicio de que acude también a otras fuentes doctrinales, y en ciertos casos busca superar las doctrinas aristotélicas (IV). Por otra parte, aunque esta polémica entre dos aristotélicos tiene un carácter particularmente enconado, y los contradictores difieren en su interpretación de la *Biblia* y los autores cristianos, ambos aceptan la doctrina aristotélica de que hay hombres que son esclavos por naturaleza, si bien le atribuyen alcances completamente diferentes. El tener presente este hecho permite entender que en realidad en los encendidos debates de entonces se trató de una polémica entre aristotélicos (V).

I. EL ARISTOTELISMO DE SEPÚLVEDA

Juan Ginés de Sepúlveda fue un hombre especialmente reconocido en su tiempo por su amplia cultura, tanto que Miguel de Medina, uno de los teólogos más importantes del siglo XVI, cree encontrar en él “la elocuencia de Cicerón, la filosofía de Aristóteles y, lo que es más importante, la pureza de un pecho cristiano”.³⁰

²⁹ Esta actividad se llevó a cabo bajo el mecenazgo del Papa Clemente VII (cfr. J. Gil, “Introducción histórica”, en Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras Completas VIII. Epistolario*, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco, 2007, XLV).

³⁰ J. Gil, “Introducción histórica”, en Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras Completas VIII. Epistolario*, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco, 2007, XCVII.

Sus ideas sobre la esclavitud natural están contenidas fundamentalmente en dos obras. La primera es su manuscrito de 1547 *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (también conocido como *Democrates alter*),³¹ y la segunda es la *Apología* que presentó ante la Junta de Valladolid (1550-1551) en su polémica con Las Casas,³² sin perjuicio de las alusiones al tema que hace en su nutrida correspondencia, que ha sido editada hace poco en los tomos VIII y IX de sus *Obras Completas*.³³ También es importante, a la hora de justificar la conquista española, su *Acerca de la monarquía*³⁴ (1571), dirigido a Felipe II.³⁵

El *Democrates alter* es la continuación de otro libro (*Democrates, sive de convenientia disciplinae militaris*, publicada en Roma en 1535), en el que Sepúlveda combatía el pacifismo que se estaba difundiendo en ciertos medios intelectuales de españoles que estudiaban en Italia. En efecto, algunos estudiantes habían empezado a sostener la ilicitud de toda guerra, incluso la que se llevaba a

³¹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, III: 38-134. En adelante: *Democrates alter*. En lenguas actuales, la edición y traducción más cuidada es: *Democrates Secundus*, ed. y trad. de Christian Schäfer, *Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 11* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2018).

³² Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, III: 190-222. En adelante: *Apología*.

³³ Sepúlveda no fue el primero, pero sí el más conocido de los defensores de esta postura. Antes que él, el nominalista John Mair (1469-1550) había planteado en París desde 1510 estas ideas; él no reconocía la legitimidad de la donación papal como título para la conquista, pero sí la licitud de realizar una empresa civilizadora sobre quienes eran incapaces de gobernarse: Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista: una polémica del siglo XVI*, Colección América nuestra 38 (México: Siglo Veintiuno, 1992), 15-17.

³⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, *Acerca de la monarquía; Del rito de las nupcias y de la dispensa; Gonzalo, diálogo sobre la apetencia de gloria*, ed. Elena Rodríguez Peregrina, vol. VI, *Obras completas* (Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco, 1995).

³⁵ Para los aspectos históricos de la intervención de Sepúlveda en la polémica con Las Casas: Cfr. Christian Schäfer, "Einleitung", en Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates Secundus*, *Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 11* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2018), XXIII-XXXIX.

cabo para defender Europa de los turcos. En este libro, el autor recoge la doctrina tradicional sobre la guerra justa, defendida entre otros por san Agustín y santo Tomás, y la hace aplicable a las nuevas circunstancias europeas. Con el *Democrates alter*, en cambio, quiere probar que es legítima la guerra contra los indios americanos, a quienes considera bárbaros y siervos por naturaleza. Al igual que la anterior, la obra está redactada en latín, como un diálogo entre Demócrates y Leopoldo, un luterano que está influido por las ideas de Las Casas y otros como él, que negaban la licitud de esas guerras.

En suma, si en *Democrates* se ocupaba de la forma de conducir la guerra de modo justo (*ius in bello*), aquí se interesa por la justificación para iniciar una guerra (*ius ad bellum*).³⁶

Si bien el *Democrates alter* es su obra más importante sobre el tema, solo en 1892 pudo ser publicada, ya que en su época fue prohibida en virtud de un informe desfavorable de las Universidades de Alcalá y Salamanca,³⁷ en una de las muchas acciones que llevó a cabo Las Casas con singular maestría política, para desacreditar a su adversario.³⁸ En todo caso, circularon numerosas copias manuscritas de este trabajo. Los cinco manuscritos que se conservan muestran que esta obra experimentó diversas redacciones.

Dice Sepúlveda que, aunque los juristas la entienden de otra manera, desde un punto filosófico se llama servidumbre “a la torpeza ingénita y a las costumbres inhumanas y bárbaras”.³⁹ Si tenemos en cuenta que en la tierra, junto a tales individuos de-

³⁶ Schäfer, XXVI.

³⁷ M. García-Pelayo, “Juan Ginés de Sepúlveda y los Problemas Jurídicos de la Conquista de América”, en Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 4, nt. 7.

³⁸ La correspondencia de Sepúlveda abunda en quejas por estas maniobras de Las Casas, así: Juan Ginés de Sepúlveda, Carta 92, de 8.7.1550, al obispo de Arras, en *Obras Completas IX, 2. Epistolario, Cartas 76-139 (1549-1567)*, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco, 2007, pp. 260-263; R. Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. Espasa Calpe, Madrid, 1963, p. 209.

³⁹ Cfr. *Democrates alter*, p. 54.

gradados, existen, al mismo tiempo, personas virtuosas, tenemos que “unos son por naturaleza señores, otros por naturaleza esclavos (*servi*)”.⁴⁰ La consecuencia salta a la vista, porque a los indios:

[...] les es beneficioso y más conforme al derecho natural el que estén sometidos al gobierno de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta morigerada y practiquen la virtud.⁴¹

Si los bárbaros, en este caso los indios, rechazan este sometimiento, concluye Sepúlveda, será justo hacerles la guerra.⁴² En toda su argumentación da por supuesta la idea aristotélica de que una relación semejante es beneficiosa también para los propios dominados. Por eso esta guerra “se apoya en la ley natural y su fin es reportar un gran bien a los vencidos”,⁴³ porque de ese modo son llevados al cumplimiento de la ley natural y se los predispone a recibir las enseñanzas cristianas.⁴⁴ Afirma el humanista español que cualquiera que conozca las costumbres de los indios americanos y los conquistadores podrá advertir que los primeros “son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados”.⁴⁵ Incluso, en varios manuscritos que recogen versiones preliminares de la obra (Santander, Roma, Toledo y Madrid), agrega que hay tanta di-

⁴⁰ *Democrates alter*, p. 55.

⁴¹ *Democrates alter*, pp. 55 y 56.

⁴² *Democrates alter*, p. 56.

⁴³ *Democrates alter*, p. 59; *cf.* pp. 61, 87, 97, 134.

⁴⁴ *Democrates alter*, p. 87.

⁴⁵ *Democrates alter*, p. 64.

ferencia entre ellos como “estoy por decir que de monos a hombres (*denique quam Simiae prope dixerim ab hominibus*)”.⁴⁶

Pasa a continuación a exaltar a los españoles y, siguiendo un principio aristotélico,⁴⁷ explica que ese pueblo debe ser comprendido atendiendo a sus hombres más cultos y nobles, no a los individuos depravados.⁴⁸ Así, destaca su fortaleza, templanza y religiosidad, mansedumbre y humanidad para con los vencidos.⁴⁹ Toda esta descripción idílica de los españoles se encamina a mostrar cómo ellos corresponden perfectamente al cuadro aristotélico de los amos por naturaleza, del mismo modo que los indios obedecen a la descripción de quienes por naturaleza son siervos. Demócrates invita al ingenuo Leopoldo a comparar todas esas excelsas virtudes “con las de esos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad”, carentes de escritura y de las virtudes más elementales, cobardes, caníbales y faltos de ingenio, seguidores de una religión que no es más que un conjunto de impiedades.⁵⁰

Es más, ni siquiera el arte de los indios da testimonio de habilidades humanas, pues incluso las arañas son capaces de llevar a cabo ciertas obras de artificio que los hombres no pueden imitar.⁵¹ El hecho de que tengan ciudades y alguna forma de comercio simplemente obedece a una necesidad natural y solo sirve para probar “que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón”.⁵² Además, los indios están acostumbrados a vivir bajo gobiernos opresivos, por lo que no debería serles difícil someterse a la servidumbre de los españoles, más blanda que sus propias formas de dominación.⁵³

⁴⁶ *Democrates alter*, p. 64, nota crítica a 9. 22.

⁴⁷ *Cfr. Pol. I*, 5, 1254a 36-37.

⁴⁸ *Cfr. Democrates alter*, p. 64.

⁴⁹ *Cfr. Democrates alter*, pp. 64 y 65, 100 y 101.

⁵⁰ *Democrates alter*, pp. 65, 68.

⁵¹ *Cfr. Democrates alter*, p. 67.

⁵² *Cfr. Democrates alter*, p. 67.

⁵³ *Cfr. Democrates alter*, pp. 68 y 69.

Casi todas estas ideas son repetidas en la *Apología*, si bien aquí se preocupa Sepúlveda de ser especialmente preciso para fijar la cuestión debatida, asunto muy importante, porque él piensa que Las Casas tiende sistemáticamente a caricaturizar su opinión, haciendo creer que pretende que se despoje a los indios de sus bienes y se los reduzca a esclavitud.⁵⁴ A diferencia de lo que dice Las Casas, la cuestión discutida se presenta así: “Se plantea si es que los bárbaros, a quienes llamamos ‘indios’, son sometidos por derecho al gobierno de los cristianos españoles, a fin de que, liberados de las costumbres bárbaras, de la idolatría y de los ritos impíos, sus espíritus se preparen para recibir la religión de Cristo?”⁵⁵

Sepúlveda, entonces, se inclina por la respuesta afirmativa, aunque esto no significa que piense que los indios deban ser esclavizados o maltratados. Ya en el *Democrates alter* hay alguna alusión crítica, muy marginal, a los abusos que algunos españoles han cometido en América;⁵⁶ pero en una carta a Francisco de Argote, un autor que sí era partidario de esclavizarlos, Sepúlveda fija su posición de modo indiscutible:

Es cierto que no es acorde a derecho expoliar sus bienes y reducir a la esclavitud a esos bárbaros del nuevo mundo que llamamos

⁵⁴ Hay que tener en cuenta que no solo Las Casas exagera la posición de Sepúlveda, sino muchos otros lo hicieron tanto en esa época como en la actualidad. Juan de la Peña (1513-1565), por ejemplo, sostiene que: “otro doctor de nuestros días, eximio en derecho canónico, pero medianamente formado en teología, Juan Ginés de Sepúlveda, defiende que esos infieles pueden sin más ser conquistados y privados del dominio de todas sus cosas por causa de la idolatría que practican; y añade este doctor que hasta podrían ser privados de la vida si se llegara a aplicar totalmente el derecho. Pero esto, dice el doctor, no se hace por generosidad del Rey de España” (*I De Bello contra Insulanos*, II, 12, 1-5).

⁵⁵ *Apología*, p. 195. La misma cuestión se formula en una carta de 1549: “si los extranjeros que llamamos indios, paganos y adoradores de ídolos, han sido y son sometidos al dominio de los cristianos españoles con razón o sin ella con el fin de que, suprimido el culto a los ídolos, sean obligados a escuchar la predicación del evangelio con un espíritu más pronto” (Carta 85, a Antonio Agustín, de 26.8.1549, núm. 1, en Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras Completas IX*, 2, p. 250).

⁵⁶ *Cfr. Democrates alter*, p. 133.

indios. [...] Pues yo no digo que esos bárbaros tengan que ser esclavizados, sino que han de ser sometidos a nuestro dominio [...]. En primer lugar para que, tras desprenderse de sus costumbres bárbaras, sean obligados a vivir humanamente y de acuerdo con la ley natural; luego para que, tras prepararse para abrazar la religión cristiana, se les guíe con apostólica mansedumbre y con piadosas y suaves palabras al culto de Dios.⁵⁷

La posición de Sepúlveda, entonces, es clara: se trata de someter a los indios al gobierno de los españoles, para civilizarlos, pero no de reducirlos a la esclavitud. Sostiene que la invocación que hace Francisco de Argote del derecho del más fuerte debe entenderse en el contexto de una causa justa de guerra, porque no puede ser justo “el dominio conseguido injustamente”,⁵⁸ según enseña el propio Aristóteles.

En efecto, es la civilización y no la fuerza la que entrega el señorío:

Pues los pueblos civilizados reclaman de acuerdo con el derecho natural el dominio sobre los bárbaros, no para hacerle afrentas ni dominarlos como dueños, sino para cumplir el deber de civilizarlos, de modo que los bárbaros abandonen sus costumbres contrarias a la naturaleza y pasen a un modo de vida mejor y más civilizado, gracias a las leyes justas.⁵⁹

Tal como en el tratamiento que Aristóteles hace de la esclavitud natural, la justicia de esta relación se acredita en el hecho de que sea beneficiosa para ambas partes: “y ambos, los vasallos y la

⁵⁷ Carta 101, a Francisco Argote, núm. 1, en Juan Ginés de Sepúlveda, *Epistolario. Cartas 1-75 (1517-1548)*, ed. Ignacio J. García Pinilla y Julián Solona Pujalte, trad. de Ignacio García Pinilla y Julián Solona Pujalte, vol. IX.1, Obras completas (Ayuntamiento de Pozoblanco: Pozoblanco, 2007), 296. *Cfr.* Carta 104, a Pedro Serrano, núm. 4, p. 305.

⁵⁸ Carta 101, a Francisco Argote, núm. 2, p. 296.

⁵⁹ Carta 101 a Francisco Argote, núm. 3, p. 296.

nación soberana, se ayuden sucesivamente con servicios y deberes recíprocos”.⁶⁰

Parecidas ideas son expuestas, aunque de modo más sucinto, en su *De Regno*. En este escrito, dirigido a Felipe II, Sepúlveda comienza por establecer como realidad de carácter universal el mando y la obediencia. Según este principio metafísico general, “no hay ninguna realidad compuesta de cosas diversas, ya se encuentren éstas unidas o dispersas, en la que no haya algo que mande y también algo que por su naturaleza obedezca al mando, no sólo en los seres vivos, sino también en los inanimados”.⁶¹ El mando corresponde a lo más perfecto, como se ve en el hombre mismo, donde el alma ejerce un dominio despótico sobre el cuerpo y la razón uno de carácter político sobre los apetitos, y se aplica a las relaciones entre los hombres: “Por dominio político se entiende el que se ejerce sobre hombres libres para bien de éstos; por dominio despótico, sobre esclavos para provecho del que manda”.⁶² De allí pasa a distinguir tres tipos de hombres: los que destacan “por el poder de su espíritu y de su inteligencia”,⁶³ que son naturalmente amos; los esclavos por naturaleza, que tienen un cuerpo robusto pero son tardos de entendimiento, y los que “no destacan por su prudencia y talento pero tampoco están completamente destituidos de él, cuyo número es grande”,⁶⁴ y que no son ni señores ni esclavos por naturaleza.

Lo que vale para los hombres, también se aplica para los pueblos, de modo que los de carácter salvaje deben, por naturaleza, obedecer a los más cultos, “para que sean gobernados por ellos con mejores leyes e instituciones atendiendo a su justicia y prudencia”.⁶⁵ Si los pueblos bárbaros rechazan este dominio justo y provechoso para ellos, es lícito hacerles la guerra para obli-

⁶⁰ Carta 101 a Francisco Argote, núm. 3, p. 296.

⁶¹ Juan Ginés de Sepúlveda, “Acerca de la monarquía”, núm. 2, p. 48.

⁶² Juan Ginés de Sepúlveda, “Acerca de la monarquía”, núm. 2, p. 48.

⁶³ Juan Ginés de Sepúlveda, “Acerca de la monarquía”, núm. 3, p. 49.

⁶⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, “Acerca de la monarquía”, núm. 3, p. 49.

⁶⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, “Acerca de la monarquía”, núm. 4, p. 49.

garlos a la obediencia.⁶⁶ Así se legitima la conquista de América ordenada por los reyes de España (“nación notable por su civilización y toda clase de virtudes”),⁶⁷ en virtud de las leyes cristianas y las de la naturaleza.

Los pueblos americanos son, para Sepúlveda —de modo indiferenciado—, naciones bárbaras “que no tenían noticia alguna de la escritura ni uso alguno de la moneda, que andaban desnudos casi por completo, incluso las mujeres, y ellos mismos cargaban como acémilas sobre sus hombros y espalda las cargas durante trayectos larguísimos”.⁶⁸

Además, practicaban el canibalismo, hacían sacrificios humanos y consideraban piadosas toda suerte de abominaciones.⁶⁹ Afortunadamente para ellos, la llegada de los españoles les permitió recibir toda suerte de animales y hortalizas, junto con una religión y unas leyes excelentes, hasta el punto de que cabría preguntar: “¿con qué contrapartidas, con qué servicios podrán aquellas naciones corresponder a una gracia tan grande, tan múltiple y tan imperecedera?”⁷⁰

Como se ve, Sepúlveda mantuvo inalteradas sus ideas a lo largo de toda su vida, pues este escrito es veinte años posterior a la Junta de Valladolid.

II. LO QUE SEPÚLVEDA TIENE DE POCO ARISTOTÉLICO

La sola formulación de la cuestión debatida, a saber: si es lícito someter a los indios a los españoles para prepararlos mejor a recibir *el mensaje cristiano*, muestra que la preocupación de Sepúlveda

⁶⁶ Cfr. *Democrates alter*, pp. 61 y 62.

⁶⁷ Juan Ginés de Sepúlveda, “Acerca de la monarquía”, núm. 4, p. 49.

⁶⁸ Juan Ginés de Sepúlveda, “Acerca de la monarquía”, núm. 4, p. 50.

⁶⁹ Cabe observar que, en estos textos, Sepúlveda atribuye a todos los pueblos americanos unas prácticas que, en realidad, únicamente eran patrimonio de algunos.

⁷⁰ Juan Ginés de Sepúlveda, “Acerca de la monarquía”, núm. 5, p. 50; *Democrates alter*, pp. 97 y 98.

es diferente del tipo de cuestiones que Aristóteles tiene en mente en el libro I de la *Política*, aunque ambos se ocupan del problema de la relación entre los pueblos civilizados y los bárbaros. Juan Ginés de Sepúlveda es un teólogo, que está preocupado por facilitar la predicación del Evangelio a los indios, sin perjuicio que, de paso, sus tesis sean muy útiles a los encomenderos americanos, que las celebraron con entusiasmo.⁷¹ Esto nos lleva a plantear la cuestión de cuán aristotélico es Sepúlveda en esta polémica, a pesar de la imagen que se ha dado de él, que da por supuesto que argumenta sobre la base de la *Política* de Aristóteles.

Si se examinan los cuatro argumentos que en diversas obras Sepúlveda entrega para justificar la guerra contra los indios, se verá que solo uno de ellos, el primero, está tomado de la *Política*, a saber: “Porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia y contaminados por muchos vicios bárbaros”.⁷²

Con todo, las autoridades que invoca en la *Apología* para fundar su afirmación son las de san Agustín y santo Tomás, no la de Aristóteles, aunque en el *Democrates alter* sí lo había hecho.

Los otros argumentos, en cambio, solo tienen sentido en el contexto de la tradición de la ley natural tal como se desarrolló con el cristianismo y que, por tanto, es ajena a Aristóteles. Así, el segundo dice: “Estos bárbaros están sumidos en gravísimos pecados contra la Ley natural”.⁷³ Se apoya aquí en la exigencia veterotestamentaria de castigar la idolatría y en las enseñanzas de san Cipriano y otros autores cristianos. Además, sostiene que si Cristo mandó predicar a todas las naciones, es necesario someter a los infieles al poder de los cristianos para que se sientan “impe-

⁷¹ Cfr. *Democrates alter*, p. 133. En carta a Pedro Serrano se queja amargamente de la calumnia que se difundió en su contra y que atribuía a propósitos económicos la defensa de sus posturas (Carta 104, núm. 5, en Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras Completas IX*, 2, p. 305).

⁷² Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 197.

⁷³ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 198, cfr. *Democrates alter*, p. 87.

lidos a oír la predicación”.⁷⁴ Una vez sometidos a los cristianos se abstendrán de sus peores crímenes, particularmente la idolatría y los sacrificios humanos.⁷⁵

El tercer argumento, (que no fundamenta) se refiere a una obligación que pesa sobre todos los hombres: en la medida en que sea posible sin daño para ellos, deben evitar la muerte de inocentes. Sepúlveda calcula en 20.000 las víctimas que cada año se ofrecen “en los impíos altares de los demonios”.⁷⁶ Se trata de una suerte de intervención humanitaria que ya había sido invocada por Vitoria al hablar de los justos títulos de la conquista de América.⁷⁷

El cuarto argumento señala que tanto el derecho natural como el derecho divino ordenan corregir a los hombres que van directo a la perdición y atraerlos a la salvación aún contra su propia voluntad.⁷⁸ Este deber puede cumplirse por simples exhortaciones o también “a través de recurso a cierta fuerza y al miedo a las penas, no para obligarles a creer, sino para suprimir los impedimentos que pueden resistirse a la predicación y a la propagación de la fe”.⁷⁹ Aunque el primer modo, de carácter pacífico, corresponde al proceder de Cristo y los apóstoles, Sepúlveda se inclina por el segundo, que le parece mucho más eficaz en las circunstancias actuales, en las que, entre otros

⁷⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 201.

⁷⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 201.

⁷⁶ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 202.

⁷⁷ “El príncipe no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños para constreñirlos a que se abstengan de las injurias. Y esto por el derecho de gentes y por la autoridad de todo el orbe”.

“E incluso parece que también por derecho natural, porque de otra manera el orbe no podría subsistir, si no hubiese en algunos una fuerza y una autoridad para atemorizar a los impíos, para que no hagan daño a los inocentes”: *De iure belli*, en Francisco de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, ed. Antonio Osuna Fernández-Largo, vol. II, 2 vols., Biblioteca de teólogos españoles 52 (Salamanca: San Esteban Editorial, 2017) núm. 19, fol. 147r.

⁷⁸ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 203.

⁷⁹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 203; *cf.* p. 212.

factores relevantes, los milagros son escasos,⁸⁰ e interpreta las precisas disposiciones del Concilio de Toledo contra la conversión forzada de modo compatible con su postura. Nuevamente aquí no es Aristóteles la autoridad que se invoca a favor de su argumento, sino diversos autores cristianos.⁸¹ La referencia al Estagirita es muy marginal y alude solo a su enseñanza de que resulta muy difícil desarraigar con palabras los comportamientos que ya están impresos en las costumbres.⁸² En el *Democrates alter* señala que no debemos dudar en apartar a los hombres del precipicio “aún contra su voluntad”⁸³ si se quiere cumplir con la ley natural y la regla de oro evangélica. Una y otra vez se remite Sepúlveda a una frase de la parábola evangélica sobre los invitados a las bodas, donde el rey dice a sus siervos que salgan a los caminos y *obliguen a entrar* (*compelle intrare*, dice la *Vulgata: Lc. 14, 23*) a las personas que encuentren, de manera que el banquete se llene, y se apoya en ella para dar una justificación evangélica a su discutible teoría.⁸⁴

Finalmente, invoca las enseñanzas de Gersón, y, sobre esa base, propone un simple cálculo de bienes y males que se seguirán a los indios de esta guerra, donde los primeros compensan, a su juicio, largamente a los segundos. Los indios simplemente deberán cambiar algunos de sus príncipes, y perderán “gran parte de sus bienes muebles, es decir, del oro y la plata, metales que ellos tienen

⁸⁰ Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, pp. 202, 212, *Democrates alter*, p. 90.

⁸¹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, pp. 203-206.

⁸² Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 208.

⁸³ *Democrates alter*, p. 88.

⁸⁴ *Democrates alter*, pp. 92 y 93. Sus interpretaciones abusivas de los textos evangélicos son constantes, como cuando aplica a la relación entre indios y conquistadores lo que san Pablo dice acerca de que los gentiles deben hacer participar de sus bienes materiales a los cristianos de origen judío que pasan necesidad (*Rom. 15*), cfr. *Democrates alter*, p. 175. En todo caso, en esa interpretación del *compelle intrare*, Sepúlveda no hace más que seguir una interpretación que va desde San Agustín hasta Tomás de Aquino y el propio Lutero. Las Casas parece ser el primer autor que se aparta de esa lectura, que él, con cierta astucia, presenta como una idea propia de Sepúlveda.

en poca estima”.⁸⁵ A cambio de eso recibirán el hierro, mucho más útil, numerosos productos agrícolas, animales, además de la escritura, “la humanidad, las buenas leyes e instituciones y algo que supera a toda clase de bienes: el conocimiento del verdadero Dios y la Religión Cristiana”.⁸⁶ De este modo, señala aludiendo a Las Casas, quienes, bajo pretexto de defenderlos, los privan de todos estos bienes, no logran su propósito de favorecer a los bárbaros.⁸⁷

Como se ve, salvo la referencia a la esclavitud natural, gran parte de los argumentos empleados por Sepúlveda son totalmente ajenos a la *Política* de Aristóteles y tiene, más bien, un carácter teológico.⁸⁸ Las Casas, su contradictor, se aprovechará de esta circunstancia: en su defensa de la causa de los indios, se preocupará de mostrar cómo los pueblos precolombinos no pueden ser considerados como “bárbaros”, en el sentido aristotélico, o esclavos por naturaleza, pues poseen leyes sabias, instituciones, matrimonios, ciudades, gobierno político y una moral exigente, lo que permite definirlos como hombres libres según todas las exigencias que hace Aristóteles en el libro I de la *Política*.

Los defensores de Sepúlveda le han reprochado constantemente a Las Casas el hecho de que habría tergiversado las opiniones de su adversario. En parte es verdad, pero los argumentos suyos que he recogido en estas páginas son muy elocuentes. Ellos llevan a pensar, más bien, que es Sepúlveda quien realiza una caricatura, cuando describe de una manera antojadiza a los pueblos precolombinos, a los que nunca conoció personalmente. Además, hace una presentación de la doctrina cristiana y de las opiniones

⁸⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, pp. 215 y 216.

⁸⁶ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 216; *cf.* *Democrates alter*, p. 87.

⁸⁷ *Cfr.* Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología*, p. 216.

⁸⁸ Solo vuelve a invocar al Estagirita cuando se pone en el caso, del todo extraordinario, en que algún pueblo indígena, de buena fe, pidiese el envío de predicadores del Evangelio, lo que llevaría a actuar de manera diferente con ellos. Como los casos excepcionales, según enseña Aristóteles, deben dejarse a la prudencia de los príncipes, a ellos les corresponde elegir lo que corresponde de acuerdo con el bien común (*cf.* *Apología*, 216). Se trata, como se ve, de una alusión muy marginal.

de los teólogos que lo precedieron, que resulta al menos discutible, como se encargará de mostrar Las Casas en esa Junta de Valladolid donde los jueces nunca terminaron por definirse, aunque ambos contendientes se atribuyeron el triunfo.⁸⁹

III. ¿QUIÉN SIGUE A ARISTÓTELES?

El ejemplo de Bartolomé de Las Casas es particularmente ilustrativo a la hora de mostrar los delicados conflictos de conciencia que afectaron a los hombres del siglo XVI. Como se sabe, él participó activamente en la conquista de Cuba y recibió como premio una encomienda de indios, que debían trabajar para él a cambio de protección e instrucción en la fe y la cultura cristianas. De lo primero se preocupó, pero más adelante reconoció que tuvo escaso cuidado por el crecimiento espiritual de esos aborígenes.⁹⁰ Sin embargo, en 1514 experimentó un notable cambio, que lo llevó a convertirse en defensor de los indios y severo crítico de los métodos empleados por los españoles en la conquista. En el Museo de arte Raclin Murphy de la Universidad de Notre Dame, en Indiana, se conserva una pintura cusqueña que da una interpretación mística de este acontecimiento. En él aparece el apóstol Felipe, que le dice a Las Casas que vaya y predique el Evangelio, mientras le hace entrega de un libro. El dominico está rodeado de indios, que son testigos de la escena. Sin embargo, no fue un episodio místico, sino la propia voz de su conciencia la que lo condujo a ese cambio de vida.⁹¹ A partir de entonces, realizó una activa tarea en América

⁸⁹ Cf. Juan Ginés de Sepúlveda, Carta 95, a Martín Oliván, de 1.10.1551, pp. 267-271.

⁹⁰ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias III*, ed. Miguel Angel Medina, Jesús Angel Barreda e Isacio Pérez Fernández, vol. 5, 14 vols., Obras completas / Fray Bartolomé de Las Casas 3-5 (Madrid: Alianza Editorial, 1994) c. 32.

⁹¹ Al preparar unos sermones, Las Casas reparó en un texto del *Eclesiástico* (34, 21) que dice “Inmolantis ex inicuo oblatio est maculata”, lo que entendió en el sentido de un cristiano no podía tener indios en encomienda. De ahí que en 1514 renunciara a sus indios ante Velázquez, el teniente de gobernador de

y en la Corte española a favor de sus defendidos, tanto por la persuasión de su palabra como por numerosas publicaciones.

La primera referencia de Las Casas a Aristóteles, con ocasión de un debate con Juan Quevedo, que tuvo lugar en Barcelona en 1519, no es precisamente elogiosa. Cuando su contradictor invoca la doctrina de la esclavitud natural, para aplicarla a los indios, nuestro autor rechaza su autoridad, arguyendo que “el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre conviniere”.⁹² Con todo, esa afirmación se explica porque Las Casas recién hacía cinco años se había convertido a la causa de los indios, abandonando su pasado de encomendero, y aún no había tenido la oportunidad de dedicar años al estudio, como lo hizo después, de modo que pudiera contar con argumentos más sólidos, que fueran capaces de corresponder a las exigencias de su buena voluntad.

En cambio, cuando se examina su obra posterior, puede constatarse fácilmente que razona sobre un terreno aristotélico para oponerse al también aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda.⁹³ Este autor sostenía la legitimidad de la conquista armada sobre la base, según la discutible presentación que Las Casas hace de su postura, de que los indios americanos eran esclavos por naturaleza. Ya hemos visto que lo que propone ese autor no es propiamente la esclavitud, sino la servidumbre de los indios. Es decir, aceptaba la tesis aristotélica de que hay hombres que por naturaleza son esclavos, pero no saca de ella, como conclusión, la idea

Cuba, ya que “teniendo él los indios que tenía, tenía luego la reprobación de sus sermones en la mano” (“Historia de las Indias” III, c. 79, en *Obras Completas* 5, 2082).

⁹² Las Casas, *Historia de las Indias III* c. 149.

⁹³ No trataré aquí los puntos en que Las Casas se aparta de Vitoria o incluso critica algunas de sus ideas: Norbert Brieskorn, “Die Kritik von Bartolomé de Las Casas an der *Relectio de Indis*”, en *Francisco de Vitorias “De Indis” in interdisziplinärer Perspektive*, ed. Norbert Brieskorn y Gideon Stiening, *Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit* 3 (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2011), 219-49.

de que sea lícito esclavizarlos. Esa era, en el fondo, la situación que se producía por la práctica de las encomiendas⁹⁴, pero Las Casas expone las tesis de Sepúlveda del modo que más conviene a su propia causa. Comencemos por su amplísima *Apologética historia sumaria*.

Un primer aspecto que llama la atención es el constante empeño lascasiano por “ennoblecere” al Nuevo Mundo, incluso desde el punto de vista geográfico. Después de haber acometido la descripción de la isla española, mostrando su magnífica vegetación y la ausencia en ella hasta de piojos y pulgas, hace ver que las llamadas “Indias occidentales” no son más que una parte, la más extrema, de las Indias orientales. Al repetir el mismo error geográfico de Colón, cuando ya varios autores habían puesto de relieve la diferencia existente entre ambas Indias, Las Casas pone a las tierras recién descubiertas en relación con antiguas culturas cuya dignidad nadie en Europa querría discutir. Hace ver, por otra parte, que la benignidad del clima influye positivamente en su capacidad intelectual, desde las regiones septentrionales hasta “la grande y feliz tierra de Chile”.⁹⁵

De este modo, va preparando el terreno para la decisiva afirmación del capítulo 45, donde pasa de la geografía a la política y señala que los pueblos originarios de América poseen no solo las formas elementales de la prudencia que describe Aristóteles en el libro VI de la *Ética*, como la personal (“monástica”)⁹⁶ y la económica,⁹⁷ sino también la prudencia política.⁹⁸ Lo hace de una manera muy aristotélica, a saber: mostrando que los indios tienen ciudades en sentido propio. Es verdad, dice, que sus poblaciones no están cercadas de murallas ni tienen grandes torres

⁹⁴ Cfr. “Carta al Maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda” (agosto 1555), en: de Las Casas, *Cartas y memoriales*, vol. 13 (Alianza Editorial, 1995), 279-303 XXXIX.

⁹⁵ AHS I, c. 33, en *Obras Completas* 6, 431.

⁹⁶ AHS I, c.42.

⁹⁷ AHS I, c.43-4.

⁹⁸ AHS I, c.45.

o edificaciones, como sucede en Europa, pero eso se debe al carácter pacífico de sus habitantes, porque “la verdadera ciudad son los hombres vivos si con amor, concordia y paz son coligados; no las paredes y piedras muertas”.⁹⁹ El carácter de verdadera ciudad de sus poblaciones no resulta disminuido, según Las Casas, por el hecho de que sus casas sean sencillas y sus construcciones modestas. Esta circunstancia habla más bien a favor de los aborígenes, que practican espontáneamente el desprendimiento que el cristianismo predica.¹⁰⁰

El hecho de que muchas veces no hallemos en los poblados indígenas la concentración poblacional que es habitual en las ciudades, se explica, a su juicio, porque la falta de grandes peligros hace innecesaria una excesiva concentración de individuos, y porque la orografía irregular de estas tierras lleva a que no siempre se disponga de valles donde la población pueda concentrarse.

Algunos autores se han preguntado por la razón que lleva a Las Casas a exaltar las ciudades americanas.¹⁰¹ La respuesta es sencilla. Como aristotélico que es —que debate con otro aristotélico—, nuestro autor se esfuerza por mostrar que los pueblos precolombinos participaban de la experiencia de la *pólis*. Si los indios son seres políticos, entonces resulta imposible que sean esclavos por naturaleza, y toda la argumentación que él atribuye a Sepúlveda, su contradictor, se viene abajo. En todo su planteamiento fray Bartolomé juega con ventaja, pues él ha vivido en América, y por eso su testimonio goza de una gran credibilidad. La mayoría de los letrados que lo contradicen, en cambio, solo saben del Nuevo Mundo por los relatos que han realizado otras personas.

En todo caso, nuestro autor es consciente de que se le podrían hacer diversas objeciones fácticas, que llevarían a negar que los

⁹⁹ AHS I, c. 45, en *Obras Completas* 6, 491.

¹⁰⁰ AHS I, c. 45, en *Obras Completas* 6, 491-2.

¹⁰¹ Bernat Hernández, “Bartolomé de las Casas. Proyecto de biografías ‘Españoles eminentes’ (I y II): Bartolomé de las Casas. Fundación Juan March”, 2010, disponible en: <https://www.march.es/es/madrid/conferencia/bartolome-casas-proyecto-biografias-espanoles-eminentes-i-bartolome-casas-i>. El mismo autor ha escrito una amplia biografía de Las Casas: *Bartolomé de las Casas*, (Barcelona: Taurus, 2015).

indios sean efectivamente seres políticos. Ellas apuntan al carácter muy limitado que tienen muchas de las concentraciones humanas precolombinas, que, salvo notables excepciones, no son comparables con las ciudades europeas. Para apoyar su argumentación, Las Casas hace constantes comparaciones tanto con los griegos como con los romanos. Hay que tener en cuenta que el caso de estos últimos era importante para Sepúlveda, que destaca constantemente la superioridad cultural de los romanos y la legitimidad de su conquista de la península ibérica y de muchas otras tierras: tal como fue lícito que los romanos conquistaran España, del mismo modo los españoles pueden legítimamente conquistar el Nuevo Mundo. Las Casas destaca que, si bien estos pueblos llegaron a ser ejemplo de civilidad, tuvieron orígenes muy modestos y se demoraron mucho en alcanzar el esplendor cultural de que gozaron más tarde, y aún entonces su desarrollo estaba lejos de ser perfecto, ya que desconocían la fe cristiana y no contaron con las ventajas humanizadoras que su práctica trajo consigo.¹⁰² Con frecuencia hace comparaciones muy críticas con España, afirmando que, si de barbarie se trata, la conducta que muestran muchos compatriotas suyos en América está lejos de exhibir esa superioridad cultural que, en la filosofía de Aristóteles, podía justificar la dominación.

En suma, aún en el supuesto de que la politicidad de los pueblos americanos no esté muy desarrollada, lo que corresponde que hagan los españoles no es someterlos con violencia, sino llevarlos a conocer los beneficios de la vida política, como en su momento los romanos hicieron con los pueblos europeos.¹⁰³ De este modo cita numerosos ejemplos que muestran la época en que los habitantes de Europa vivían dispersos, que es lo propio de los primeros tiempos, según enseña Aristóteles en el libro I de la *Política*.¹⁰⁴ Por

¹⁰² Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria II*, vol. 7, Obras completas / Bartolomé de las Casas (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 530-31 c. 47. En adelante AHS.

¹⁰³ AHS II, c. 47, 529.

¹⁰⁴ *Pol.* I, 2, 1252 b 22-24, *cfr.* Las Casas, *Apologética historia sumaria II*, 7:529-30 c. 47. Allí hace referencia a *De inventione Rethorica* I, 2, en: Cicerón, *Invencción Retórica*, Biblioteca Clásica Gredos (Madrid: Gredos, 1997).

entonces, los primitivos europeos no tenían ni conocimiento de Dios, ni matrimonios legítimos, ni derecho ni justicia, hasta que fueron convencidos de “vivir en compañía”.¹⁰⁵ Esto es posible porque Las Casas reconoce en todos los hombres una inclinación natural a la virtud, que los hace aptos para ser persuadidos y enseñados a practicarla.¹⁰⁶

Como se ve, todas estas razones son muy comprensibles si se tiene en cuenta que Las Casas está defendiendo a los indios sobre bases que son estrictamente aristotélicas, y que tienen valor persuasivo para un público acostumbrado a razonar con estas categorías. Así, una y otra vez se preocupa de minar las bases intelectuales que soportan la argumentación de su adversario, de modo que la aplicación a los indios americanos del argumento de la esclavitud natural termine por tornarse implausible. En suma, para él, los aborígenes americanos o son ya directamente políticos o al menos tienen las condiciones para ser conducidos pacíficamente hacia esa forma de convivencia.

También las leyes de los pueblos precolombinos tienen, según Las Casas, una notable dignidad. Ellas protegen instituciones fundamentales, como el matrimonio y la familia,¹⁰⁷ y su prudencia puede ser comparada, a veces con ventaja, con las más avanzadas legislaciones de la antigüedad.¹⁰⁸ Mal se podría decir que en ellos la unión entre varón y mujer semeja a la de esclavo y esclava, como sucede, según Aristóteles, entre los bárbaros, que carecen del elemento que manda por naturaleza.¹⁰⁹

La existencia de la *pólis* en las agrupaciones americanas resulta probada, además, porque en ellas se dan las seis partes que hacen una ciudad bien ordenada, al decir de Aristóteles: labradores, artífices, hombres de guerra, personas de riqueza, sacerdocio y “jueces

¹⁰⁵ AHS II, c. 47, 529.

¹⁰⁶ AHS II, c. 48, 537.

¹⁰⁷ AHS II, c. 215.

¹⁰⁸ AHS II, c. 216.

¹⁰⁹ *Pol.* I 2, 1252b5-7.

o gobernantes que lo rijan y gobiernen todo”.¹¹⁰ En este último punto, muestra que los indios practican tanto la justicia distributiva como la conmutativa y la legal.¹¹¹ A estos elementos, que son característicos del modo político de vida, se agrega, además, un argumento histórico: si los indios tienen, de hecho, una vida política, si su forma de organización satisface las exigencias básicas de la justicia, y si en ellos cabe encontrar los elementos de una *pólis* bien ordenada, entonces resulta absurdo desconocer en ellos la presencia de la prudencia política y las demás virtudes ciudadanas,¹¹² pues de lo contrario “no llegarán a la multitud y estado político en que los hallamos”.¹¹³ Su gobierno, entonces, no es despótico, sino de libres sobre libres, lo que se muestra, entre otras manifestaciones, en que se los veía “muy contentos y muy alegres y que a muchos regocijos, bailes y danzas y fiestas de alegría muchas veces vacaban”.¹¹⁴ Así, “la gobernación y regimiento que aquestas universas gentes tuvieron fue naturalísima, a contento y utilidad común de todos, justa y como de libres, blanda, suave y amable, como es la de los padres a sus propios hijos”.¹¹⁵ Todo esto sería imposible si se tratara de bárbaros que apenas usan la razón.

IV. LA NOCIÓN DE “BÁRBARO”: “¡ADIÓS, ARISTÓTELES!”

Aparte de la *Apologética historia sumaria*, Las Casas redactó también una *Apología*, en latín, que constituye el texto fundamental en la tarea de defensa de los indios que lleva a cabo ante la Junta de Valladolid (1550-1), convocada por Carlos V para dirimir el pro-

¹¹⁰ Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria III*, vol. 8, Obras completas / Bartolomé de las Casas (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 1268 c. 195.

¹¹¹ AHS III, c. 195, 1270-1.

¹¹² AHS III, c. 195, 1272-3.

¹¹³ AHS III, c. 195, 1272.

¹¹⁴ AHS III, c. 196, 1276.

¹¹⁵ AHS II, c. 196, 1277.

blema de la justicia de las campañas que se llevaban a cabo en América.

En el comienzo mismo de la *Apología*, nuestro autor enfrenta directamente el núcleo de la argumentación de Sepúlveda, a saber: la acusación de barbarie que pesa sobre los indígenas americanos y que justificaría el hecho de su dominación por parte de los españoles. Señala Las Casas que cabe distinguir tres tipos de bárbaros. En primer lugar, en un sentido impropio, es bárbaro “todo hombre cruel, inhumano, feroz, inexorable y alejado de la humana razón”.¹¹⁶ Entre estos bárbaros, que corresponden a la descripción que Aristóteles hace en el capítulo 2 del libro I de la *Política*, se cuentan los españoles, que “por las obras crueles que llevaron a cabo contra aquellos pueblos [americanos] han superado a todos los demás bárbaros”¹¹⁷ e incluso caen en ella los antiguos griegos y romanos, debido a la ferocidad de sus costumbres, “por muy de acuerdo con instituciones políticas que vivan”.¹¹⁸ En suma, este tipo de barbarie tiene que ver con la falta de ciertas virtudes morales y no con un detrimento de la capacidad intelectual, condición que Aristóteles exige para que nos hallemos ante hombres que son esclavos por naturaleza.

Un segundo tipo de bárbaros está formado tanto por los que carecen de un idioma escrito como por aquellos cuyo idioma no entendemos. De este modo, es posible “que algunos sean llamados bárbaros y sean sabios, valerosos, prudentes y lleven una vida políticamente organizada”.¹¹⁹ Como este tipo de barbarie puede, en definitiva, predicarse de todo habitante de la tierra, resulta claro que no son estos bárbaros los que tiene en mente Aristóteles en el libro I de la *Política*.

¹¹⁶ Bartolomé de Las Casas, *Apología*, ed. Angel Losada, vol. 9, Obras completas / Bartolomé de las Casas 9 (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 83, c. 1.

¹¹⁷ *Apología*, c. 1, 85.

¹¹⁸ *Apología*, c. 1, 83.

¹¹⁹ *Apología*, c. 2, 87.

El tercer tipo de bárbaros es el que nos interesa, y se refiere a quienes son “ajenos a la razón”.¹²⁰ Ellos, además de tener las disposiciones viciosas del primer tipo de bárbaros, “no se gobiernan de acuerdo con las leyes o el derecho, no cultivan la amistad, no tienen estado ni ciudad organizada políticamente; es más, carecen de príncipes, leyes e instituciones”.¹²¹ Viven dispersos y se relacionan con sus mujeres del mismo modo en que lo hacen los animales.¹²² “Estos son bárbaros en sentido absoluto y estricto”¹²³ y son ajenos a la vida política. A ellos se refiere Aristóteles en el libro I cuando habla de hombres que son esclavos por naturaleza. De esta manera “no son libres por naturaleza [...] por no tener a nadie que los gobierne”.¹²⁴ Ahora bien, piensa Las Casas que hombres de estas características, tan semejantes a las bestias, son muy escasos en número, como también sucede con su contrario, los hombres de virtud inigualable. La razón de su excepcionalidad, semejante a la de los monstruos, tiene que ver con el carácter mismo de la naturaleza, que hace siempre lo mejor, como dice Aristóteles en diversos lugares que recoge nuestro autor. Las Casas alza la voz indignado ante la sola posibilidad de que los indígenas puedan ser incluidos en esta categoría, cuando “sobrepasan a los demás mortales en un muy superior proporción”.¹²⁵

Las Casas agrega a las razones aristotélicas un argumento teológico, que vale incluso para quienes piensen como Sepúlveda; esto es, que no se concilia con la providencia divina el hecho de que tantos miles de hombres estén privados de la luz natural de la razón.¹²⁶ Este tipo de hombres, de acuerdo con Aristóteles, deben ser gobernados por personas más inteligentes que ellos, e incluso

¹²⁰ *Apología*, c. 2, 89.

¹²¹ *Apología*, c. 2, 89.

¹²² *Apología*, c. 2, 89.

¹²³ *Apología*, c. 2, 89.

¹²⁴ *Apología*, c. 2, 91.

¹²⁵ *Apología*, c. 2, 93-5.

¹²⁶ *Cfr. Apología*, c. 3, 97.

pueden ser cazados como fieras, para atraerlos hacia la vida civilizada. Sin embargo, piensa Las Casas, como cristiano que es, que en este punto no se debe proceder de la manera indicada “sino que deben ser mansamente persuadidos y atraídos con amor a aceptar un mejor género de vida”.¹²⁷ De ahí que, aunque aristotélico en casi todos sus argumentos, pueda decir nuestro autor: “¡Adiós, Aristóteles! De Cristo, que es la eterna verdad, tenemos el mandato: ‘Amarás al prójimo como a ti mismo’”.¹²⁸ A los indios, entonces, hay que atraerlos por la palabra divina y el fuego de la caridad, siguiendo el ejemplo de Cristo y los apóstoles: “Distinto fue este género de caza del que enseñaba Aristóteles, el cual, aunque en verdad fue un gran filósofo, sin embargo no fue digno de ser capturado en dicha caza, de manera que pudiera llegar a Dios a través del conocimiento de la verdadera fe”.¹²⁹

Como se ve, existe una cierta coincidencia entre Sepúlveda y Las Casas a la hora de aceptar la idea de que hay hombres tan primitivos que pueden ser considerados esclavos por naturaleza. La diferencia reside en que, para Las Casas, esa no es la situación de los indios americanos. Además, en caso de darse esa situación, debe ser muy excepcional, pues correspondería a la idea aristotélica de monstruos, que son casos muy raros. Finalmente, el tratamiento que se les debe dar no es aquel que propone Aristóteles, sino el propio de un cristiano.

Por otra parte, aunque la argumentación de Las Casas se desarrolla sobre una matriz que está proporcionada por el libro I de la *Política*, no puede dejar sin respuesta los argumentos que toma Sepúlveda tanto de las Escrituras como de la tradición escolástica. No es este el lugar para recogerlos, pero sorprende la erudición de nuestro autor, que queda patente a lo largo de toda

¹²⁷ *Apología*, c. 3, 99. Además, “el obligar a los bárbaros a que viven de manera civilizada y humana no es lícito a cualquiera sino solamente a los príncipes y jefes de estado” (c. 3, 99), lo que introduce una nueva limitación a quienes defienden las tesis de Sepúlveda.

¹²⁸ *Apología*, c. 3, 101.

¹²⁹ *Apología*, c. 3, 101-3.

su obra. Él responde a su contradictor no solo con buenos argumentos racionales, sino también haciendo referencia a muchas autoridades y explicando cómo las que cita Sepúlveda no deben ser entendidas del modo en que él lo hace. En esta línea, cabe notar que en su argumentación a favor de los modos pacíficos de evangelización recurre a las enseñanzas de la *Física* y otras obras aristotélicas: “El modo natural de mover y dirigir las cosas naturales hacia sus propios bienes naturales, consiste en que se muevan, dirijan o lleven de acuerdo con el modo de ser y naturaleza que tiene cada una de ellas según enseña el Filósofo”.¹³⁰

De ahí resulta que la criatura racional tiene “una aptitud natural para que se lleve, dirija o atraiga de una manera blanda, dulce, delicada y suave, en virtud de su libre albedrío” y tal debe ser, entonces, el modo en que sea conducida a la verdadera religión.¹³¹ Esto es coherente con otras enseñanzas del Estagirita, que sostiene que la naturaleza procede en sus obras de manera gradual y repugna la violencia (aquí menciona el libro V de la *Metafísica*). Si esto vale para el conocimiento de cualquier ciencia también se aplica para el propio de la fe.¹³²

V. QUÉ PODEMOS CONCLUIR DE LA POLÉMICA ENTRE SEPÚLVEDA Y LAS CASAS

Las Casas estaba lejos de proponer una filosofía multiculturalista en el sentido de pensar que todas las culturas tienen el mismo valor. Para él no había dudas acerca de que el cristianismo era la

¹³⁰ Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, 15 § Segundo.

¹³¹ Las Casas, 15 § Segundo.

¹³² Sojuzgar a los indios por la guerra sería emplear para la difusión del cristianismo una forma de actuar que es propia de Mahoma: Bartolomé de las Casas, “Tratado tercero. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas”, en *Tratados de 1552*, ed. Ramón Hernández y Lorenzo Galmés, vol. 10, *Obras completas / Bartolomé de las Casas* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 210 Proposición XXIII.

religión verdadera y, por tanto, una cultura que estuviese informada por sus principios tenía que contar con una indudable superioridad respecto de todas las culturas paganas. Pero en ese rango más elevado estribaba, precisamente, su capacidad para persuadir —sin ayuda de la fuerza— a hombres que tuvieran una adecuada disposición, como es el caso de los indios americanos. El hecho de contar, gracias al cristianismo, con elementos de juicio superiores para pronunciarse sobre las culturas precolombinas entrega a Las Casas la capacidad para valorar y apreciar todo lo que de verdadero y bueno hay en ellas. Es más, la conversión personal que él mismo experimentó solo se explica porque su trasfondo cristiano le dio elementos para juzgar desde allí su propio comportamiento y los valores positivos de esos pueblos que, hasta ese momento, él había contribuido a sojuzgar mediante su participación en diversas expediciones militares.

Al mismo tiempo, el ser parte de esa cultura supone una particular exigencia para quienes la defienden y propagan. Su severísima crítica al comportamiento de muchos españoles en la conquista de América tiene que ver, precisamente, con ese profundo convencimiento sobre el valor de la cultura cristiana y las exigencias que esta impone. El fin de la permanencia de los españoles en América es, en primer, lugar, el bien de sus habitantes, y no el simple provecho propio: “La estada de los españoles en las Yndias es medio ordenado para el bien de los yndios como a fin; pues si este medio a de ser para destrucción de los yndios, dirán los yndios que nunca Dios oviera llevado a sus tierras tales profesores de la ley de Cristo”.¹³³

Con todo, en su polémica con Ginés de Sepúlveda, Las Casas no se limita a argumentar solo desde una perspectiva cristiana, sino que se adentra sólidamente en el terreno donde, en principio, su adversario se siente más cómodo, y muestra cómo, desde una perspectiva puramente racional, representada en este caso por

¹³³ “Representación al Consejo de Indias” (1549), en: Bartolomé de Las Casas, *Cartas y memoriales*, 13: 251 XXX.

las enseñanzas del libro I de la *Política*, no es lícito llevar a cabo una guerra en contra de los indios para preparar su posterior evangelización, ni mucho menos reducirlos a esclavitud. En efecto, se trata de individuos que cumplen con todas las exigencias propias de la vida política: viven bajo leyes, practican las diversas formas de justicia, conocen la amistad, han desarrollado las habilidades técnicas y habitan en la *pólis*, pues sus agrupaciones presentan todos los elementos que Aristóteles atribuye a una ciudad bien constituida. Si es así, no pueden ser tratados como bárbaros, sino como individuos racionales que son.

La polémica entre ambos pensadores, entonces, es un debate que se da entre aristotélicos: ambos reconocen la enorme autoridad del Estagirita y comparten sus tesis fundamentales, incluida la idea de que hay hombres que son esclavos por naturaleza.¹³⁴ La diferencia fundamental entre los dos contendores reside en cómo entienden la realidad americana sobre la que pretenden aplicar las enseñanzas de Aristóteles. Para Las Casas, los indios son libres por naturaleza, mientras que Sepúlveda hace una descripción muy negativa de sus costumbres, de manera de ajustarlos al tipo de bárbaros que, según el Estagirita, necesitan la guía de otras personas y pueblos. Su caracterización de esos pueblos, entonces, dista de ser neutral.

Mucho puede decirse y se ha dicho sobre las exageraciones y la parcialidad con que Bartolomé de Las Casas defiende su causa; pero esas características también afectan a la exposición de Sepúlveda. En parte se les hacen esos reproches a los polemistas de la Junta de Valladolid porque no se repara suficientemente que el género que cultivan, especialmente en el caso de Las Casas, es el apologético, que normalmente implica destacar al máximo ciertas verdades y omitir otras. Sin embargo, no cabe desconocer el hecho de que esta labor polémica se desarrolla sobre una estructura intelectual que está dada por el libro I de la *Política*. En este sentido, en su discusión con Sepúlveda, Las Casas

¹³⁴ Cfr. Bartolomé de Las Casas, “Apología”, en *Obras Completas 9*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 91.

emplea a Aristóteles para defender a los indios americanos de los peligros que derivan de una determinada interpretación del propio Estagirita.

VI. OTROS TRATAMIENTOS DE LA CUESTIÓN

La discusión sobre el estatuto antropológico y jurídico de los naturales no se limitó, ciertamente, a lo que dijeron Vitoria, Sepúlveda y Las Casas. También otros autores, como José de Acosta, hablaron del tema y, por supuesto, la Corona se ocupó de él en una profusa legislación, que se prolongó por todo el periodo indiano.

1. *José de Acosta*

La estrategia de reinterpretar las tesis aristotélicas sobre los bárbaros como esclavos por naturaleza para, por esa vía, impedir que sean utilizadas contra los indios, no fue solo patrimonio de Vitoria y Las Casas. Ella se observa, por ejemplo, en la obra del jesuita José de Acosta (1540-1600), autor de una obra particularmente influyente: *De procuranda indorum salute*. En ella, como antes de él Las Casas, distingue entre distintos tipos de bárbaros, lo que influye en el modo en que deben ser evangelizados. Como se verá, sigue al fraile dominico en la idea de dividir de esa manera a los pueblos, pero lo hace de forma un tanto diferente, porque para él lo verdaderamente relevante es el grado en que los distintos pueblos se ajustan a la recta razón.

De una parte, dice Acosta, están aquellos que “no se apartan gran cosa de la recta razón”¹³⁵ y mantienen una vida política, bajo un régimen y una legislación estables, con magistrados, policías y edificaciones civiles y religiosas. Tal es el caso de los

¹³⁵ José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, ed. Luciano Pereña, vol. I, Corpus Hispanorum de pace 23 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984), 63 Proemio.

chinos, los japoneses y los habitantes de las Indias orientales. Su buena disposición permitía llevar a cabo entre ellos una predicación como la que realizaron los apóstoles en los primeros tiempos del cristianismo entre griegos y romanos. A continuación estaban otros bárbaros, que se encontraban en una situación un poco más alejada de la recta razón, porque, por ejemplo, carecían de escritura. Sin embargo, vivían bajo un régimen determinado, con leyes y magistrados. Tal era el caso de los mexicanos, de los habitantes del Perú y los araucanos. Atendido el hecho de que la vida de los misioneros podía correr peligro entre ellos, no cabía emplear un estilo de predicación estrictamente apostólico, sino que se requería, por ejemplo, la protección de una fuerza militar, aunque en todo caso “se les ha de permitir el libre uso de sus bienes y fortunas y de las leyes que no son contrarias a la naturaleza y al Evangelio”.¹³⁶ Por último, estaba un tercer tipo de bárbaros, los hombres que se hallaban en estado salvaje, eran nómades, inciviles e incluso en algunos casos andaban desnudos y practicaban el canibalismo. Solo a estos, sostiene Acosta, se aplica la idea aristotélica de “bárbaro”.

Ahora bien, esas carencias no se debían a su naturaleza, sino a la falta de una educación adecuada, de modo que lo que correspondía era civilizarlos, para que, una vez elevada su condición humana, pudieran recibir la predicación cristiana. En suma, en la misma línea de Vitoria, las deficiencias que se advierten en las disposiciones de los indios no civilizados en ningún caso deben ser un pretexto para someterlos a esclavitud, sino para cuidar de educarlos como si fueran niños. Resulta muy importante que Acosta señale expresamente que la rudeza y crueldad de los indios no se debe a su nacimiento, origen o al clima, sino a la errónea educación que han recibido, porque “hace más en la capacidad natural del hombre la educación que el nacimiento” y se remite expresamente a Aristóteles para fundar estas ideas,¹³⁷ lo que ciertamente relativiza la importancia que ha de dársele a la doctrina

¹³⁶ José de Acosta, I: 67 Proemio.

¹³⁷ Acosta, *De procuranda Indorum salute* Libro I, c. VIII, 1.

de que hay hombres que son esclavos por naturaleza: “Y a la verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez”.¹³⁸ Como consecuencia de lo anterior, se hace necesario ejercer coerción sobre ellos para que se trasladen de la selva a la convivencia humana de la ciudad y entren en cierto modo a regañadientes en el reino de los cielos.¹³⁹ La vida en la ciudad, entonces, no es solo una condición para alcanzar la excelencia humana, como sucedía en Aristóteles, sino que se vincula directamente con la bienaventuranza eterna.

No contento con lo anterior, Acosta busca una explicación histórica para las teorías de Aristóteles acerca de la esclavitud natural y lo hace distinguiendo entre su labor como filósofo y la que llevó a cabo como político, al actuar de tutor y consejero de Alejandro Magno:

Lo que se añade, sacado del mismo Filósofo, sobre la guerra justa contra los bárbaros que se niegan a aceptar la esclavitud, es mucho más difícil de entender, y despierta no pequeñas sospechas de que esa afirmación no resulta tanto de razones filosóficas cuanto de cierta opinión popular [...]. Y si Alejandro Magno, atraído por la ambición de poder, como dicen algunos, quiso llevar las banderas macedónicas por todo el universo, no hemos de preocuparnos demasiado de lo que Aristóteles escribió por adulación más que como filósofo.¹⁴⁰

2. *La Corona*

La legislación de la Corona también se enfrenta con el problema de la esclavitud de los indios de una manera que recuerda ciertas doctrinas aristotélicas. En efecto, si bien en términos ge-

¹³⁸ Acosta Libro I, c. VIII, 1.

¹³⁹ Acosta, I:69 Proemio.

¹⁴⁰ Acosta, *De procuranda Indorum salute* Libro II, c. V, 1.

nerales prohíbe esa práctica,¹⁴¹ con lo que parece tomar distancia de Aristóteles, hay dos aspectos en su tratamiento del problema que claramente coinciden con las enseñanzas del Estagirita. De una parte, acepta la esclavitud de los africanos, lo que solo podría hacerse sobre la base de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, ya que no cumplían con los requisitos para ser sometidos a la esclavitud legal. En efecto, como esos individuos no habían hecho nada reprochable que mereciera un castigo tan grave como la pérdida de la libertad, la razón para esclavizarlos tendría que ser el hecho de que fueran considerados esclavos por naturaleza.¹⁴² En segundo lugar, también se resuelven al modo aristotélico ciertos casos excepcionales, donde la legislación de la Corona sí admite que los indios puedan ser sometidos a esclavitud. Pero esto no ocurre por una razón que derive de la naturaleza de los nativos, sino como castigo por ciertos actos de rebeldía u otros graves delitos. Así sucede, por ejemplo, con el tratamiento que se aplica a los caribes, debido a sus prácticas antropofágicas y a sus ataques a los españoles,¹⁴³ o con el modo de proceder en Chile ante los araucanos que no respetaban la frontera señalada en la guerra defensiva.¹⁴⁴ Es decir, aquí se trata de la esclavitud legal, que es el segundo tipo de esclavitud de que se habla en la *Política*.

Vemos, en suma, que en todas estas discusiones se advierte una amplia presencia de la filosofía aristotélica. Es más, en muchos casos puede decirse que aquí se enfrentaron diversas interpretaciones de Aristóteles, pero no fue una mera discusión intelectual, porque marcó el contenido y el modo en que se desarrolló uno de los debates más importantes de la historia de Occidente.

¹⁴¹ Cfr. Antonio de León Pinelo, *Recopilación de las Indias*, ed. Ismael Sánchez Bella (México: Escuela Libre de Derecho, 1992) Libro Séptimo, Tít. XII 1 (Carlos V, 1544).

¹⁴² Otra posibilidad es que se estimara que los africanos habían sido capturados en guerra justa entre diversos pueblos de ese continente, lo que también se enmarcaría dentro de los criterios aristotélicos.

¹⁴³ León Pinelo, *Recopilación de las Indias* Libro Séptimo, Tít. XII 70 (Felipe II, 1569).

¹⁴⁴ León Pinelo, Libro Séptimo, Tít. XII 73 (Felipe IV).

Apunta al estatuto mismo de los hombres, al trato que deben recibir, a la comunicación entre sistemas culturales diferentes, y al hecho de que los límites del poder no están dados simplemente por el elemento fáctico del grado de su fuerza, sino por la existencia de otro tipo de criterios cuyo valor, en palabras de Aristóteles, es independiente de que “a los hombres les parezca o no”.¹⁴⁵

¹⁴⁵ *Cfr.* EN V 7, 1134b20.

CAPÍTULO SEGUNDO

MÁS ALLÁ DE LA ESCLAVITUD: LA PRESENCIA DE ARISTÓTELES EN EL MUNDO INDIANO

A Marcelo Boeri

Al comienzo de su obra dedicada a la influencia de ciertas ideas aristotélicas en el Nuevo Mundo, el historiador norteamericano Lewis Hanke (1905-1993) se planteaba lo siguiente:

A primera vista, la vinculación de Aristóteles y los indios americanos aparece como absurda y sin sentido. Uno podría preguntar por qué los españoles del siglo XVI concibieron la idea de aplicar las doctrinas de un griego que vivió cuatro siglos antes de Cristo a los problemas de su conquista de América. ¿Qué dijo Aristóteles que pudo tener alguna relevancia para los indios?¹⁴⁶

El trabajo de Hanke se concentra en uno de los puntos en que Aristóteles ejerció influencia en el Nuevo Mundo, a saber, su teoría de la esclavitud natural. Sin embargo, como se hará ver en este capítulo, este tema no fue el único en que se concentró la presencia intelectual del Estagirita en el ultramar.

En las páginas que siguen, se mostrará esa recepción en tres ejemplos: la importancia de las virtudes políticas (I), la conciencia del valor de lo singular (II) y el empleo del modo típico de razonar (III), para intentar después describir un determinado trasfondo doctrinal que está presente tanto en diversos aspectos del llamado derecho indiano como en el modo de llevar a cabo el gobierno de las nuevas tierras, que también presenta un talante aristotélico (IV).

¹⁴⁶ Hanke Lewis, *Aristotle and the American Indians*, 1.

I. LA IMPORTANCIA DE LAS VIRTUDES POLÍTICAS

La influencia de Aristóteles no solo se advierte en el polémico tema de la esclavitud, sino también en el tipo de argumentación empleada en la controversia de Valladolid y en muchas otras materias que ocupan a los autores entre los siglos XVI y XVIII. Vamos a algunos de ellos.

1. *El valor de la ciudad*

Una materia que destaca tanto en Las Casas como en otros teólogos, cronistas y textos legislativos de la época es la importancia que adquiere el tema de la ciudad.¹⁴⁷ En efecto, como se vio en el capítulo primero, una de las cosas que llama la atención en la argumentación de Las Casas en su debate con Sepúlveda, es su empeño por enaltecer las ciudades de los indios y destacar sus virtudes ciudadanas.¹⁴⁸ Esto significa que los nativos no corresponden al modelo de los siervos por naturaleza, sino al de los hombres libres, y por eso deben ser tratados de una manera coherente con esa elevada condición.¹⁴⁹ Dicho con otras palabras, la ciudad no era una realidad importada por los españoles, como había sucedido con los caballos, el trigo, nuestra escritura o los carros con ruedas, sino un producto de su propia cultura.

La argumentación lascasiana se apoya, ciertamente, en una realidad: en América existían ciudades muy importantes, como el Cusco, la magnífica capital del imperio inca, o Tenochtitlán,

¹⁴⁷ Una exposición detallada de esta materia en el pensamiento del freile dominico: García-Huidobro y Pérez Lasserre, “Bartolomé de Las Casas y la idealización de las ciudades de los indios”, *cit.*

¹⁴⁸ Este hecho llama la atención del historiador Bernat Hernández en sus conferencias “Bartolomé de Las Casas”, dictadas en la Fundación March (Madrid, 13 y 15.4.2010), disponible en: <https://www.march.es/ciclos/2758/> (acceso 14.2.20).

¹⁴⁹ Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. Vidal Abril Castelló, Obras completas / Bartolomé de las Casas 6-8 (Madrid: Alianza, 1992) c. 45.

que causó el asombro de los conquistadores.¹⁵⁰ Ciertamente su diseño no obedecía a los cánones renacentistas europeos, pero eso no las ponía en una situación de inferioridad. Las palabras de Bernal Díaz del Castillo donde recuerda su llegada a Tenochtitlán trasuntan esta admiración:

Y de que vimos cosas tan admirables no sabíamos qué decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte en tierra había grandes ciudades, y en la laguna otras muchas, y veíamoslo todo lleno de canoas, y en la calzada muchos puentes de trecho a trecho, y por delante estaba la gran ciudad de México.¹⁵¹

Sin embargo, esos magníficos centros urbanos eran la excepción. La mayoría de los indios vivía en poblados pequeños y, en el caso del Perú, se hallaban muy dispersos en la sierra, donde las condiciones para el cultivo eran mejores que en la sequedad de la costa, gracias a un ingenioso sistema de terrazas. De ahí que los españoles hayan decidido, en muchos casos, forzarlos a trasladarse a núcleos poblacionales mayores. Es lo que llamaban “reducirlos a policía”,¹⁵² es decir, hacerlos participar de una vida cívica. Desde el punto de vista de los conquistadores, esta práctica tenía varias ventajas, como favorecer su control, civilizarlos, facilitar su evangelización y cobrarles los tributos que debían pagar.¹⁵³ La te-

¹⁵⁰ José Luis de Rojas, *Tenochtitlan Capital of the Aztec Empire*, Ancient Cities of the New World (Gainesville: University Press of Florida, 2012); Barbara E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, (University of Texas Press, 2018).

¹⁵¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2012) c. XXXVI.

¹⁵² Sobre las reducciones resulta fundamental: ed. Akira Saitō y Claudia Rosas Lauro, *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Colección Estudios andinos 21 (Lima: Universidad Católica del Perú-National Museum of Ethnology (Osaka), 2017).

¹⁵³ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú: 1567*, ed. Guillermo Lohmann Villena, *Travaux de l'Institut Français d'Études Andines* 11 (Lima: Institut Français d'Études Andines, 1967), 13 Parte I, c. II; Diego de Rosales, *Historia general*

sis de que la ciudad es una instancia necesaria para alcanzar la excelencia humana es una idea típicamente aristotélica¹⁵⁴ que para personas que se habían formado en la Universidad de Salamanca resultaba incuestionada.¹⁵⁵ Es más, dada la natural politicidad de los hombres, la acción de los castellanos venía a actualizar unas potencias que, de otro modo, quedarían sin desarrollarse adecuadamente.¹⁵⁶ En ciertos casos, la iniciativa de concentrar a los indios en reducciones tenía por fin protegerlos de los abusos de los españoles, como sucedió con la experiencia de los jerónimos en la isla La Española, a partir de 1517,¹⁵⁷ y con otros intentos semejantes llevados a cabo por Las Casas y Vasco de Quiroga.¹⁵⁸ En otras ocasiones, esa concentración respondió a la iniciativa de las propias autoridades de la Corona. Así, Carlos V afirmaba en 1552 que:

[...] para que los indios súbditos nuestros sean instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica y ley evangélica, y vivan en concierto y policía, olvidando los errores de sus antiguos ritos y ceremonias, [...] [se determinó que] para que los dichos indios pudiesen ser verdaderamente cristianos y políticos, como hombres racionales que son, era necesario estar congregados y reducidos

de el reyno de Chile, Flandes indiano (Santiago de Chile: Impr. del Mercurio, 1878), 68 Libro IV, cap. XV.

¹⁵⁴ Cfr. *Pol.* I, 5, 1254a36-37; *Pol.* I 2, 1253a29-31, etcétera.

¹⁵⁵ Gabriel Guarda, “Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano”, en *La Ciudad Colonial del Nuevo Mundo: formas y sentidos I*, 2a. ed. (Santo Domingo: Cielonaranja, 2014), 9-69.

¹⁵⁶ Sergio Raúl Castaño, “La politicidad natural aristotélica en Solórzano Pereira. La tesis clásica aplicada al caso indiano: Politicidad natura y ‘reducción a la vida política’”, *e-Legal History Review*, núm. 29 (2019).

¹⁵⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana: que trata de la introducción del Evangelio y Fe cristiana en la isla Española y sus comarcas, que primeramente fueron descubiertas*, Libros a la carta Colección Diferencias (Barcelona: Linkgua Ed, 2007), 44 Libro I, c. VIII; Esteban Mira Caballos, “La primera utopía americana: las reducciones de indios de los jerónimos en La Española (1517-1519)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 39, núm. 1 (2002): 9-36.

¹⁵⁸ Vasco de Quiroga, *La utopía en América*, ed. Paz Serrano Gassent, *Crónicas de América* 52 (Las Rozas (Madrid): Dastin, 2002).

a pueblos, y que no viviesen derramados por las sierras y montes, por lo cual se privan de todo beneficio espiritual y temporal, sin poder tener socorro nuestro ni de nuestros ministros.¹⁵⁹

Se ve, entonces, que en la relación entre españoles e indios aparece en un lugar importante la idea de ciudad. A través de ella se vuelve más inteligible para los europeos un mundo que les resultaba difícil de entender, a la vez que les permite poner en él un orden que se corresponda con sus categorías culturales. Las Casas, por su parte, utiliza la categoría de la vida urbana en clave claramente aristotélica con el propósito de atenuar o minimizar los efectos de la conquista y restringirlos a la evangelización de los naturales, es decir, a aquello que él estima que constituye su objetivo principal y la razón de ser de las bulas papales (que, en la opinión mayoritaria de entonces, justifican la presencia española en el Nuevo Mundo).

El tema de la ciudad también aparece en la *Monarquía indiana*, del franciscano Juan de Torquemada (1557-1624), donde recoge expresamente la enseñanza de la *Política* que señala la existencia de tres comunidades: la familia, la aldea (lo llama el barrio) y “la ciudad y república”, a la que califica de “comunidad perfecta” si es que vive según la ley de la razón.¹⁶⁰ Tal como el barrio se forma por la multiplicación de los hijos y las familias, el incremento creciente de estas y de los barrios da origen a la ciudad. La con-

¹⁵⁹ En: León Pinelo, *Recopilación de las Indias* Libro Séptimo, tit. Décimo [1], fol. 112. También: *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681*, Estudios historico-juridicos (México: Porrúa, 1987), 190-91 Libro VI, tit. I, Ley XIX. Se ha ajustado la ortografía a los usos actuales. Las mismas ideas se contienen en las fuentes eclesiásticas, que señalan que la dispersión les impide vivir “como hombres racionales y políticos”, por eso es necesario que sean “reducidos en pueblos y lugares cómodos y convenientes, y que no vivan desparramados y dispersos por las tierras y montes y no sean privados de todo beneficio espiritual y temporal, sin poder tener socorro de ningún bien” Alonso de Montúfar, *Primer concilio provincial, México 1555*, (Roma: Athenaeum Pontificium Regina Apostolorum; Biblioteca Casanatense; Edizioni Art, 2007) fo. XXXV, c. 73.

¹⁶⁰ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, ed. Miguel León Portilla, vol. IV (México: UNAM, 1983), 15 Libro XI, c. III.

dición de subsistencia de las comunidades y particularmente de las ciudades y repúblicas es la sujeción a las leyes, pues sin ellas no podrán permanecer. De estas enseñanzas aristotélicas extrae argumentos para defender a los indios, pues señala que tenían pueblos y repúblicas formados. Así, la sola ciudad de México contaba con ciento veinte mil casas, y la de Tetzcuco ciento cuarenta mil, las cuales tenían las leyes adecuadas para la “sosegada y pacífica conservación”, y los gobernantes necesarios, sean reyes o senados. También se cumplían en ellas las tres formas de justicia: distributiva, conmutativa y legal.¹⁶¹

Torquemada se hace cargo de algunos argumentos contra los indios, que pretendían disminuir los méritos de su cultura por el hecho de que carecieran de escritura. Para eso dice que, aunque sea bueno que las leyes se pongan por escrito, no resulta realmente importante. Así, ni Licurgo puso por escrito las suyas, ni tampoco sucedió algo semejante en los tiempos bíblicos anteriores a Moisés. Es más, la propia ley natural no está escrita, sino que grabada en los corazones. En suma, basta con “tenerlas por costumbre y memoria”, además de que, aunque los indios no tuvieran una escritura como la nuestra, sí empleaban caracteres pintados que corresponden a una escritura: “toda aquella pintura y carácter es letra que sirve el oficio de letra y por la cual se entienden las cosas por ellas significadas”.¹⁶²

Un tema particularmente interesante, que no se tratará aquí, es el del modelo que inspira a los españoles en el diseño de sus ciudades. Gabriel Guarda ha aportado diversos argumentos para mostrar que ellos no siguen los cánones renacentistas, sino ciertos precedentes medievales, ya presentes en la propia península. Sostiene que sus concepciones de cómo debe ser la ciudad están poderosamente influidas por una obra del más famoso de los aristotélicos medievales: el *De regimini principum* de Tomás de Aquino.¹⁶³ Después de hacer una comparación entre ciertos pasajes del

¹⁶¹ Torquemada, IV:16 Libro XI, c. IV.

¹⁶² Torquemada, IV:18 Libro XI, c. IV.

¹⁶³ Guarda, “Santo Tomás de Aquino y las fuentes”, 43-58.

libro segundo de esa obra (en aquellos capítulos que son de incuestionada autoría tomista)¹⁶⁴ y las disposiciones de la Corona en materia de urbanismo concluye que:

Para nadie que conozca las ordenanzas de 1573 puede permanecer oculto el estrecho parentesco entre los temas y su exposición con la de los correspondientes puntos de estos capítulos del Aquinate. La afinidad es tal que la una parece una versión de la otra solo en recensión menos desarrollada.¹⁶⁵

De más está decir que en estos capítulos del *De regno* se hacen diversas referencias tanto a la *Ética* como a la *Política*, lo que constituye otro indicio de la influencia del Estagirita en el mundo indiano, esta vez por medio de esa obra medieval.

Hay otros ejemplos de autores que argumentan en la misma línea de Las Casas y Torquemada y, en su defensa de los indios, recurren a razones de claro sabor aristotélico, en muchos casos con referencias explícitas al Estagirita, para mostrar que ellos cumplen con todas las características propias de la vida política. Tal es el caso de Francisco Javier Clavijero (1731-1787) en Nueva España. Él refuta los argumentos de los ilustrados europeos, que pretenden que la falta de moneda metálica es un signo de que los indios carecen de la capacidad de abstracción propia de los hombres civilizados. Este autor les hace ver que la moneda no consiste en la materialidad del metal, sino en su carácter representativo.¹⁶⁶ Lo mismo sucede con la escritura, donde muestra que las pictografías mayas daban a entender ideas que no estaban presentes en la materialidad del soporte donde se hallaban, lo que es un claro signo de inteligencia.¹⁶⁷ Como se ve,

¹⁶⁴ Cfr. *De Regno* II, 5-8, en: Tomás de Aquino, “Del reino”, en *Del ente y de la esencia. Del reino*, trad. de Antonio D. Tursi (Buenos Aires: Losada, 2003), 59-130.

¹⁶⁵ Guarda, “Santo Tomás de Aquino y las fuentes”, 45.

¹⁶⁶ Cfr. *Política*, I 9, 1257a31-41.

¹⁶⁷ Cfr. Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España*, 309-401; Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, 4 vols. (México: Porrúa, 2006).

la presencia del ideal aristotélico de las virtudes del hombre político no es extraña a las diversas polémicas que tuvieron lugar en torno a las Indias y al carácter de sus habitantes.

2. *Influencia en la práctica pastoral*

La presencia de Aristóteles, mediada por Tomás, se observa incluso en la práctica pastoral de los misioneros. En efecto, en su *Confesionario mayor* (1569), escrito en náhuatl y castellano, el franciscano Alonso de Molina ayuda a los sacerdotes a facilitar a los indios la práctica de la confesión con preguntas referidas no solo a los diez mandamientos y ciertos misterios de la fe cristiana, sino también a la práctica de las cuatro virtudes cardinales aristotélicas, comenzando ciertamente por la prudencia:

¿Has tomado buen consejo, y pensado bien lo que convenía, para hazer las obras que heziste, y para las que has de hazer, concernientes a tu ánima, y a tu cuerpo, o por ventura las hazes sin consideración y apresuradamente? ¿Aseguraste y viste primero presente a otros tomando su parecer para hazer lo que heziste, o por ventura menospreciaste a los viejos y sabios, los cuales te pudieran ayudar, y mostrar cómo avías de hazer tus cosas prudentemente para que no errases tus negocios?¹⁶⁸

En estas palabras no solo destaca la importancia del consejo ajeno para actuar con prudencia, sino también el valor que se concede a la experiencia (el parecer de los “viejos y sabios”), una materia puesta expresamente de relieve en el libro I de la *Ética*, pero que también resulta muy coherente con la importancia de los ancianos en las culturas precolombinas.

¹⁶⁸ Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* (1569), 5a. ed., Facsímiles de lingüística y filología nahuas 3 (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas; Instituto de Investigaciones Históricas, 1984) f. 114.

La concepción aristotélica de las virtudes sirve de marco doctrinal para tratar las cualidades que se piden a los propios misioneros. Se ve, por ejemplo, en el siguiente texto de Acosta, donde describe la figura del evangelizador de los indios en un marco doctrinal que está tomado de la *Ética a Nicómaco*:

Recordar las dificultades que salen al paso en la siembra de la palabra de Dios indudablemente ayuda no poco cuando se hace con prudencia, para templar cierto ardor juvenil de algunos y refrenar su audacia, de la que ya dijo muy bien Aristóteles que si bien afronta con prontitud los peligros que no conoce, con mayor rapidez huye de ellos cuando los experimentan. Las guerras del Señor de los ejércitos exigen soldados valientes, no audaces y temerarios [...]. Es propio, en cambio, de hombre prudente valiente y prudente reflexionar antes sobre los peligros, sobre las dificultades de toda clase y posibles eventualidades, no para perder la esperanza de victoria, asustado por la magnitud de la empresa, sino para enfrentar la situación con una mayor preparación y conocimiento de causa y sobrellevar con menos disgusto la incertidumbre de la suerte si acaeciere un revés.¹⁶⁹

La tarea de evangelizar a los indios no solo exigía transmitir ciertos conocimientos elementales de la fe, sino también moverlos a la práctica de las virtudes cristianas. En uno y otro caso resultaba imprescindible que los misioneros tuvieran las habilidades necesarias para expresar un mensaje que no siempre resultaba fácil de entender. Aunque se redactaron innumerables textos destinados a apoyar esa tarea, resulta muy interesante constatar cómo también aquí la obra aristotélica ejerció un influjo importante, como se ve en *Rhetorica Christiana*, un extenso tratado escrito por el franciscano Diego Valadés (1533-1582) en latín y destinado a ayudar a los frailes en su predicación en el Nuevo Mundo. Se trata del primer autor nacido en México que publicó un libro en Europa, pues se editó en Perusa (Italia),

¹⁶⁹ José de Acosta, *De procuranda Indorum salute* Libro I, c. III, 1.

en 1579. En este teólogo mestizo, hijo de un conquistador español y una india tlaxcalteca, se combinan la experiencia y la erudición, pues al momento de componer el libro había pasado treinta años viviendo con los indios, a quienes predicaba y administraba los sacramentos en tres idiomas: “mexicano [náhuatl], tarasco y otomí”.¹⁷⁰ La influencia de la *Retórica* aristotélica en su obra es notoria, pero también se observan ideas tomadas del *De Anima*. En efecto, para fundamentar el uso de las imágenes en la predicación, Valadés recurre a la teoría del conocimiento aristotélica de que los conceptos provienen de las imágenes de la fantasía.¹⁷¹

[Así] decimos que son necesarios los lugares y que son necesarias las imágenes, a fin de que aquéllos hagan el oficio de papel, y éstas de escritura para que quien desee recordar algo coloque bien sus imágenes en sus lugares, con la debida disposición, orden y comparación. [...] Por lo cual los religiosos, teniendo que predicar a los indios, usan en sus sermones figuras admirables y hasta desconocidas, para inculcarles con mayor perfección y objetividad la divina doctrina. Con este fin tienen lienzos en los que han pintado los puntos principales de la religión cristiana.¹⁷²

El mismo Valadés se preocupó de ilustrar su obra con abundantes imágenes, ya que a sus conocimientos de lenguas, filosofía y teología, añadía sus dotes de dibujante, que había desarrollado desde niño en las escuelas de los franciscanos instituidas por Pedro de Gante.

Resulta muy interesante que un franciscano como Valadés le preste tanta atención a Aristóteles, atendido el hecho de que

¹⁷⁰ Diego Valadés, *Retórica cristiana*, trad. de Tarsicio Herrera Zapién, Biblioteca americana (México: UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1989), 184 Cuarta Parte c. XI [640].

¹⁷¹ *De Anima*, III, 3, 427b15: no es posible enjuiciar sin imaginación.

¹⁷² Valadés, *Retórica cristiana*, 94-95 Segunda Parte c. XXVII [386].

el Filósofo no desempeñaba en los planes de estudio de su orden un papel tan relevante como el que le otorgaban, por ejemplo, los dominicos. De hecho, llega a decir:

En efecto, ¿cómo persuadirá en las letras sagradas el que nunca las ha leído? ¿O cómo en las naturales el que no ha visto las de Aristóteles? ¿De qué modo perorará sobre la ética o sobre el derecho civil el que de estas ciencias, no voy a decir que está carente, sino que no conoce ni los principios?¹⁷³

Como puede verse, para él la filosofía del Estagirita desempeña en el plano natural un papel semejante al de las Escrituras en el campo sobrenatural. En un contexto cristiano, este modo de considerar las cosas trasunta un aprecio superlativo por el pensamiento de Aristóteles. De este modo, entonces, su influencia abarca todas las cuestiones que son la base natural para edificar sobre ella una vida cristiana, desde la necesidad de la ciudad como instancia donde se realiza el carácter político del hombre hasta las virtudes que son necesarias para transmitir y recibir el mensaje cristiano.

La necesidad de adecuarse a las peculiaridades del oyente es fundamental en la retórica, pero también puede considerarse como parte de un criterio más general, que lleva a ajustarse a la singularidad de cada situación, como se verá en lo que sigue.

II. LA SINGULARIDAD INDIANA

Cuando los españoles llegan a América se encuentran con tierras, costumbres y circunstancias muy diferentes que las que conocían, lo que trae consigo problemas para cuya solución no basta con los criterios de los que disponían.

¹⁷³ Valadés, 4 Primera parte, c. II [150].

1. *Una realidad cambiante*

Tanto los autores de la época como la propia corona son conscientes de que el Nuevo Mundo representa una realidad muy variada y, en todo caso, muy diversa de la europea. Se ve, por ejemplo, en el proemio de la obra que Acosta dedica a la evangelización de los indios, donde señala que:

[L]a situación indiana apenas goza de consistencia y estabilidad y cada día ofrece traza nueva y distinta: lo que ahora se hace preciso reprobear, antes parecía, por el contrario, muy conveniente; y al cambiar las circunstancias, normas antes de utilidad resultan incluso perniciosas.

Resulta, pues, poco menos que imposible fijar en esta materia normas fijas y duraderas¹⁷⁴.

De ahí que, para solucionar unos problemas que muchas veces son inéditos, y que además presentan variadas modalidades en unas u otras partes del Continente, se requiera una especial flexibilidad. Resulta imposible, por ejemplo, que las normas contenidas en las reales cédulas puedan aplicarse sin más y de manera uniforme a unas realidades que son particularmente cambiantes. Por esto existe en los hombres que viven en el Nuevo Mundo una clara conciencia de que los criterios europeos tradicionales no resultan suficientes para hacerse cargo de la nueva realidad. Así, Jerónimo de Mendieta puede decir en 1562 que

[...] pluguiera a Dios que ni Código ni Digesto, ni hombre que había de regir a indios por ellos pasara a estas partes: porque ni Justiniano hizo leyes, ni Barthulo ni Baldo las expusieron para este nuevo mundo y su gente, porque toda ella es de los que *non sunt sui, sed alieni iuris*, y así no les pueden cuadrar ni convenir las disposicio-

¹⁷⁴ Acosta, *De procuranda Indorum salute*, I:55 Proemio.

nes del Derecho, el cual habla con los hombres que son capaces de él, y lo saben entender y pedir.¹⁷⁵

Este texto resulta interesante no solo porque adscribe a los indios en la categoría de *alieni iuris*,¹⁷⁶ es decir, de quienes se encuentran bajo la potestad de otro, que es lo primero que llama la atención de los lectores contemporáneos, sino también porque muestra que, ante tamaña diversidad, los criterios que se recogen en los más venerados textos jurídicos europeos resultan insuficientes.

La misma conciencia de la variación de los criterios aplicables a la realidad indiana debida al cambio de las circunstancias de hecho, se advierte en el prólogo de la *Historia Real Sagrada* de Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), cuando señala que “nunca las máximas y direcciones que se deducen de un suceso, pueden ser regla precisa para los que no le fueren en todo semejantes. Porque cualquier circunstancia de hecho, altera la más asentada y constante resolución del derecho”.¹⁷⁷ La *Recopilación de leyes de Indias* de 1680 (publicada en 1681) dice expresamente a los presidentes de las Audiencias, respecto de las leyes: “Declaramos y mandamos que se hayan de entender y entiendan conforme a la calidad de las materias que dispusieren”.¹⁷⁸ También en los autores indianos se ve claramente la conciencia de que la realidad del Nuevo Mundo es esencialmente mutable, por eso:

¹⁷⁵ Jerónimo de Mendieta, “Carta del Padre Fray Jerónimo de Mendieta al Padre Comisario General Fray Francisco de Bustamante”, en *Cartas de Religiosos de Nueva España 1539-1594*, Nueva colección de documentos para la historia de México; 1 (México: Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886), 19-20.

¹⁷⁶ Podría pensarse que Mendieta incurre en una contradicción, pues, para mostrar la inaplicabilidad de las categorías del derecho romano, se vale de un concepto (*alieni iuris*) típico de él. Sin embargo, no hay tal: simplemente está empleando un modo de hablar que resulta comprensible por sus lectores, formados en ese mundo cultural. El suyo es un recurso retórico, para acomodarse a la mentalidad de su interlocutor.

¹⁷⁷ Juan Palafox y Mendoza, *Historia Real Sagrada, Luz de Principes y Subditos*, 3 [corregida] (Valencia: Geronimo Villagrana, 1660) Prólogo, II.

¹⁷⁸ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681* Libro II, título I, ley IX.

Todo, o lo más es nuevo en ellas, o digno de innovarse cada día, sin que ningún Derecho fuera del natural, pueda tener firmeza y consistencia, ni las leyes de Roma o España se adapten a lo que pide la variedad de sus naturales, demás de otras mudanzas y variedades que cada día ocasionan los inopinado sucesos repentinos accidentes que sobrevienen.¹⁷⁹

De este modo, la fisonomía propia del Nuevo Mundo hace particularmente necesario el contacto directo con la realidad. Ya en el siglo XVI, Juan de Matienzo (1520-1579), uno de los más grandes juristas de las Indias, en carta al Rey, le hace las siguientes consideraciones, instándolo a nombrar magistrados adecuados para el difícil gobierno de Potosí:

[...] más ha de gobernar en estos asientos la presencia y buen entendimiento del que en ellos estuviere, que las ordenanzas hechas en ausencia, porque por experiencia se ha visto que lo que hoy conviene mañana daña y no es necesario, y el guardar inviolablemente lo que está ordenado ha sido causa de la total destrucción de ellos [...]. De esto certifico a Vuestra Majestad que conviene poner en Potosí persona grave y de autoridad a quien teman los indios y le respeten, y que no se ate a guardar siempre lo ordenado, antes en el gobierno se guíe por lo que el tiempo le mostrare que se debe guardar, si así no se hace es lavar, como dicen, el ladrillo.¹⁸⁰

De acuerdo con el parecer de Matienzo, la observancia literal de leyes hechas a la distancia no solo se revela como inadecuada, sino que llega a ser gravemente perjudicial. Por eso, más que el acatamiento de ciertas órdenes de valor perpetuo, lo

¹⁷⁹ Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana*, ed. Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero, vol. III, 3 vols., Biblioteca Castro (Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996) Libro V, c. XVI.

¹⁸⁰ Roberto Levillier, *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores, documentos del Archivo de Indias*. (Madrid: Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, 1918), 57.

que se pide del magistrado es la capacidad para atender a lo que indica el momento, una idea que se corresponde plenamente con la caracterización aristotélica de la *phrónesis*, que no es plena si no llega al conocimiento de lo particular.¹⁸¹ Como dice Tau Anzoátegui:

[...] la contraposición entre hecho indiano y ley peninsular constituía una preocupación constante para conquistadores, gobernantes, oidores, letrados, que se inclinaban en todos los casos por una preferente estimación y atención de las situaciones concretas, al punto que se solía poner de relieve la importancia que en la solución cobraba la presencia directa del ministro o magistrado.¹⁸²

También es coherente Matienzo con las enseñanzas aristotélicas cuando insiste en la necesidad de no cambiar apresuradamente los modos de obrar ya existentes en estas tierras que se caracterizan por su diversidad, pues la ley resulta ineficaz si no está avalada por el peso de la costumbre. Como dice él mismo:

Otra cosa ha también de guardar el que gobernare esta tierra: que no entre de presto a mudar las costumbres y hacer nuevas leyes y ordenanzas, hasta conocer muy bien las condiciones y costumbres de los naturales de la tierra y de los españoles que en ella habitan, que como es larga, son muy diversas las costumbres, como los temples, y el que está en Lima no puede saber lo que conviene al gobierno de la Sierra, si no es por relación, porque es muy diverso del de los Llanos.¹⁸³

¹⁸¹ ENVI 7, 1141b20-21.

¹⁸² Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema*, 95 Al aludir a “todo los casos” se está refiriendo a los que puso como ejemplo en las páginas 85-95.

¹⁸³ Matienzo, *Gobierno del Perú*, 201 Parte segunda, capítulo primero. También hay referencias de este autor a Aristóteles en otras materias, por ejemplo, a propósito de las causas de las disensiones sociales y sediciones: Matienzo, 313 Parte Segunda, c. XXI.

Se ve, entonces, que los viejos odres europeos no siempre eran los más adecuados para contener el vino nuevo americano.

2. *El recurso a la equidad*

Así, ante la singularidad de las nuevas tierras, no nos puede extrañar el uso indiano de otra herramienta intelectual desarrollada por Aristóteles, la equidad (*epiékheia*), que busca resolver las injusticias que podría originar la aplicación literal de una norma a un caso que por su excepcionalidad no está contemplado por ella.¹⁸⁴ En tales situaciones habrá que proceder de la manera en que lo habría hecho el legislador, es decir, aplicar el espíritu de la norma. Se trata de “«reconducir prácticamente» la ley positiva a su principio originario, orientado al bien común”.¹⁸⁵ Este procedimiento se ve, por poner un ejemplo entre miles, en un caso de abigeato que se trata en el capítulo III, que profundiza en este tema, donde el juez falla contra disposiciones legales expresas en atención a razones de equidad. Concretamente, se trata de la pobreza del reo y el hecho de ser padre de familia numerosa, de modo que, si resulta castigado con la cárcel, que era lo que correspondía según los criterios ordinarios, se produciría un grave problema social. Una solución semejante sería absolutamente impensable en las categorías jurídicas racionalistas que se difundieron en la América hispana después de la emancipación. Ahora bien, a diferencia de los intelectuales del siglo XIX, hoy difícilmente veríamos esa solución como la expresión de una mentalidad primitiva y necesitada de superación. Más bien tenderíamos a mostrar una visión comprensiva respecto de la actitud del juez. No nos parecería una falla de la justicia, sino,

¹⁸⁴ ENV 10, 1137b11-27. Para un panorama general de la recepción de esta idea aristotélica en Europa: Lorenzo Maniscalco, *Equity in Early Modern Legal Scholarship*, Legal History Library; vol. 43 (Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2020). Está pendiente realizar un trabajo semejante en el mundo hispanoamericano.

¹⁸⁵ Juan Cruz Cruz, “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, *Anuario filosófico* 41, núm. 1 (2008): 158.

en palabras de Aristóteles, una justicia mejor¹⁸⁶ y reconoceríamos, al menos, que se trata de una solución legítima.

Como se ve, en este caso el juez no aplicó la letra de la ley, que ordenaba un castigo mucho más severo, sino que resolvió el asunto como lo habría hecho un legislador prudente, en los mismos términos en que Aristóteles y sus intérpretes medievales y salmantinos entienden la equidad.¹⁸⁷ Así, dice Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655) que:

[...] aunque el derecho sea fijo y estable, la equidad, que es hija de la razón natural, la templada, modera y altera a las veces, según lo piden los casos, que se suelen ofrecer, que por el tiempo, lugar, personas y otros varios accidentes, piden se ajuste y acomode a las ocasiones.¹⁸⁸

También encontramos un detallado tratamiento de la equidad en el canonista Gaspar de Villarroel (1587-1665), que en su famosa obra *Gobierno eclesiástico pacífico* hace referencia a Tomás de Aquino, Suárez y, por supuesto, a Aristóteles. De acuerdo con las enseñanzas del Estagirita explica que:

Ninguna ley humana puede ser con tanta providencia hecha que en todos los casos contingentes obligue, y entonces, ni es insuficiencia del Legislador, ni defecto de la ley, sino achaque de la naturaleza, volubilidad, y alteración de las cosas humanas, sujetas a varios accidentes y a ordinarias mutaciones.¹⁸⁹

¹⁸⁶ EN V 10, 1137b11-27 *cf.* Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke: Hermeneutik: Wahrheit und Methode. - 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Bd. 1* (Mohr Siebeck, 2010), 323.

¹⁸⁷ Los autores renacentistas se remiten expresamente a Aristóteles cuando aluden a la equidad: Alejandro Guzmán Brito, “Derecho romano y equidad en F. de Duaren”, *Anuario de historia del derecho español*, 1978.

¹⁸⁸ Solórzano Pereira, *PI*, 1996 III, VIII, 37-38.

¹⁸⁹ Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico, y vnion de los dos cuchillos, pontificio, y regio. Primera parte*. (Madrid: Domingo García Morrás, 1656), 117 q. 1, art. 10, núm. 165.

La pregunta concreta que lo lleva a introducir el tema de la equidad es una materia estrictamente eclesiástica, a saber: si puede un obispo tomar posesión de su cargo sin presentar las cartas que está obligado a mostrar. Su respuesta está influida por la conciencia de la singularidad indiana:

Y como quiera que a distancia grande del Príncipe suceden muchos casos particulares, en que no solo fuera dificultoso, pero aun nocivo, guardar las leyes, esperando que se las interpretase, o sobreseyese, fue forzoso buscar breve remedio en esos casos. Y para ello S. Tomás 2-2 q. 120 y con él los doctores todos eclesiásticos, aprendiendo de Aristóteles 5 Ethic. cap. 10, señalaron una virtud, que reducen a la de la justicia, que llamamos epicheya, y el Griego llamó *Epijkia*, y la definen así: *emendatio legis ea ex parte, qua deficit propter universale [...]*¹⁹⁰

Con todo, nuestro autor es consciente de que el recurso a la equidad puede prestarse a muchos abusos, y para hacerles frente introduce algunas distinciones que no están contempladas en el texto de la *Ética* donde Aristóteles presenta esta cuestión. Señala que los autores no están de acuerdo en qué resulta necesario para que, en el caso particular, cese la obligación de guardar la ley. Para algunos, basta con que esté ausente el motivo que movió al legislador a dictarla y a “eso llaman cesar la razón *negative*. Siguen esta opinión el Cardenal Cayetano [...] y otros, que contra razón citan a Santo Tomás”.¹⁹¹ Sin embargo, siguiendo a Suárez —que a su juicio es el genuino intérprete del Aquinate en esta materia—, Villarroel piensa que no es suficiente la falta del motivo (*negative*), “sino que es necesario que cese *contrarie*, que es lo mismo que decir, que cese la ley, cuando del observarla en el caso particular se ofendería a Dios, porque si quisiera obligar en ese caso, fuera injusta, inicua e inhumana”.¹⁹² Esto es lo que

¹⁹⁰ Villarroel, 118 q. 1, art. 10, núm. 162.

¹⁹¹ Villarroel, 118 q. 1, art. 10, núm. 162.

¹⁹² Villarroel, 118 q. 1, art. 10, núm. 165.

propiamente hay que llamar “equidad” o “epicheya”, como la llama él. Tal es el caso del famoso ejemplo de las armas dadas en depósito, muy repetido por los medievales y los autores salmantinos: no se debe devolver la espada dada en depósito si el dueño la quiere para matar un inocente. Entonces, cesa la obligación de cumplir la ley no porque el caso particular no haya sido previsto por el legislador, sino porque cumplirla implicaría hacer un daño.¹⁹³ Para que proceda la equidad no es necesario, dice, que el hecho de seguir la ley en un determinado caso sea pecado, sino “basta para la Epicheya, que sea la ley por entonces sobradamente rígida, y en cierta forma inhumana”.¹⁹⁴

El recurso a la equidad no solo es relevante en materias jurídicas, sino que también tiene lugar en la práctica pastoral. Un buen ejemplo está dado por una obra del siglo XVII, el *Itinerario para parrochos de indios* (1678), de Alonso de la Peña Montenegro, aunque expresamente se remite a santo Tomás, la solución que allí se entrega es la aplicación de lo que se señala en el libro V de la *Ética* sobre la materia, pues en este punto el Aquinate se limita a recoger las enseñanzas del Estagirita. Es interesante que, para empezar a hablar del tema, alude precisamente a la singularidad indiana:

[...] aca en las Indias, por la gran distancia de caminos, pues ay tres mil leguas de aquí a Roma, y porque se ofrecen, y ocurren accidentes nuevos, que totalmente mudan las cosas, y en estos casos de observancia de la ley es muy dificultosa, y estorba mayor bien, y el recurso al Pontífice para la consulta dificultoso, por ello se pregunta, si alguna vez se podrá obrar, contra las palabras expresas de la ley, interpretando prudente, y benignamente la ley por la epicheya, aquello que dicta la prudencia.¹⁹⁵

¹⁹³ Villarroel, 118 q. 1, art. 10, núm. 165.

¹⁹⁴ Villarroel, 119 q. 1, art. 10, núm. 167.

¹⁹⁵ Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para parrochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administración* (Leon de Francia: A costa de Joan-Ant. Hugueten, y Compañía., 1678), 32 Libro IV, tratadi I, Session V.

Explica que este procedimiento no cabe a propósito de la ley natural, pero sí de la positiva, que es defectible, porque dispone de manera universal, es incapaz de prever todos los sucesos y no puede contemplar todos los casos singulares en los que “fuera dañoso atarse a las palabras de la ley”. Estos casos, en realidad, no están comprendidos en la norma, “aunque las palabras los comprendan”, y esto no solo sucede cuando fuera injusto cumplirla, sino también cuando resultara excesivamente gravoso hacerlo, porque “ya entonces peca la ley si quisiere obligar con tanto daño”, pues, como dice el Evangelio, su yugo es suave y su carga ligera.¹⁹⁶ Así, en tales circunstancias “siempre se presume que el legislador no tuvo intención de obligar”, pues las leyes han de interpretarse conforme a los motivos y causas que tuvieron sus autores, de modo que, de acuerdo con una doctrina que se remonta a san Hilario, “las palabras de la ley se han de acomodar, y sujetar a las cosas particulares, y no estas a las palabras de la ley”. En todo caso, la equidad, que viene a corregir el defecto de la ley, ha de emplearse en ausencia del legislador, que no puede ser consultado a causa de la lejanía, en asuntos en los que existe prisa por resolverlos y la tardanza puede redundar en “peligro de honra, hacienda o vida”.¹⁹⁷

Esta actitud intelectual no solo está presente en los autores de la época, sino que es también compartida por las autoridades. Así, para asegurar que las soluciones de los casos concretos se ajusten a la justicia y no simplemente a un criterio abstracto y universal, la propia Corona admite que se suspenda la aplicación de una norma que, por no ajustarse a la realidad de esas tierras tan lejanas y diversas, pueda traer como resultado el que el Rey, sin quererlo, cometa una injusticia. En ese caso habrá que aplicar el criterio de “se obedece pero no se cumple” y remitir de nuevo el asunto al monarca, para que le dé una solución definitiva.¹⁹⁸ Como un

¹⁹⁶ Peña Montenegro, 32 Libro IV, tratado I, Session V.

¹⁹⁷ Peña Montenegro, 33 Libro IV, tratado I, session V.

¹⁹⁸ *Cfr.* Víctor Tau Anzoátegui, “La ley ‘se obedece pero no se cumple’; en torno a la suplicación de las leyes en el derecho indiano”, en *La ley en América*

instrumento excepcional de este tipo puede prestarse a abusos, el llamado “recurso de suplicación”, que permite dejar si aplicar una ley y recurrir al monarca para que la cambie, no procedía en las materias de indios, pues se habría prestado a grandes abusos.

En la misma línea se encuentra la posibilidad, de origen medieval, de que el destinatario de una ley (por ejemplo, el cabildo, que representa al pueblo, o el Obispo) suspendiera su aplicación y suplicara a la autoridad respectiva que la cambie por otra. Esto se hacía en virtud de que su aplicación iba a causar un daño irreparable, o escándalo conocido, o porque estaba afectada por el vicio de obrepción (desconocimiento de los hechos) o subrepción (es decir, la ley se ha obtenido de mala manera, con información falsa).¹⁹⁹ Así, la *Recopilación de las leyes de Indias* de 1681 dice expresamente:

Que no se cumplan las cédulas en que hubiere obrepción y subrepción. Los ministros y jueces obedezcan, y no cumplan nuestras cédulas y despachos en que intervinieren los vicios de obrepción y subrepción, y en la primera ocasión nos avisen de la causa porque no hicieren.²⁰⁰

Hay que tener en cuenta que la razón de las autoridades indianas para proceder de esa manera no se vinculaba directamente con la idea medieval de la obediencia a la ley injusta.²⁰¹ El

hispana, del descubrimiento a la emancipación (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1992), 67-143.

¹⁹⁹ A propósito del rescripto, dice Carlos Salinas Araneda que “Era obrepticio cuando contenía la expresión de alguna falsedad acerca de la causa motiva u otro requisito sustancial. Era subrepticio cuando se callaba la verdad que, por derecho o por costumbre o por estilo de la curia, necesariamente debía ser expresada” Carlos Salinas Araneda, “Rescriptos (DCH)”, en *Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series*, 2023-06, 2023, 15-16.

²⁰⁰ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681*, 121 Libro II, título I, ley XXII.

²⁰¹ Sobre este problema: Carlos Ignacio Massini Correas y Joaquín García-Huidobro, “Valoración e inclusión en el Derecho. La máxima ‘Lex injusta non

problema aquí no era la conciencia del súbdito, sino la del monarca, que quedaría manchada si en su nombre se comete una injusticia. La idea de descargar la conciencia del rey, de evitar que incurra en un pecado, está presente en toda la legislación y la práctica indiana ya desde el prólogo a las Leyes Nuevas (1542) donde Carlos V habla expresamente de que “la guarda y cumplimiento y observación de lo que está ordenado y se ordenare para el buen gobierno y conservación de las Indias, importa mucho a nuestro servicio y al descargo de nuestra conciencia”.²⁰²

La misma necesidad de tratar cada situación con los criterios que sean más adecuados llevó a la Corona a decidir que se mantuvieran las costumbres de los naturales en todo lo que no fueran contrarias a la fe cristiana y el derecho natural. Solórzano recoge este criterio en su *Política Indiana*, cuando advierte que “no les debemos quitar de una vez todas las *costumbres* que tenían y usaban en su infidelidad, aunque tengan algo de barbarismo, como no repugnan del todo a la ley natural y doctrina del Evangelio”.²⁰³ Como el respeto a las costumbres de cada pueblo es un factor de estabilidad política, Matienzo advierte, siguiendo a Aristóteles, que una causa de levantamientos se debe a la pretensión de “go-

est lex’ y la iusfilosofía contemporánea”, en *Razón jurídica y razón moral: estudio sobre la valoración ética en el derecho*, ed. Juan Cianciardo et al. (México: Porrúa-Universidad Austral, 2012), 117-45.

²⁰² Carlos V (I), *Leyes y ordenanças nueuame[n]te hechas por su Magestad pa la gouernacion de las Indias y buen tratamiento y conseruacion de los Indios* (Alcalá de Henares: Casa de Joan de Brocar, 1563), iiiii, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000052226&page=1>.

²⁰³ Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana*, ed. Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero, vol. II, 3 vols., Biblioteca Castro (Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996) II, XXV, 10. También Polo de Ondegardo alude a “la obligación que hay de guardar sus fueros y costumbres cuando no repugnasen al derecho natural, porque de otra manera y por la orden que se trata y ha tratado, no hay duda sino que a muchos se les quita el derecho adquirido, obligándolos a pasar por más leyes que ni supieron ni entendieron ni vendrán en conocimiento de ellas de aquí a cien años” “Notables daños de no guardar a los indios sus fueros”, en *El mundo de los incas*, ed. Laura González y Alicia Alonso, Crónicas de América 58 (Madrid: Historia 16, 1990).

bernar por las leyes y costumbres de una provincia a otra que no sufre gobernarse por ellas, sino por otras”.²⁰⁴ Entre las prácticas prohibidas estuvo, por ejemplo, la de esclavizar a otros indios,²⁰⁵ el matar a otros indios para enterrarlos con un cacique²⁰⁶ o la poligamia, aun tratándose de mujeres infieles.²⁰⁷ Es interesante observar que en los alzamientos indígenas del siglo XVIII muchas veces se invocó por parte de los rebeldes el argumento de que las nuevas autoridades borbónicas, que habían llegado a América a comienzos de ese siglo con el cambio dinástico en España, no respetaban los privilegios y el estatuto que los reyes de la casa de Habsburgo habían reconocido a las autoridades indígenas.²⁰⁸

La forma en que se interpretó la idea de que las costumbres indígenas no debían oponerse a la fe cristiana fue particularmente flexible en aquellos lugares, como Chile, donde la situación era aún más excepcional que en el resto del continente, atendido el estado de guerra contra los araucanos. Una buena muestra de esto se encuentra en Gaspar de Villarreal. El autor se enfrenta allí al problema de que en el combate contra los araucanos había que recurrir a “indios amigos”, que ayudaran a los españoles. Ahora bien, las costumbres de estos pueblos distaban, en muchos casos, de las que proponía el cristianismo como, por ejemplo, en su arraigada práctica de la poligamia. Dice el célebre canonista que

En esta guerra son las fuerzas principales ciertos indios amigos, que están en sus Reducciones. Ayudan, como en México a Cortés, los Tlascaltecas. Son varios, y pásanse con facilidad a los enemigos; mas como los Gobernadores necesitan de ellos, y perdidos una

²⁰⁴ Matienzo, *Gobierno del Perú*, 314 Parte Segunda, cap. XXI.

²⁰⁵ Diego de Encinas, *Cedulario indiano*, ed. Alfonso García Gallo, 4 vols. (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1945) Libro IV f. 366-367 [26.10.1541].

²⁰⁶ Encinas, Libro IV f. 351 [18.1.1552].

²⁰⁷ Encinas, Libro IV fols. 350-351 [17.12.1551].

²⁰⁸ María Eugenia del Valle de Siles, *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782*, 3a. ed. (La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2017).

vez, no tiene el Reino seguridad, déjanlos vivir como paganos, y consiéntenles mil delitos. No tienen más lista de Católicos, que el carácter del Bautismo. Los más principales tienen ocho o diez mujeres, sin que entre estos indios haya número señalado: tiene más el que tiene más poder.²⁰⁹

La respuesta que entrega Villarroel a este problema se hace cargo de la singularidad del caso, y busca remediar ese mal recurriendo a la gradualidad de las exigencias jurídicas y morales. Así:

No pecan la Audiencia y Gobernadores de Chile, consintiendo a los Indios Cristianos, que llaman amigos, que tengan muchas mujeres en sus casas, como las instruyan suficientemente, que de ellas sola la una es mujer legítima, y mancebas las otras, y que queden enterados, que también es pecado el amancebamiento, y les den bastantes ministros, para que poco a poco les vayan instruyendo, y sanando.²¹⁰

El autor es consciente de que su respuesta puede sonar escandalosa y recurre para su solución a la regla ciceroniana *minima de malis eligenda*,²¹¹ que tiene claros antecedentes aristotélicos:²¹²

²⁰⁹ Gaspar de Villarroel, *Gouierno eclesiastico pacifico, y vnion de los dos cuchillos, pontificio, y regio. Segunda parte* (Madrid: Domingo García Morras, 1657), 346 q. 15, a. 3, n. 2.

²¹⁰ Villarroel, 354 q.15, a. 3, núm. 79.

²¹¹ Sobre el alcance de esta afirmación: Alejandro Miranda Montecinos, “El sentido de la regla ciceroniana *minima de malis eligenda* y el problema del uso profiláctico del condón”, *Teología y vida* 54, núm. 1 (2013): 157-70.

²¹² “Se considera que el mal menor es en cierto sentido un bien” (*EN V 1, 1129b8*). Ese criterio lo puede haber recibido directamente del Estagirita o a través de Tomás de Aquino: *In III Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 4, qc. 3, ad 1: “el mal menor se computa como el bien mayor, como se dice en el libro V de la *Ética*”. Comentando el mencionado pasaje de Aristóteles, señala el Aquinate que “el mal menor tiene razón de bien por comparación al mal mayor, pues el mal menor es más elegible que el mal mayor. Mas cada uno elige bajo la razón de bien. Y, por lo mismo, lo más elegible tiene razón de bien mayor” (*In V Ethicorum*, l. 5, núm. 9). Naturalmente, en estos casos se refiere al hecho de sufrir el

“Esta conclusión, dicha absolutamente, no suena bien, pero es evidente, si se explica, y se da la causa. No hay que dudar, sino que concurriendo dos inconvenientes, que estando encontrados son inevitables, se debe elegir el menor”.²¹³ En este caso, no se elige *llevar a cabo* un mal, aunque sea menor, sino que simplemente se lo tolera, atendido el hecho de que evitarlo podría traer consigo males mayores.²¹⁴

Criterios semejantes aplica el licenciado Polo de Ondegardo (c. 1500-1575) en su *Informe*, a propósito, por ejemplo, del modo de cobrar los impuestos. En su opinión, no debe hacerse de manera individual, sino comunitaria, como se acostumbraba bajo los incas. Aunque en teoría pudiera haber una solución mejor, debe atenderse al orden existente y evitar los inconvenientes que derivan “de las repentinas mutaciones”.²¹⁵ Se trata de una advertencia que el autor toma “de la filosofía tocante a esta materia”, una expresión que claramente alude a las enseñanzas del libro II de la *Política* sobre la cuestión.²¹⁶

En la misma línea de evitar los cambios bruscos en las costumbres de los naturales, se reconoció la autoridad de los caciques que se sometieran al monarca, e incluso se reconocieron sus títulos de nobleza,²¹⁷ lo que hacía más fácil el gobierno de los diversos

mal, no de hacerlo: “hay quizá cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas” (*EN* III 1, 1110a27 ss.).

²¹³ Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico*, 354-55 Parte II, q. 15, a.3.

²¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, 96, 2c, en: *Summa theologiae* (Roma: Marietti, 1948).

²¹⁵ Polo de Ondegardo, “De la orden que los indios tenían en dividir los tributos y distribuirlos entre sí”, en *El mundo de los incas*, ed. Laura González y Alicia Alonso, Crónicas de América 58 (Madrid: Historia, 1990), 137.

²¹⁶ Ondegardo, 137. Cfr. *Pol.* II 8, 1269a12-24, en: Aristóteles, *Política*, trad. de Julián Marías y María Araujo, 2. ed., Colección Clásicos políticos (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997).

²¹⁷ Miguel Luque Talaván, “‘Tan príncipes e infantes como los de Castilla’: análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”, *Anales del Museo de América*, núm.12 (2004): 9-34.

pueblos que formaban el complejo panorama de las Indias. Como explica Margarita Menegus, desde un comienzo la monarquía advirtió que los señores naturales resultaban una pieza clave en la empresa de la conquista. Como consecuencia, Carlos V confirmó la autoridad y derechos de estas autoridades, y por esta vía, consiguió contar con una élite que fuera aliada de la monarquía.²¹⁸ Su hijo, Felipe II, les reconoció los mismos derechos que tenía la nobleza española en la Península,²¹⁹ y en ciertos aspectos un rango aún mayor, porque “la nobleza criolla nunca tuvo señorío ni vasallos y, en cambio, la nobleza indígena sí los tuvo, además de tener solar conocido, escudo de armas y título de cacique”.²²⁰ Todo esto muestra un expreso intento de la Corona de ajustarse a la singularidad del caso indiano.

III. UN MODO TÓPICO DE RAZONAR

Uno de los puntos donde la similitud con Aristóteles aparece más clara, es el uso por parte de los juristas y otros autores indianos de un modo tópico de razonar que fue característico de la época anterior a la Ilustración.²²¹ Veamos algunos ejemplos.

1. Solórzano y el problema del trabajo en las minas

Aquí tomaremos un caso de la propia vida de Solórzano Pereira, el más grande de los juristas del Nuevo Mundo.²²² Sa-

²¹⁸ Margarita Menegus, “Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial”, en *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, ed. Beatriz Rojas (México: CIDE-Instituto Mora, 2007), 130.

²¹⁹ Margarita Menegus, 131.

²²⁰ Margarita Menegus, 132.

²²¹ Sobre este modo de razonar: Theodor Viehweg, *Topik und Jurisprudenz: ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, 5., durchges. u. erw. Aufl, Beck'sche Schwarze Reihe 110 (München: Beck, 1974).

²²² En este trabajo solo se mencionan algunos ejemplos, pero las referencias de este jurista a Aristóteles son incontables, por ejemplo: Juan de Solórzano

bida es la importancia que tenía para la Corona la extracción de minerales en las Indias. En este sentido, el mal funcionamiento de una mina significaba un problema grave para la autoridad. Tal era el caso de las minas de Huancavelica, por lo que el virrey Francisco de Borja y Aragón, “príncipe de Esquilache” (1551-1658), envió a Solórzano para que se hiciera cargo de ellas, cosa que llevó a cabo con gran diligencia y provecho.²²³ Sin embargo, a poco llegar y luego de inspeccionar personalmente el lugar donde trabajaban los mineros, el destacado jurista advirtió que lo hacían en condiciones inhumanas. Esto era especialmente grave, porque se trataba de indios sometidos al régimen de la mita, es decir, personas que no estaban allí por propia voluntad, sino para cumplir con ese tributo personal. La mita era una institución heredada de los tiempos incaicos, pero que nunca se había aplicado con tanta dureza como en las faenas mineras de los españoles. Él mismo admite que, en esas condiciones insalubres, los indios vivían pocos años o, si no morían, quedaban con la salud gravemente deteriorada, particularmente a causa del azogue:

[...] cuyo polvillo hace tan grande estrago a los que las cavan, que allí llaman el mal de la mina; y el baho del mismo azogue a los que le cuecen y benefician le penetra en breve tiempo hasta las médulas, y debilitando todos los miembros causa perpetuo temblor en ellos; de suerte que, aunque sean de robusto temperamento, pocos dejan de morir dentro de cuatro años.²²⁴

Pereira, *De indiarum iure. Liber I: De inquisitione Indiarum*, ed. Carlos Baciero, vol. I, 3 vols., Corpus hispanorum de pace. Segunda serie 8 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001) II, 6; V, 3; *De Indiarum iure. Liber III: De retentione Indiarum*, trad. de C. Baciero, Corpus Hispanorum de pace, 2. ser., v. 1 (Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1994) II, 29-31; V, 4-6; VI, 13-14, etcétera.

²²³ El caso está tomado de: Enrique García Hernán, *Consejero de ambos mundos: vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655)* (Madrid: Fundación MAPFRE, Instituto de Cultura, 2007).

²²⁴ Solórzano Pereira, *PI*, 1996 II, XVI, 21.

La duda que se le presentó a Solórzano era si convenía traer otros indios para que trabajaran en esas deplorables condiciones, o si esa solución simplemente significaba aumentar el número de las víctimas de esos abusos y, por tanto, debía ser evitada.²²⁵ Para tales efectos, pidió el parecer de diversas personas caracterizadas por su prudencia.²²⁶ Más allá de la solución a la que se llegó, en definitiva, vemos en este caso un ejercicio característico de la tónica. Su modelo de ejercicio de la razón no parte de premisas que son necesariamente verdaderas y de las cuales se pueda deducir una solución de modo completamente indubitable, sino de otras que son probables, porque incluyen opiniones compartidas entre los prudentes o por la mayoría de las personas,²²⁷ o son criterios contenidos en las disposiciones dadas por la Corona, de los que no resulta fácil prescindir.

En efecto, aquí no se pregunta por la justicia última ni de la institución de la mita ni por el hecho de que los mitayos fueran enviados a las minas de Huancavelica contra su voluntad. Más bien parte de ciertos presupuestos que no se someten a discusión: concretamente, que la Corona necesita esos ingresos, y que eso supone mantener las minas en actividad y contar con operarios para trabajarlas. No se trata entonces de controvertir la legitimidad de una práctica, sino de determinar las condiciones que podrían hacerla aceptable. No es este, en cambio, el camino seguido por otros autores, como Francisco Vitoria (1483-1546) cuando, un siglo antes, había entrado a cuestionar derechamente los títulos que justificaban la presencia española en América, o por Las Casas y su severa crítica a las encomiendas.²²⁸ En el caso de

²²⁵ Para toda esta cuestión: García Hernán, *Consejero de ambos mundos*, 139-46; 215.

²²⁶ *Cfr.* García Hernán, 143-44.

²²⁷ *Top.* I 1, 100b21-23, en: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Refutaciones sofisticadas*, trad. de Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982).

²²⁸ *Cfr.* entre otros lugares: Bartolomé de Las Casas, “Tratado tercero. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas”.

Solórzano, en cambio, el cometido es más modesto, su discurso tiene un carácter simplemente tópico y, con todas las limitaciones de la situación, opera a partir de ciertos datos que no somete a discusión, probablemente porque no está dentro de sus posibilidades el cambiar esa realidad.

2. *La perspectiva de Acosta*

Un modo particular del razonamiento tópico se encuentra en la obra de José de Acosta, donde trata del mismo tema, aunque desde una perspectiva teológica. Comienza con un severo juicio sobre la situación de los indios, una materia que le afectaba de cerca, pues gran parte de los mitayos provenían del Sur andino, que era la zona de mayor presencia jesuita: “Muy dura me parece la legislación que obliga a los indios a trabajar en las minas”, una labor que los antiguos reservaban a los condenados por graves delitos. “Forzar, pues, a estos trabajos a hombres libres y que ningún mal han hecho, parece algo ciertamente truculento”.²²⁹ Al mismo tiempo, reconoce de manera realista que, si se abandona la explotación de las minas, todo el orden social instaurado por los españoles en América se vendría abajo, pues la sola preocupación por la salvación de las almas de los indios no es una razón suficiente capaz de mover a los españoles a llegar y permanecer en América, pues sus fines no siempre se caracterizaban por ser muy elevados.²³⁰

Así las cosas, piensa Acosta que la propia Providencia divina se ha acomodado a la condición humana y, para atraer a los indios al Evangelio, proveyó a las tierras americanas de riquezas abundantes, de modo que se despertara la codicia de los espa-

²²⁹ José de Acosta, *De procuranda Indorum salute* Libro III, cap. XVIII, 1.

²³⁰ Para este tema, resulta ilustrativo: Mariano Fazio, *Los fines de la conquista: el oro, el honor y la fe* (Piura: Universidad de Piura, Facultad de Humanidades, 2015); sobre el mal comportamiento de los españoles: Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* Libro I cap. XI (entre otros).

ños. De este modo, la apetencia del oro lograría aquello que la caridad no iba a conseguir, de modo que “la avaricia de los cristianos se ha convertido en causa de evangelización de los indios”.²³¹ Se ve, entonces, un particular empeño del autor por acomodarse a la situación y, ya que no puede cambiarla, intenta sacarle el mayor partido posible: “Por tanto, todas las medidas que puedan tomarse sin ofender a Dios ni cometer injusticia contra nuestros hermanos los indios, a fin de que el laboreo de los metales no desaparezca o venga a menos, no debe de ninguna manera dejarlas al margen un gobernante público inteligente y con espíritu religioso”.²³² De hecho, explica que la Corona se ha preocupado de consultar este asunto con teólogos y jurisconsultos y ha dictado leyes para proteger la salud de los indios que participen en estas labores, y no le corresponde a él reprobar esos pareceres tan insignes o proponer otras leyes, por lo que se limita a recordar los criterios establecidos en esa legislación, que son ciertamente muy loables, pero que no logran resolver la situación que él mismo ha denunciado con palabras dramáticas:

[...] noche perpetua y horrenda, aire espeso y subterráneo, la bajada sumamente difícil y complicada, lucha durísima contra la peña viva [...] frecuentemente las venas de plata están en lugares fragosos e inaccesibles y en parajes inhabitables. Para beneficiarlas, los indios han de venir desterrados de sus tierras, abandonando muchas veces a sus hijos y a su esposa, y mudando de suelo y de aire. Contraen enfermedades con mucha facilidad y terminan muriendo.²³³

²³¹ Acosta, *De procuranda Indorum salute* Libro III, cap. XVIII, 4; *cfr.* *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Fermín del Pino, De acá y de allá. Fuentes etnográficas 2 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008) Libro cuarto, c. 2.

²³² José de Acosta, *De procuranda Indorum salute* Libro III, c. XVIII, 4.

²³³ José de Acosta Libro III, c. XVIII, 1.

Acosta intenta cuadrar el círculo: mantener las minas en funcionamiento al tiempo que se preocupa de la suerte de los indios. Para hacerlo, deja de lado la pregunta última por la justicia de una práctica —ya que no depende de él su abolición— y se plantea las condiciones para que su realización produzca el menor daño posible. Probablemente sabe que cualquier otra propuesta más radical será desoída y se contenta con lo que, en esas condiciones, resulta factible. Esta solución va de la mano de su permanente preocupación por conseguir que los lugares controlados por los jesuitas no estuvieran sujetos a la jurisdicción del virrey ni, incluso, de los obispos, pues le parecía que era la única forma de garantizar los derechos de los indios.²³⁴

3. *La cuestión de la retención de las Indias*

La forma tópica de argumentar se observa también en un aspecto menos estudiado de la discusión acerca de los justos títulos de la conquista de América: el de la justicia de su retención en caso de que no hubiese un título capaz de justificar la conquista. Como es sabido, tanto Vitoria como Solórzano se ocupan del problema de los títulos, aunque existe una significativa diferencia entre ambos, pues el primero, como filósofo y teólogo que es, se cuestiona realmente la justicia de los títulos invocados hasta entonces y, en vistas de su fragilidad, procede a buscar otros más sólidos, mientras que el segundo, como jurista, trata de sacar partido de todos los títulos posibles para apoyar la legitimidad de la

²³⁴ Cfr. Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, trad. de Gabriela Ramos, *Travaux de l'Institut français d'études andines*, t. 156 (Lima: IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003); Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas: Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII* (Sevilla, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad Antonio Ruiz de Montoya; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012).

empresa española en América frente a los cuestionamientos de los autores protestantes.²³⁵

En todo caso, además de tratar lo anterior, ambos se ponen ante la hipótesis de que los títulos invocados no hayan sido realmente legítimos. Aquí, de acuerdo con las reglas generales de la teología moral, procedería a llevar a cabo una restitución, es decir, proceder a la “devolución de aquella cosa que injustamente fue quitada”.²³⁶ En este caso, significaría un retiro de los españoles y su vuelta al Viejo Mundo. Sin embargo, los dos autores admiten que, incluso en esa hipótesis, podría haber un argumento capaz de justificar la retención de las Indias, aunque no hubiese título para adquirirlas. Concretamente, hacen ver que tras la conquista se ha producido un hecho nuevo, consistente en la conversión al cristianismo de muchos naturales, cuya fe y seguridad física quedarían en una situación muy vulnerable en caso de que los españoles abandonaran América.²³⁷ Además, agrega Solórzano —un siglo después de Vitoria—, como con el correr del tiempo las dos sociedades se hallan completamente entrelazadas, no resulta posible proceder a una separación sin grave daño de ambas partes.²³⁸ Nuevamente vemos aquí un modo de argumentar que parte de ciertos datos que no es posible cambiar o incluso discutir, y sobre esa base busca dar con la solución que parece más razonable.

IV. EL MARCO ARISTOTÉLICO DE LA RACIONALIDAD JURÍDICA INDIANA

En las Indias, jueces, gobernadores y juristas se enfrentan a una tensión que, en realidad, afecta a todo agente práctico. Esta con-

²³⁵ Sobre esta materia: Joaquín García-Huidobro y José A. Poblete, “Variabilidad del derecho natural y retención de las Indias”, *Revista Chilena de Derecho* 48, núm.1 (2021): 181-203.

²³⁶ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II-II, 62, 2c.

²³⁷ Vitoria, *Relectio de Indis* I, 3, 17.

²³⁸ Solórzano Pereira, *De Indiarum iure. Liber III* 5, 1-8, 31-39.

siste en la necesidad de conjugar la generalidad de la norma con las exigencias del caso particular que tienen delante. Con todo, esta dificultad se hace más notoria en esta situación por un doble motivo: el primero es la ya aludida singularidad de las realidades propias del Nuevo Mundo. Así las mismas fuentes nos transmiten una constante impresión de las autoridades y misioneros, que no se cansan de admirar esa infinita variedad; por ejemplo, Alonso de Zorita, oidor de la Audiencia de México, escribía, a propósito de los diecinueve años que había pasado en el Nuevo Mundo:

Es cierto que en esto ni en otra cosa que sea de su gobernación y costumbres, no se puede poner ni dar regla general, porque casi en cada provincia hay gran diferencia en todo, y aun en muchos pueblos hay dos o tres lenguas diferentes, y casi no se tratan ni conocen; y esto es general en todas las Indias, según he oído, y de lo que yo he visto y andado, que ha sido mucho, puedo afirmar ser así verdad.²³⁹

América, en efecto, no se presentaba como un todo unitario, sino como una aglomeración de pueblos diferentes, en su mayoría desconectados entre sí. Además de la variedad de pueblos que existía a la llegada de los españoles, la sociedad misma que se instauró tenía una diversidad añadida, pues de un lado estaba la república de los españoles y de otro la de los indios, con toda su interna variedad.²⁴⁰ De esta manera, la realidad sobre la que había que decidir era multiforme y cambiante.

No solo las situaciones que había que regular eran muy complejas, sino que, en esta tensión entre la concreción del caso y la generalidad de la ley, se presentan dificultades también por parte de la norma misma. En efecto, a diferencia de la época actual, en el mundo indiano no había un derecho que se aplicara de manera uniforme a unos individuos que se consideraban todos iguales,

²³⁹ Alonso de Zorita, *Los Señores de la Nueva España* (UNAM, 1993), 8.

²⁴⁰ Abelardo Levaggi, “República de Indios y República de Españoles En Los Reinos de Indias”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 23 (2001): 419-28.

sino que existían muchos derechos dirigidos a una pluralidad de grupos sociales, como corresponde a una sociedad estamental. Esta concepción jerárquica de la sociedad favoreció el casuismo jurídico —particularmente a partir del siglo XVII—, “al constatare la imposibilidad de que una normativa general y uniforme pudiese resolver los problemas concernientes a cada grupo o estamento, o a las diversas personas”.²⁴¹

Es más, ni siquiera existía un esquema uniforme de lo que hoy se llama “fuentes del derecho”, sino que la determinación misma de la norma o criterio de solución dependía de la fisonomía del caso que había que resolver (esta idea es paralela a la enseñanza aristotélica de que el método depende del objeto).²⁴² Así, un asunto se podría fallar por el derecho canónico —sea escrito o consuetudinario, indiano o europeo—, mientras que para otra materia se podía aplicar la costumbre de ciertos indios, o seguirse la opinión de algún jurista prestigioso, como Solórzano, o quizá una solución tomada del Derecho Común. Lo dicho no vale solo para los jueces, sino también para los propios juristas. De este modo, por ejemplo:

En la fundamentación de sus propias opiniones y en la articulación de las ajenas, Solórzano utiliza los más diversos elementos, sin atenerse a ningún orden de prioridad [...] Nuestro jurista utiliza y valora estos elementos de acuerdo al caso que se ofrece, usando a veces varios de ellos convenientemente ensamblados, otras veces dando preeminencia a alguno en especial.²⁴³

En suma, había variedad en los dos polos: en el caso concreto y también en el universo de las normas y criterios donde había que hallar aquella solución que permitía resolverlo.

²⁴¹ Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema*, 73.

²⁴² *EN* II 2, 1103b34-1104a9.

²⁴³ Víctor Tau Anzoátegui, *El poder de la costumbre: estudios sobre del derecho consuetudinario en América hispana hasta la emancipación* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2001), 313-14.

¿Cómo explicar un panorama aparentemente tan confuso? Aunque proceda de una cultura muy diferente, una distinción kantiana nos puede dar luces sobre la tensión entre la generalidad de la norma y la particularidad del caso concreto, que es el problema de fondo en el asunto que se está tratando. En la *Crítica del juicio*, el filósofo de Königsberg explica que la facultad de juicio “es la capacidad de pensar lo particular como contenido en lo general”,²⁴⁴ y luego distingue dos modos de entender el derecho: como subsunción y como reflexión. En el primero de los casos, lo universal —por ejemplo, la ley— ya está dado de manera independiente de la experiencia y, por tanto, lo particular debe ajustarse a esa universalidad, subsumirse en ella, que actúa como determinante. En el segundo de los casos, en cambio, sucede al revés, porque lo que se encuentra dado es lo particular, y la tarea que hay que acometer es la de encontrar el universal que hace posible resolverlo. En ese caso, la facultad de juicio es simplemente reflexiva.²⁴⁵ Como se sabe, el primero de esos modos tuvo gran fuerza desde mediados del siglo XIX y particularmente en el XX, mientras que el segundo caracteriza muy bien al derecho indiano, donde el trabajo del juez no parte desde las normas, sino desde el caso que tiene enfrente, y solo teniendo en cuenta su peculiar fisonomía busca luego la norma o criterio que permita hacerle justicia.

Los autores indianos no pudieron conocer a Kant, ya sea porque vivió después que ellos o porque pertenecía a un mundo cultural completamente distinto, pero su modo de proceder guarda gran semejanza con lo que acaba de describirse. Probablemente el estilo indiano de presentar las cosas recibe su inspiración no solo del derecho romano, que tenía también un marcado carácter casuístico, sino además de una serie de afirmaciones que realiza Aristóteles en su *Ética*, cuando trata de caracterizar el método

²⁴⁴ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft; Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, [2., erw. Aufl.], Philosophische Bibliothek; Bd. 507 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), 179.

²⁴⁵ *Cfr.* Kant, 179.

de la “filosofía de las cosas humanas”.²⁴⁶ Como se dijo, esta obra era enseñada en Salamanca: de hecho Solórzano cita centenares de veces las obras aristotélicas de filosofía práctica y antes de él Juan de Matienzo también hace uso generoso de Aristóteles;²⁴⁷ además, la presencia del filósofo griego en Nueva España fue tan importante, que, como señala Aspe, el propio Alonso de Veracruz comenzó dictando la cátedra de Tomás de Aquino en la Facultad de Artes en la Real y Pontificia Universidad de México y luego pasó a exponer el *Corpus Aristotelicum*, porque la anterior fue cancelada.²⁴⁸ Incluso Escoto y Suárez eran explicados sobre un “andamiaje aristotélico”.²⁴⁹

En la *Ética a Nicómaco*, el Estagirita reivindica una forma de racionalidad que está dirigida no simplemente a la contemplación del mundo, como puede suceder con la razón que se ocupa de las matemáticas, la lógica o la metafísica,²⁵⁰ sino a la conducción de la acción humana.²⁵¹ Este uso de la razón es, ciertamente, menos exacto que el que encontramos, por ejemplo, en la geometría, pero no por eso resulta menos ajeno a la verdad, sino más bien sucede al revés, porque “verdadero” no es lo mismo que “exacto”: “Cuando se trata de acciones lo que se dice en general tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular es más verdadero, porque las acciones se refieren a lo particular y es menester concordar con esto”.²⁵²

²⁴⁶ EN X 9, 1181b15-16.

²⁴⁷ Cfr. Matienzo, *Gobierno del Perú*, Parte Primera, cap. XIX, Parte Segunda, c. I, II, XII, XXI etcétera.

²⁴⁸ Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España*, 190-91; 184.

²⁴⁹ Aspe Armella, 191.

²⁵⁰ EN II 2, 1103b26-27

²⁵¹ Joachim Ritter, *Metaphysik Und Politik. Studien Zu Aristoteles Und Hegel* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969); Fernando Inciarte, *Eindeutigkeit und Variation. Die Wahrung der Phänomene und das Problem des Reduktionismus* (Alber, 1973); Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie: 10 Kapitel polit. Philosophie* (Klett, 1977).

²⁵² EN II, 7, 1107a28-30 (énfasis añadido), cfr. Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. (München, Piper, 1966), 125.

El resultado será una disciplina, la ética, que en el pensamiento de Aristóteles es una parte de la política.²⁵³ En ella hallamos una exactitud menor que en las ciencias teóricas, pues se interesa por presentar los problemas y sus soluciones como en un esbozo.²⁵⁴ En efecto, “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”.²⁵⁵ Y así como hay razonamientos que “parten de los principios” es necesario reconocer que existen otros “que conducen a ellos”,²⁵⁶ que son los que aquí nos interesan, porque en buena medida representan la forma en que trabajaban jueces y juristas en el periodo indiano. Esta forma de ejercicio de la racionalidad, de carácter práctico, se diferencia de aquella de naturaleza teórica no solo por su menor exactitud, sino porque, precisamente debido a que es más flexible, puede hacerse cargo de las peculiaridades de lo que más adelante se llamará el “mundo de la vida”,²⁵⁷ es decir, de las variadas circunstancias en las que transcurre la existencia de las personas y los grupos sociales.

Esa conexión con la realidad vital exige de parte del estudioso (y esto vale para los diversos actores del mundo político y jurídico) unas determinadas condiciones subjetivas, particularmente la disposición y capacidad de guiar su conducta por las exigencias de la razón y no por las pasiones.²⁵⁸ También supone determinada experiencia de vida, pues el conocimiento del pasado resulta indispensable para una adecuada valoración del presente.²⁵⁹ Eso es lo propio del prudente, que sabrá resolver el caso

²⁵³ EN I 2, 1094b10s.

²⁵⁴ EN II 2, 1103b34-1104a9.

²⁵⁵ EN I 3, 1094b24-27.

²⁵⁶ EN I 4, 1095a30-32.

²⁵⁷ Cfr. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Philosophische Bibliothek ; Bd. 292 (Hamburg: Meiner, 1977).

²⁵⁸ Cfr. EN I 3, 1095a5.

²⁵⁹ Cfr. EN I 3, 1095a3-4.

en el contexto de “una cultura jurídica basada en fuentes dispares, sellada por el imperativo de administrar justicia material, en estos «tiempos intensos»”.²⁶⁰

Esta atención a las condiciones existenciales particulares explica, como ya se dijo, la necesidad de recurrir a la equidad, cuando ellas, debido a su singularidad, entran en colisión con la generalidad de la norma. Allí, entonces, hay que buscar la justicia que emana de la naturaleza del caso, y no permanecer en el nivel general y abstracto, porque eso no nos llevaría simplemente a una mala aplicación, sino a una directa injusticia.

El empleo en el mundo indiano de diversas herramientas intelectuales proporcionadas por Aristóteles presenta, a la vez, ventajas e inconvenientes. Entre las primeras, cabe señalar que de ese modo se pudo asimilar una abigarrada multitud de pueblos en un orden político más amplio y, de esa manera, gobernar el imperio más grande que ha conocido la historia humana. Como la filosofía práctica aristotélica es ajena a las normas rígidas, cuya aplicación deductiva busca resolver todas las situaciones que se pretenden, es muy afín y constituye una fuente de inspiración para la naturaleza casuista del derecho y la praxis gubernativa en las Indias. Por otra parte, sin embargo, la tendencia a tratar problemas muy delicados de una manera puramente tópica llevó a que, en ocasiones, no se cuestionara la justicia misma de determinadas prácticas o instituciones. Más bien se buscó el mejor modo posible de hacerlas funcionar en un contexto que estaba ya dado al agente práctico y que muchas veces no se somete a evaluación crítica. Se trata de un ejemplo más de la ambigüedad de todo lo humano, una ambigüedad que en pocos momentos de la historia se mostró con más claridad que en la conquista de América y el posterior surgimiento de una nueva cultura en ultramar.

²⁶⁰ Thomas Duve, “Algunas observaciones acerca del *modus operandi* y la prudencia del juez en el Derecho Canónico Indiano”, *Revista de Historia del Derecho*, núm. 35 (2007): 226.

CAPÍTULO TERCERO²⁶¹

CASOS DE DOBLE EQUIDAD EN ALGUNAS SENTENCIAS INDIANAS

Entre las categorías aristotélicas que tuvieron una mayor presencia en el Nuevo Mundo está una que el Estagirita trata brevemente en el libro V de la *Ética*, dedicado a la justicia, a saber: la equidad. Esta es recogida por Tomás de Aquino, tanto en la *Suma teológica* como en el *Comentario a la Ética a Nicómaco*, y también por los teólogos y juristas del Siglo de Oro. No nos puede extrañar, entonces, que también los tribunales hayan hecho uso de ella, porque es una virtud que ha de residir principalmente en el juez. Lo veremos a propósito de una cuestión muy concreta, vinculada a los motivos que los jueces deben o no entregar cuando deciden un caso.

La práctica de no fundamentar las sentencias en Europa es un tema que se encuentra dentro de un debate historiográfico con dos visiones opuestas. Por un lado, se pueden encontrar historiadores que defienden la idea de que, en la medida en que el medioevo procedió a reemplazar las formas más elementales de juicio por la actividad de jueces que eran delegados por el monarca para administrar justicia, apareció como muy natural que en sus resoluciones no se explicaran los motivos que las justificaban. Esa práctica habría hecho perder majestad a lo decidido, además de prestarse a innumerables discusiones que podrían afectar la estabilidad de los fallos. En este contexto, el juez debía aparecer como una figura lejana, si se quería que sus resoluciones fueran respetadas.²⁶² Adicionalmente, las razones ya las aportaban los

²⁶¹ Escrito en coautoría con Rafael Ruiz, Universidade Federal De São Paulo.

²⁶² Un resumen de estas razones está en Daniela Accatino, “La fundamentación de las sentencias: ¿Un rasgo distintivo de las judicatura moderna?”, *Revista*

abogados, de modo que, en la medida en que los jueces se inclinaban por uno u otro litigante, podía tenerse una idea de los motivos que los habían llevado a fallar en una u otra dirección. Y si se trataba de tribunales colegiados, la falta de explicaciones reforzaba la idea de unanimidad en la decisión, que era una característica por entonces muy valorada, y bien podía suceder que la decisión fuera correcta, pero las razones que la fundaban fuesen desacertadas, lo que podía producir la duda de los súbditos.²⁶³ Por último, no caben dudas acerca de que este modo de proceder resultaba mucho más rápido, y de que, desde ese punto de vista, prestaba una contribución a la buena administración de justicia, una de cuyas condiciones consiste en evitar las tardanzas innecesarias.

Por otro lado, hay también algunos historiadores, aunque pocos, que consideran que la idea de una práctica común de no motivar las sentencias parte de una hipótesis falsa, y que, de hecho, cuando se consultan los innumerables procesos judiciales, tanto en la Península como en América, se encuentran sentencias que claramente están motivadas.

Desde el punto de vista histórico, uno de los autores que más han estudiado esta cuestión puede darnos la clave del problema. Eduardo Martiré, en su libro sobre la administración de la justicia en la América española, al tratar en su Segunda Parte “El estilo castellano-indiano de no motivar las sentencias”, se refiere a una Ley de Las Partidas “que fue observada pacíficamente en Castilla y se prolongó en América”.²⁶⁴ Ella permitía a los jueces pasar a decidir directamente, sin necesidad de fundamentar sus sentencias, de manera que sus fallos se realizaban dentro

de Derecho (Valdivia) 15 (diciembre de 2003): 9-10. Aquí se agregan algunas no señaladas por esa autora.

²⁶³ Para este argumento tomado de Juan Álvarez Posadilla: Abelardo Levaggi, “La fundamentación de las sentencias en el Derecho Indiano”, *Revista de Historia del Derecho* (Buenos Aires) 6 (1978): 49.

²⁶⁴ Eduardo Martiré, *Las audiencias y la administración de justicia en las Indias* (Universidad Autónoma de Madrid, 2005), 69.

“de la conciencia del juez, mundo cerrado al cual nadie tenía acceso”,²⁶⁵ como señala José M. Mariluz Urquijo en su artículo sobre el juez Benito de la Mata Linares.

En realidad, según informa Martiré, en España, la praxis judicial fue diferente en Castilla y en Aragón: en la primera se tendía a no motivar las sentencias, mientras que en Aragón sí, lo que naturalmente induce a confusión. Sin embargo, a partir de la Real Cédula de Carlos III del 23 de junio de 1768, se unificó el mismo procedimiento para todo el Reino. Allí se determinó que las sentencias fueran inmotivadas para evitar tardanzas, pérdidas de dinero y dilaciones inútiles.²⁶⁶ Así, señala este texto que

Para evitar los perjuicios que resultan con la práctica que observa la Audiencia de Mallorca de motivar sus sentencias, dando lugar á cabilaciones de los litigantes, consumiendo mucho tiempo en la extension de las sentencias, que vienen á ser un resumen del proceso, y las costas que á las partes se siguen: manda S. M. cese en dicha práctica de motivar sus sentencias, ateniéndose á las palabras decisorias, como se observa en el Consejo, y en la mayor parte de los Tribunales del Reyno; y que á exemplo de lo que vá prevenido a la Audiencia de Mallorca, los Tribunales Ordinarios, incluso los privilegiados, escusen motivar las sentencias como hasta aquí, con los vistos y atentos, en que se refería el hecho de autos, y los fundamentos alegados por las partes, derogando, como en esta parte se deroga, el auto acordado 22. tit. 2. lib. 3. duda 1 ú otra cualquier Real resoluion ó estilo que haya en contrario.²⁶⁷

De esta forma, concluye Martiré, “queda consagrada en América, por ser así en la Península, la no motivación de los altos

²⁶⁵ José María Mariluz Urquijo, “La acción de sentenciar a través de los apuntes de Benito de la Mata Linares”, *Revista de Historia del Derecho* 4 (1976): 141.

²⁶⁶ Eduardo Martiré, *Las audiencias y la administración de justicia en las Indias*, 72.

²⁶⁷ Santos Sánchez, *Colección de Pragmáticas, Cédulas, Provisiones, Autos Acordados, y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el Reynado del Señor Don Carlos III*, 3a. ed. (Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijo de Marin, 1803), 113.

tribunales indianos”²⁶⁸ (en realidad, en el texto no se distingue, de modo que afecta a toda suerte de tribunales, a quienes se hace extensiva la prohibición que se dirige directamente a la Audiencia de Mallorca).

Con todo, cuando se estudian los archivos de la época, es posible constatar que a pesar de la opinión dominante en la historiografía y de la prohibición legal de Carlos III, se dan casos, si bien aislados, donde los jueces sí fundan sus sentencias. En las páginas que siguen veremos *i)* el debate historiográfico en torno a la fundamentación de las sentencias; *ii)* seis de estos casos, cuyos expedientes datan del periodo 1776-1793, es decir, posteriores a la Real Cédula de 1768, (cuatro de ellos tuvieron lugar en Buenos Aires, uno en Córdoba y otro en Luján); *iii)* haremos algunas comparaciones entre ellos, intentaremos mostrar las razones que llevaron a esos jueces a apartarse de lo establecido por la legislación prohibitoria de la fundamentación de las sentencias, y mostraremos las fuentes filosóficas de las que depende esa actitud, y para terminar *iv)* haciendo ver que en estos casos nos encontramos ante un procedimiento intelectual que calificamos como “doble equidad”.

I. EL DEBATE HISTORIOGRÁFICO EN TORNO A LOS MOTIVOS DE LAS SENTENCIAS

En un libro de 2011,²⁶⁹ Aliste Santos, en un apartado sobre “juicio crítico sobre la tesis que proclama la inexistencia de la obligación de motivar resoluciones judiciales en Castilla”, indica lo que podríamos llamar de claves de comprensión para todo este debate. “Existe una tesis comúnmente aceptada por la mayoría de autores que han escrito sobre este tema, que vincula el nacimiento de la obligación de motivar las resoluciones judiciales en el mar-

²⁶⁸ Eduardo Martiré, *Las audiencias y la administración de justicia en las Indias*, 72.

²⁶⁹ Tomás-Javier Aliste Santos, *La motivación de las resoluciones judiciales* (Madrid: Marcial Pons, 2011).

co del iusnaturalismo racionalista de finales del siglo XVIII”.²⁷⁰ Y apunta como uno de los responsables por la difusión de esa tesis al profesor y jurista italiano Michele Taruffo, conocido e influyente historiador del derecho, principalmente del procesal, que estableció como hipótesis el nacimiento de la obligación de fundamentar las sentencias en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII.²⁷¹

En esa misma clave, en un artículo aún más reciente (2013), Ortego Gil corrobora que “la historiografía jurídica ha desdiseñado las sentencias de Castilla por esa aparente falta de motivación”.²⁷²

A la hora de dar una explicación de estos malentendidos, él piensa que, si bien no existe una única explicación, sin duda, tienen que ver con el hecho de “partir de unos criterios propios de la etapa codificadora”.²⁷³

En ese mismo artículo,²⁷⁴ el autor citaba a García-Gallo y a Tomás y Valiente como ejemplos de historiadores que defendían la hipótesis de la no motivación de las sentencias. El primero, con una extensa y profunda bibliografía, principalmente entre los años 1940 y 1960, hacía ver que esa práctica de no fundamentar las sentencias dificultaba o impedía entender cuáles eran los motivos que llevaban a una determinada sentencia.²⁷⁵ La afirmación de este estudioso recoge, ciertamente, un hecho evidente: si no se señalan los motivos, difícilmente podremos conocerlos.²⁷⁶ Por otra parte, el historiador Francisco Tomás y Valiente, con una bibliografía importante entre las décadas de 1970 y 1980, también

²⁷⁰ Tomás-Javier Aliste Santos, 88.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Pedro Ortego Gil, “Sentencias criminales en Castilla: entre jueces y abogados”, *Clio & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, núm. 10 (2013): 361.

²⁷³ Ortego Gil, 361.

²⁷⁴ Ortego Gil, 362.

²⁷⁵ Ortego Gil, 362.

²⁷⁶ Ortego Gil, 362.

apuntó en la misma dirección, al afirmar que las sentencias no pasaban de simples declaraciones de voluntad, carentes de justificación, lo que, a su juicio, permitía comprobar la arbitrariedad judicial de la época.²⁷⁷

A los autores anteriores hay que agregar una figura muy influyente en nuestro medio, José M. Mariluz Urquijo, quien era explícito al señalar que las sentencias quedaban encerradas en la conciencia del juez, sin que se pudiese conocer sus motivos:

Las Partidas, máximo exponente de la recepción del universo jurídico romano canónico en Castilla, aluden expresamente al delicado proceso de información y reflexión que precede al momento de sentenciar. El juez debe catar, escudriñar y saber la verdad del hecho y según la fórmula de sentencia inserta en la Part. III, tít. 18, ley 109, en ella debe dejar constancia de que ha oído las razones alegadas por las partes, ha examinado los testigos presentados y ha tomado consejo de ‘hombres buenos y sabedores de derecho’. Pero esa intervención de los expertos en derecho o la exigencia de que el fallo no sea contra la ley no significa que deban mencionarse explícitamente los fundamentos legales en los que reposa la sentencia o el razonamiento seguido por el juez para llegar a la decisión final.²⁷⁸

En suma, “la obligación de ceñirse a derecho no implica la de desplegar los apoyos de un fallo” que se forja en la conciencia del juzgador, reducto inaccesible al resto de los mortales.²⁷⁹ Así, concluía el autor, a partir de ese entendimiento se pasó a “rodear de secreto los motivos” de los fallos, según se indica en el capítulo II de las Ordenanzas de Audiencia, de 1563, las cuales prescribían que

²⁷⁷ Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta: (siglos XVI - XVII - XVIII)* (Madrid: Tecnos, 1969), 182.

²⁷⁸ Mariluz Urquijo, “La acción de sentenciar a través de los apuntes de Benito de la Mata Linares”, 141.

²⁷⁹ Mariluz Urquijo, 141.

[...] los presidentes de las Reales Audiencias de las Indias deben llevar un libro, que jurarán mantener secreto, en el que asentarán brevemente los votos propios y los de los oidores en todos aquellos pleitos que superen cierta cantidad. Y la Recopilación de 1680, recogiendo éstas y nuevas disposiciones de las Ordenanzas de 1596, establecen en la ley 156, tít. 15, lib. II, que en dicho libro secreto no han de consignarse “causas ni razones algunas de las que mueven o persuaden a los jueces a la determinación”.²⁸⁰

Por su parte, Carlos Garriga, profesor de la Universidad del País Vasco y uno de los historiadores que más se han dedicado al asunto, retoma la metáfora del “cierre en la conciencia” de Mariluz Urquijo, y dice que

[...] como la incerteza desaconsejaba la motivación de las sentencias y, en consecuencia, la justicia no aparecía motivada en la decisión judicial, sino que permanecía encerrada en la conciencia del juez, la única garantía de justicia posible era una *certeza moral* que dependía completamente del comportamiento justo exteriorizado por el juez.²⁸¹

En contraste con las posturas anteriores, tanto Aliste cuanto Ortego destacan los trabajos del historiador argentino Abelardo Levaggi como uno de los primeros y más importantes en apuntar para la dirección contraria. En efecto, entendió que la idea de que los jueces no fundamentaban sus sentencias partía de una confusión historiográfica, la cual podría ser explicada por el hecho de no existir, entre los historiadores, una percepción del hiato que se da entre un derecho propio del siglo XIX, de cuño “ra-

²⁸⁰ Mariluz Urquijo, 142.

²⁸¹ Carlos Antonio Garriga Garriga Acosta, “Los límites del reformismo borbónico: a propósito de la administración de la justicia en Indias”, en *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: Actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano* (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998), ed. Feliciano Barrios Pintado (Cuenca: Cortes de Castilla-La Mancha y Universidad de Castilla-La Mancha, 2002), 791.

cionalista liberal”, que exigía de los jueces que fundamentasen legalmente sus sentencias, y otro derecho anterior, “adjetivado de absolutista, para el cual las sentencias no necesitaban de contar con fundamentos e, incluso, debían carecer de ellos”.²⁸²

Levaggi explica cómo, a partir de *Las Partidas*, la idea de sentenciar —y de motivar los fallos— estaba mucho más vinculada a una tradición más “moral que científico-jurídica”.²⁸³ Ella determinaba que los jueces “fuesen leales, y sin mala codicia. Y que tengan sabiduría para juzgar las causas por su saber de forma directa o por el uso de un largo tiempo. Y que, principalmente, teman a Dios y a quien allí los colocó”.²⁸⁴ A continuación, trae en su artículo un buen número de ejemplos de fallos recogidos en la Real Audiencia de Buenos Aires durante el siglo XVIII, que efectivamente muestran motivos y fundamentos. Sin embargo, y nos parece muy importante dar especial relieve a este punto, se trata de motivos principalmente morales, de sentido común y de prudencia, y no se incluyen lo que hoy llamaríamos “motivos legales”.

De hecho, cuando se observa el cuerpo documental de innumerables procesos, se llega a la conclusión de que los jueces inferiores sí motivaban en muchos casos sus fallos, aunque esos motivos eran mucho más “jurídicos” que estrictamente “legales”. En efecto, vistos desde una perspectiva legalista y contemporánea, llama la atención la poca o ninguna referencia que normalmente se hace a los diferentes ordenamientos legales (derecho canónico, reales cédulas, *Recopilación*, etcétera); sin embargo, eso no significa que los fallos fuesen inmotivados; al contrario, los motivos eran jurídicos, aunque no legales. Estaban basados tanto en la teología moral como en la tradición jurídica clásica y medieval, y, por tanto, hacían referencia a la prudencia, a la clemencia, a la equidad

²⁸² Abelardo Levaggi, “La fundamentación de las sentencias en el Derecho Indiano”, 42.

²⁸³ Abelardo Levaggi, 48.

²⁸⁴ Abelardo Levaggi, 48.

y benignidad o, en otras palabras, atendían al sentido común del hombre prudente (como se entendía que debería ser el juez) y no tanto a lo determinado por una u otra ley, cédula o provisión regia.

En uno de sus artículos, considerado como central por Ortego Gil para todo este asunto,²⁸⁵ explica Garriga que durante los siglos XVI y XVII coexistieron en España dos modalidades diferentes de justicia en cada una de sus coronas, Castilla y Aragón; de esa forma:

[...] mientras que en la Corona de Castilla, desde que tenemos noticias de su actuación, los tribunales *tam Supremis quam infimis sententiae proferunt absque motivo, rationes vel causa*²⁸⁶ –como a finales del siglo XVII constataba Matheu y Sanz– los reinos de la Corona de Aragón vieron cómo a lo largo del siglo XVI se imponía a sus jueces y tribunales la obligación de motivar las sentencias que proferían.²⁸⁷

Por otro lado, Garriga puntualiza que era más una cuestión de *estilo* que una prohibición legal; por eso, podrían encontrarse sentencias motivadas (más probablemente en América que en Castilla).²⁸⁸ En todo caso, considera que la regla general, derivada de la tradición clásica conocida como “derecho común”, era la de no motivar las sentencias”.²⁸⁹

Sin embargo, volviendo a la obra de Aliste Santos, el nudo gordiano de este enmarañado de interpretaciones quizás se desate al reducir la cuestión “a saber si las resoluciones judiciales del *ius commune* en Castilla se dictaban conforme a la absoluta arbi-

²⁸⁵ Pedro Ortego Gil, “Sentencias criminales en Castilla”, 359-72.

²⁸⁶ “Tanto los supremos como los inferiores dictaban sentencias sin «indicar» motivos, razones o causa”.

²⁸⁷ Carlos Antonio Garriga Acosta y Marta María Lorente Sariñena, “El juez y la ley: La motivación de las sentencias (Castilla, 1489 - España, 1855)”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, núm.1 (1997): 101.

²⁸⁸ Garriga Acosta y Lorente Sariñena, 102.

²⁸⁹ Garriga Acosta y Lorente Sariñena, 105.

triedad de los jueces o no”.²⁹⁰ El autor es enfático, contrariando a Garriga y siguiendo la opinión de Filippo Ranieri, al declarar que se debe rechazar la opinión extendida entre los historiadores de que “las sentencias durante la época del derecho común no se motivaban, generalizándose entre los juristas contemporáneos la creencia de que las mismas eran resultado de la más absoluta arbitrariedad judicial”.²⁹¹ En su opinión, la motivación

[...] iría de la mano de los argumentos que expresen las partes fundando sus pretensiones, de suerte que la decisión judicial que condena o absuelve no es muda en razones, ni mucho menos arbitraria, sino que, implícitamente, acoge total o parcialmente, siempre de forma obligatoria, las razones argüidas por una de las partes procesales haciéndolas suyas.²⁹²

A esa misma conclusión llega Ortego Gil cuando considera que la sentencia es la elaboración madura de un proceso deliberativo del juez, al persuadirse de las razones y motivos que las partes presentan, llegando a un fallo fundamentado, aunque no siempre lo exponga y traslade al texto de la sentencia.²⁹³ Y, en ese sentido, el autor distingue entre “una motivación formal y escrita (*forma sententiae*) y otra subjetiva y no expresada en el texto de la sentencia (*relatio judicialis*). El juez para llegar a un resultado, a un fallo condenatorio o absolutorio, ha de pensarlo, meditarlo y razonarlo”.²⁹⁴

En todo este tema de la motivación y fundamentación de las sentencias sería necesario, como advierte el mismo Ortego, tener en cuenta la diversidad y heterogeneidad de la monarquía hispánica, lo que exige no colocar las cosas en los términos en que hasta ahora se han planteado (motivar o no los fallos) sino más bien distinguir entre jueces ordinarios y jueces de tribunales y audiencias,

²⁹⁰ Tomás-Javier Aliste Santos, *La motivación de las resoluciones judiciales*, 95.

²⁹¹ Tomás-Javier Aliste Santos, 95.

²⁹² Tomás-Javier Aliste Santos, 97.

²⁹³ Pedro Ortego Gil, “Sentencias criminales en Castilla”, 360.

²⁹⁴ Pedro Ortego Gil, 360.

entre procesos civiles y criminales, y entre sentencias, por ejemplo, del final del siglo XVI y las que fueron dictadas en el XVIII.²⁹⁵

De manera general, se puede decir que los jueces inferiores motivaban con frecuencia sus sentencias, mientras que los superiores, por gozar de mayor arbitrio, no. Por otro lado, es común encontrar fallos motivados en los procesos criminales más que en los civiles, y en los del siglo XVIII más que en los del siglo XVI. Sin embargo, esto no era algo unánime. Como apunta también Ortego, las obras jurídicas impresas del siglo XVI recomendaron a los jueces inferiores la inclusión de las causas o motivos que les sirvieron para adoptar su resolución. En el siglo XVIII se pasa en la práctica judicial inferior de recibir esa recomendación a establecerla como un estilo judicial.²⁹⁶ De hecho, tendemos a concordar con Ortego Gil, al pensar que la historiografía que ha estudiado este asunto ha partido de una hipótesis, si no equivocada, capaz de mover a engaño a muchos historiadores. Así, muchos han desistido de investigar los fallos porque se pensaba que no tenían nada que ofrecer al estudioso: de hecho, como concluye este autor, “la historiografía jurídica dejó de lado las sentencias de Castilla por esa aparente falta de motivación”.²⁹⁷ Otros, en cambio, han sacado conclusiones equivocadas o han intentado argumentos y explicaciones que dieran cuenta de un secreto que se presuponía existente en todas las instancias judiciales.

Es probable que no haya existido una única forma homogénea y universal para toda la monarquía hispánica con relación a la forma de emitir los fallos. Quizás en algunos lugares se ha seguido un *estilo*, y en otros lugares, otro. Algunos jueces pueden haber elaborado fallos sin preocuparse de motivarlos, y otros no. Como hemos dicho, este artículo tratará de algunos casos de sentencias de primera instancia dictadas en el ámbito jurisdiccional de la Real Audiencia de Buenos Aires, en los que sí han motivado

²⁹⁵ Pedro Ortego Gil, 359-72.

²⁹⁶ Pedro Ortego Gil, 366.

²⁹⁷ Pedro Ortego Gil, 361; Alfonso García-Gallo, *Manual de Historia del Derecho Español t. I* (Madrid: Artes Gráficas, 1975), 197.

sus fallos, a pesar de la prohibición de 1768, lo que lleva implícito un recurso a la equidad.

II. LOS CASOS ESTUDIADOS

El primer caso es de la ciudad de Córdoba, de 1789,²⁹⁸ y tiene que ver con un presunto abuso de autoridad, porque se acusa a un juez de haber dado una bofetada en la cara a una persona que tramitaba una causa ante su tribunal. En la sentencia,²⁹⁹ en primer lugar, se aclaran ciertas dudas acerca de la legitimidad de la investidura del juez y presunto agresor, pues antes había sido subrogante; luego se lo absuelve porque resulta “no justificado el crimen que se le imputa”, si bien se reconoce que existen “graves indicios” de él. A continuación, se condena al juez y presunto agresor al pago de las costas del juicio (a pesar de haber sido absuelto) “apercibiendo [al juez] que se abstenga en lo sucesivo no obscurecer con atropellados procedimientos el carácter de su dignidad en el empleo de juez, que ya no ejerce por subrogación (sic)”.

El segundo caso es de 1780 y tuvo lugar en Buenos Aires.³⁰⁰ En este juicio de injurias el reo ha confesado, pero el juez considera ocioso seguir adelante, atendida la poca importancia del asunto, además de tomar en cuenta que el reo estuvo por esta causa un tiempo en la cárcel, por lo que se limita a amonestarlo y exigirle el pago de costas. En efecto, el propio demandante reconoce que “la palabra de que se muestra injuriado fue proferida con improviso fervor”, cuya causa explica el juez:

²⁹⁸ AGN, Sala IX, División Colonia, Sección Tribunales, 38-02-06, Gerónimo Josef Carballo contra Juan Esteban Arias (1789)

²⁹⁹ Ff. 21.

³⁰⁰ AGN, Sala IX, División Colonia, sección Tribunales, 39-08-04, L 280 n. 18, Querrela criminal de D. Christobal de Guzmán contra Isidoro González por injuria (1780).

[...] sin duda nacido de las antecedentes reconveniones de que se sigue no ser pronunciada con ánimo serio que induzca concepto de lo que significa, por lo mismo y de que en seguirse esta causa no saldrá más fruto que aumentarse inútiles gastos, portando teniéndose en parte de pena el tiempo que estuvo dicho reo en la cárcel y el apercebimiento que se le hace de que en lo sucesivo sea más moderado en sus palabras no dejándose llevar de frívolos corages y en defecto se le penará con todo rigor juntamente con la satisfacción de todas las costas en que se le condena se le pondrá en libertad, desembargarán y entregarán sus bienes dejando en su buena fama y opinión al querellante.³⁰¹

Nuevamente tenemos aquí una sentencia absolutoria, pero que, aún en mayor medida que la anterior, reconoce la verdad de los hechos aducidos por la parte querellante y a pesar de eso no se dicta una condena en contra del acusado.

En tercer lugar, tenemos un caso de abigeato, de 1791.³⁰² Aquí, se señala que el hecho resulta probado por las repetidas confesiones del reo; sin embargo, dice, “atendiendo a la corteidad de las especies robadas [dos bueyes] [...] sobresease en la prosecución de esta causa”, a la vez que rechaza la petición de azotes y de presidio hecha por el fiscal. El juez atiende, además, al tiempo que ha pasado en prisión, exige al acusado el pago de costas, la restitución del importe de los animales robados, y lo apercibe para que tenga un mejor comportamiento en el futuro “haciendole entender que a la menor reincidencia en estos particulares se tendrá presente el mérito que ministra esta causa”.

El cuarto es un caso de injurias, que corresponde a 1781 y tuvo lugar en Buenos Aires.³⁰³ Unos músicos hicieron una pre-

³⁰¹ F. 9r.

³⁰² AGN, Sala IX, División Colonia, Sección Tribunales, 39-09-03, L 222 n. 2, Causa criminal contra Juan Rosales santiagueño por ladrón quatrero (1791). No hay numeración. En la última f.

³⁰³ AGN, Sala IX, División Colonia, Sección Tribunales, 39-07-09, L 276 n. 7. Beles Antonio contra Francisco Faa, Francisco Pozo e Hipólito Iriarte (1781), ff. 41r-41v.

sentación al virrey, donde utilizaron expresiones ofensivas contra Antonio Beles (o Vélez), el querellante. La sentencia hace ver que ciertamente se trata de expresiones fuertes, pero que se explican por la molestia de los músicos ante una supuesta deuda que no habría sido satisfecha por el querellante, y “no se descubre de todo su contexto declarando animo de calumniarlo”. Además, destaca el fallo que se trata de hombres rudos, “imperitos y sin conocimiento del verdadero estilo con que deben tratarse las gentes”. Por último, el autor de la sentencia expresa su molestia por tener que ocuparse de estas nimiedades, “impidiendo al juzgado el conocimiento de otras «causas» de mas consideración” por estar ocupado en materias que no justifican un proceso criminal:

Siendo un asunto ridículo por su naturaleza en que no conviene dar fomento a resentimientos de poca entidad con igual ruido y empeño que tendría un negocio sobre homicidio u otro semejante. Por lo mismo soy de dictamen que se le imponga perpetuo silencio a dicho Vélez y se apercibe a los expresos Músicos para que en adelante guarden moderación y estilo así de palabra como por escrito con el citado Vélez, haciéndoles entender por el escribano de la causa el exceso reprehensible en que incurrieron por haver representado a S.E. unos hechos falsos procediendo con ligereza y falta de sinceridad.³⁰⁴

Además, la sentencia amenaza a los músicos con castigos en caso de reincidencia, los condena al pago de las costas, y ordena tachar las expresiones ofensivas contenidas en el memorial (como de hecho puede constatarse cuando se examina hoy el documento, que contiene partes que resultan ilegibles).

En el quinto caso,³⁰⁵ la sentencia entrega los fundamentos de su decisión no para explicar las razones de su indulgencia, como

³⁰⁴ F. 41v.

³⁰⁵ AGN, Sala IX, División Colonia, Sección Tribunales, L. 288 n. 8, Causa criminal contra Manuel Rodríguez por haber herido a Rafael Negro esclavo de don Francisco Piñero (1793).

en las oportunidades anteriores, sino para justificar su especial severidad. En este asunto se condena a Manuel Rodríguez por haber herido a un esclavo de Francisco Piñero. La sentencia señala que las alegaciones de la defensa resultan inverosímiles y agrega una circunstancia que hace aún más plausible la realización del delito y que justifica la dureza de la justicia: “en los tiempos de cosecha en que se ejecutó el atentado es costumbre fatal entre los segadores el uso de cuchillo al más ligero motivo y aun sin él, cuya contención aleja toda indulgencia exigiendo de necesidad publica las más severas penas”.³⁰⁶

En consecuencia, se condena a Rodríguez a recibir cincuenta azotes y prestar dos meses de servicios en obras públicas.³⁰⁷

En el último caso, se trata de un proceso seguido por abigeato que está perfectamente probado.³⁰⁸ Es más, el juez tiene presente la gravedad del delito y la necesidad de disuadir a los posibles delincuentes (“conviniendo al buen gobierno desta república contener los excesos de robos que se hacen en los ganados de los vecinos y escarmentarles segun su clase y circunstancias”).³⁰⁹ Sin embargo, toma en cuenta que el reo ya ha pasado una temporada en la cárcel, lo que “compurga en parte este delito” y, en especial, su situación de pobreza y el hecho de que tiene una familia numerosa, por lo que decide simplemente aplicarle una multa, condenarlo al pago de las costas y apercibirlo para que “que en adelante proceda con arreglo porque en su defecto se tomarán las más serias providencias que convenga”.³¹⁰

³⁰⁶ F. 12v.

³⁰⁷ *Cfr.* f. 13r.

³⁰⁸ AGN, Sala IX, División Colonia, Sección Tribunales, Leg. 276 núm. 4. Causa seguida contra Luis Avalos por apoderarse y matar animales ajenos, f. 13. (1776).

³⁰⁹ F. 13r.

³¹⁰ F. 13r.

III. RAZONES QUE LLEVAN A FUNDAMENTAR LAS SENTENCIAS

Los casos estudiados tienen varios rasgos en común, pero ciertamente el más singular consiste en la decisión de los jueces de entregar una fundamentación para sus sentencias, contraviniendo la práctica corriente en Castilla y, en términos generales, en América, además de lo dispuesto por las leyes entonces vigentes (concretamente, la Real Cédula de Carlos III determinando la no motivación de las sentencias). Si nos preguntamos por la razón de esta anomalía, ella aparece clara: las sentencias en cuestión resuelven los casos de modo distinto al que cabría esperar: se absuelve a determinadas personas, pero se las condena a costas; en otros casos se reconoce que son culpables, pero atendidas las circunstancias no se les aplica ninguna sanción; se aplica una pena particularmente grave atendida la extensión de una determinada mala práctica o, finalmente, se admite que el querellante tiene razón, pero se considera que el asunto es ridículo y no vale la pena seguir adelante con la causa.

En todos estos juicios, en suma, se recurre a la equidad y se falla no de acuerdo al tenor literal de la ley sino del modo exigido por la naturaleza del caso, es decir, de la manera en que habría resuelto el asunto el legislador de haberlo tenido presente. El antecedente filosófico de esta práctica se halla, como se sabe, en un célebre pasaje de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles dice que

[...] lo equitativo es justo, pero no [lo justo] según la ley, sino una corrección de lo justo legal. La causa es que toda ley es general, y hay cosas de las que no es posible expresarse correctamente en forma general. Entonces, en los casos en que es necesario expresarse en términos generales pero no es posible hacerlo correctamente, la ley considera lo que se da las más de las veces, sin ignorar el error. Y no es [por eso] menos correcta, pues el error no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es, sencillamente, la materia de las [cuestiones]

concernientes a la acción. Por tanto, cada vez que la ley habla en términos generales, pero de hecho se da, en lo que atañe a ella, algo [que está] al margen de lo general, entonces es acertado, allí donde el legislador no atendió a algo y cometió un error por hablar en sentido absoluto, corregir la omisión; eso diría el propio legislador de estar ahí presente; y si hubiese previsto [el caso particular en cuestión], [lo] habría incluido en la ley. Por eso [lo equitativo] es justo, y mejor que cierta forma de lo justo, pero no mejor que lo justo en sentido absoluto, sí [es] mejor que el error causado por [el hecho de expresarse] en sentido absoluto. Y esa es la naturaleza de lo equitativo: ser corrección de la ley en tanto esta incurre en omisiones a causa de su índole general.³¹¹

Como explica Gadamer, al apartarse de la letra de la ley, el juez “no elimina aspectos de la justicia, sino que, al contrario, encuentra un derecho mejor”.³¹² Esta idea fue recogida por Tomás de Aquino,³¹³ y a través de él, llegó a la Escuela de Salamanca (y Coimbra, en Portugal), donde se formaron los juristas indianos. Así, dice Suárez que en esos casos “interpretamos que una ley falla en un caso particular por razón de su universalidad, es decir, porque la ley se dio en términos generales y en algún caso particular falla de tal manera que en él no puede observarse justamente”.³¹⁴

³¹¹ *EN V 10, 1137b11-27*, en: Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. de Sinnott, Eduardo (Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL, 2007).

³¹² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 323. Se emplea la trad. de A. A. Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, 2005.

³¹³ *Summa Theologiae* II-II, 120, 1.

³¹⁴ *De Legibus* II, XVI, 4 [174a]. Se cita según la edición bilingüe que reproduce la edición príncipe de Coimbra (1612), indicando entre corchetes la página y columna de ella: Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968). Ya muchos años antes, en su juventud, Suárez se había ocupado del tema de la equidad, en sus *Quaestiones de Iustitia et Iure*, *Disputatio quarta*, q. 5, en Francisco Suárez, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez; Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure.*, *Freiburger theologische Studien* ; 72. Bd (Freiburg: Verlag Herder, 1958). Los demás autores de la época se pronuncian de manera semejante.

Los juristas recogen esta doctrina y por esa vía llega a influir a los jueces en lugares tan apartados de las aulas de Salamanca como pueden ser Buenos Aires, Córdoba o Luján.³¹⁵ Así, dice Solórzano que “aunque el derecho sea fijo y estable, la equidad, que es hija de la razón natural, la templada, modera y altera a las veces, según lo piden los casos, que se suelen ofrecer, que por el tiempo, lugar, personas y otros varios accidentes, piden se ajuste y acomode a las ocasiones”.³¹⁶

En los casos vistos, los jueces recurren a la equidad atendida la pobreza del imputado, o su rusticidad, o el carácter ridículo del caso, o el hecho de que no tiene sentido seguir adelante, porque por esa vía solo se aumentarán los gastos del juicio y se estima preferible amonestar al acusado para que tenga un mejor comportamiento en el futuro.

Esta adaptación de la ley al caso particular no puede realizarse de manera caprichosa. De ahí que Rivadeneira advirtiera que la prudencia no basta “si con ella no se junta un rendimiento y sujeción a la ley; porque hay algunos tan confiados de su juicio, que corrigen y tuercen e interpretan la ley como a ellos les parece, y [...] pervierten el sentido verdadero de ella y la intención del legislador”.³¹⁷

La equidad está muy lejos de suponer una suerte de gobierno de los jueces, y solo tiene sentido en un esquema doctrinal donde la primacía ordinaria la tiene la ley, pues ella no pretende sustituirla, sino asegurar que se cumpla el sentido último de la legislación. Como ha explicado Gadamer, mientras en el campo técnico el hecho de apartarse de lo que dispone la regla (porque las circunstancias no permiten otra cosa) significa una cierta im-

³¹⁵ Para un examen de las amplias manifestaciones de esta mentalidad en el Derecho Indiano: Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema*, 512-41.

³¹⁶ Juan de Solórzano Pereira, *Política Indiana* (En Madrid: Por Diego Diaz de la Carrera, 1648), III, VIII, 37-38.

³¹⁷ Pedro de Ribadeneyra, *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe christiano, para gobernar y conservar sus estados: contra lo que Nicolas Maquiavelo, y los políticos en este tiempo enseñan* (en la Oficina de Pantaleon Aznar, 1788), II, XIII, 348.

perfección, pues se renuncia al ideal en atención a los obstáculos que opone la realidad, cuando, en el campo jurídico, la atención a la singularidad del caso obliga a “hacer concesiones respecto de la ley en sentido estricto” esto no sucede “porque no sea posible hacer las cosas mejor, sino porque de otro modo no sería justo. Haciendo concesiones frente a la ley, no elimina aspectos de la justicia, sino que por el contrario, encuentra un derecho mejor”.³¹⁸

IV. LA “DOBLE EQUIDAD”

El recurso a la equidad en las sentencias que se han analizado tiene, además, una característica muy singular, pues no solo el juez se aparta de la letra de la ley para dar origen a una solución capaz de hacer justicia a la naturaleza peculiar del caso, sino que, además, se aparta de la letra de la Real Cédula de 1768, que prohíbe fundamentar las sentencias, como también de la práctica forense más habitual, y lo hace señalando esos fundamentos, aunque sea de manera sucinta. Hay, entonces, un doble juego de la equidad, que alcanza tanto a la norma que soluciona el caso, como también a la ley que indica la forma que debe tener la sentencia que lo resuelve. Este recurso a la “doble equidad” tiene lugar; primero, porque el caso tiene un carácter ciertamente único, y también, en segundo lugar, porque por encima de la letra de la ley se considera necesario explicar en qué consiste esta singularidad, pues de lo contrario la solución elegida aparecería como incomprensible.

La fundamentación que llevan a cabo los jueces en estos casos no tiene una especial profundidad doctrinal. Ella no resulta sofisticada desde un punto de vista teórico, y ni siquiera hace mención expresa de que se está recurriendo a la equidad. Sin embargo, esa breve fundamentación es la suficiente para conseguir el objetivo que se persigue: resolver el caso y dar una explicación a las partes y a la sociedad acerca de cuáles son las razones de justicia que han llevado al juez a resolver la causa de esa manera.

³¹⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 323.

Es interesante, por último, atender a las fechas de las sentencias (1776-1793), pues datan todas ellas de finales del siglo XVIII, una época en que, para emplear la terminología de Tau Anzoátegui, ya se ha ido abandonando el modo “casuista” de entender el Derecho y se lo ha ido reemplazando por la manera “sistemática” de concebirlo, que llevará, en el siglo siguiente, a una minusvaloración de la equidad en el quehacer jurídico. Lo visto, sin embargo, nos muestra cierta pervivencia de la antigua mentalidad casuista y su vigencia en el virreinato de La Plata, expresada en el valor que se le concede a la equidad, una categoría fundamental para quien entienda que la primera labor del juez consiste en hacer justicia en el caso concreto.

EPÍLOGO

Entre 1510 y 1512, mientras pintaba lo que hoy llamamos las “Estancias de Rafael”, Raffaello Sanzio tiene que haber oído con gran interés las noticias que llegaban sobre las “Indias occidentales”, como las llamaban en esa época. Por entonces, él no tenía tiempo para averiguar mucho sobre el tema, porque se encontraba atareado en la composición de una de sus obras maestras: *La Escuela de Atenas*, en el Palacio Apostólico del Vaticano. En ella se ven diversos filósofos y otros sabios que precedieron a Aristóteles en el tiempo; así, están Heráclito, Parménides, Sócrates y el propio Platón —que lo acompaña en el centro de la pintura—, y también aparecen otros como Averroes, que pertenecen a su posteridad y fueron influidos por él. Sin embargo, cuando componía su obra, Rafael jamás habría podido imaginar que también en ese Nuevo Mundo del que tanto se hablaba se haría sentir la influencia del Estagirita. En efecto, a esas figuras insignes que él representó bien habrían podido sumarse Bartolomé de las Casas, el licenciado Falcón, Juan de Matienzo, Juan de Solórzano y Pereira y sor Juana Inés de la Cruz, porque la Escuela de Atenas no quedó limitada a la célebre ciudad griega.

En este libro hemos visto que las ideas aristotélicas se encuentran presentes en las polémicas de Indias, comenzando por la cuestión de la esclavitud natural. En ellas, tanto Vitoria como Sepúlveda, Las Casas y José de Acosta se remiten expresamente a la *Política*, y llevan a cabo una discusión, que es, en el fondo, el enfrentamiento entre dos modos de entender a Aristóteles. Es tal el prestigio del que goza “el Filósofo”, que ninguno de ellos cuestiona la idea de que pueda haber hombres cuyas limitaciones intelectuales sean tan grandes que les lleven a estar sometidos a

otros. Sin embargo, los defensores de los indios americanos no aceptan que esa sea su situación. Y si llegara a serlo en algunos casos, señalan Vitoria y Acosta, ese no sería un motivo para esclavizarlos, sino para entregarles una especial protección.

La defensa de la causa de los naturales busca mostrar que ellos presentan todas las características propias de la vida política, es decir, son “animales políticos” en el sentido aristotélico, lo que significa que tienen las virtudes necesarias para participar de la experiencia de la *pólis*, lo que puede verse, por ejemplo, en su legislación, en sus costumbres y, especialmente, en sus ciudades, a las que Bartolomé de Las Casas se preocupa especialmente de engrandecer. El tratamiento de las virtudes que hacen los autores de la época —un tema central de la *Ética a Nicómaco*— es también claramente aristotélico, sea porque se remiten directamente al Estagirita, como se ve de modo constante en Las Casas y Solórzano, entre otros autores, o porque reciben sus enseñanzas a través de Tomás de Aquino, su más famoso intérprete medieval, cuya teoría de la virtud, aunque está desarrollada con mucho más detalle que en la *Ética*, se despliega sobre una matriz aristotélica. No en vano el Aquinate escribió su *Comentario* a esta obra al mismo tiempo en que escribía la parte moral de la *Suma teológica*.³¹⁹

En este trabajo también se dedicó especial atención al tema de la equidad, tanto en el capítulo segundo como en el tercero, pues ella es la disposición que permite resolver las tensiones que se producen entre la generalidad y abstracción de la norma y la singularidad del caso particular. Tal fue el problema que afectó no solo a los jueces, sino a las autoridades americanas mismas, e incluso a los misioneros en su labor evangelizadora, pues cons-

³¹⁹ Cfr. Gauthier, R. A., “La date du Commentaire de s. Thomas sur l'Éthique à Nicomaque”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 18 (1950): 66-105; James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, trad. de Frank Hevia (Pamplona: Eunsa, 1994), 326; Jean Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, trad. de A. Corzo Santamaría, Colección de Pensamiento medieval y renacentista 32 (Pamplona: Eunsa, 2002), 246.

tantamente enfrentaron este tipo de dificultades. En el caso de las sentencias estudiadas en el último capítulo, destaca la doble aplicación de la equidad en ellas, que lleva a disponer algo no de acuerdo a las palabras literales de la ley, que en ese caso producirían un resultado injusto, sino a su finalidad o espíritu. Así, se fundamentan unas sentencias de primera instancia a pesar de que estaba prohibido hacerlo, y se dan soluciones (como el no enviar a un delincuente a la cárcel) distintas de las que establecen los criterios ordinarios. La razón es clara: si se hubiese procedido de otra manera se habría llegado a un resultado injusto.

Ciertamente, todo agente práctico está ante la difícil tarea de ajustar la generalidad de la norma a las exigencias del caso que tiene delante. Es lo que Wolfgang Wieland llama “la aporía de la aplicación”.³²⁰ Además, uno puede dejar de conocer, pero resulta imposible dejar de actuar, en uno u otro sentido. Sin embargo, en el caso americano el problema de la singularidad estaba agravado por la distancia física, y en muchos casos cultural, que separaba a los dos mundos.

Por otra parte, llama la atención que la recepción de Aristóteles sea tan amplia que llegue incluso a estar presente en la reflexión que hace Diego Valadés en México acerca de las condiciones que debe reunir, desde el punto de vista retórico, la transmisión de la fe cristiana o, antes que él, en la forma de tratar las virtudes cardinales que observamos en el *Confesionario mayor* de Alonso de Molina.

Atendido el prestigio de Aristóteles en el Nuevo Mundo, no es casual que, en la muy original *Nueva crónica y buen gobierno*, el cronista indígena peruano Felipe Huamán Poma de Ayala haga referencia a Aristóteles nada menos que cuando habla de la creación del mundo por parte de Dios. Su autoridad —junto con la de otros “poetas y filósofos letrados” paganos y cristianos— supuestamente le permite saber “que será desde la fundación del

³²⁰ Wolfgang Wieland, “Aporías de la Razón Práctica”, en *La Razón y su Práxis*, trad. de Alejandro Vigo (Buenos Aires: Biblos, 1996) cap. II.

mundo, 2 millones 612 años desde el comienzo hasta el cabo”.³²¹ Y unas páginas más adelante, lo cuenta entre los *camasca amautaruna*, es decir, entre los filósofos antiguos que “entendían por las estrellas y cometas, eclipse del sol y de la luna, tempestades, aires y animales y pájaros” las señales cósmicas que anunciaban catástrofes futuras y los momentos propicios para llevar a cabo las siembras.³²² Estas afirmaciones extrañarán ciertamente a los estudiosos de Aristóteles, pero les permitirán ver cómo su nombre ayuda a dar autoridad a un texto que un indio escribe “por ser servicio de dios nuestro señor y de su sacra católica majestad rey don Felipe III”,³²³ con el propósito de que se ponga fin a los abusos y que también el Perú reciba los beneficios de un buen gobierno.

En todo caso, su influencia intelectual no lo dejó a salvo del humor hispanoamericano. Así, cuando sor Juana Inés de la Cruz nos cuenta que incluso las labores de cocina le dan pie para reflexionar sobre los aspectos fisiológicos presentes en la cuestión, no duda en agregar: “Y yo suelo decir viendo estas cosillas: si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito”.³²⁴

Ahora bien, más allá de determinados aspectos particulares, donde tanto en el virreinato de Nueva España como en el del Perú notamos los rastros de su filosofía, existe un modo de acercarse a la realidad, un determinado marco de ejercicio de la racionalidad, que tiene una matriz aristotélica. Quienquiera que lea las páginas iniciales de la *Ética a Nicómaco* verá que allí se enseña que en materias prácticas no tiene sentido buscar una exactitud semejante a aquella que es propia de las matemáticas. Quien trate de ellas debe contentarse con presentar las cosas como en un bosquejo, y aten-

³²¹ Felipe Huamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, ed. Carlos Aranzibar, vol. III (Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 2015), 13 (en el original) [15, en la edición de Aranzibar].

³²² Huamán Poma de Ayala, III:72 [37].

³²³ Huamán Poma de Ayala, III:11 [15] Prólogo.

³²⁴ Juana Inés de la Cruz, “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, en *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz vol. IV*, ed. Alberto G. Salceda (México: Fondo de Cultura Económica, 1957), 460,814-815.

der a lo que ocurre de modo ordinario, sin perder la conciencia de que las cuestiones prácticas se caracterizan por su contingencia. La racionalidad que se orienta a la praxis no se ocupa de objetos inmutables y eternos, sino que está inmersa en la variabilidad del aquí y el ahora.³²⁵ No se puede negar que la obra de Aristóteles se prestó a diversas interpretaciones, como se constata en las polémicas de Indias, pero, en términos generales, su filosofía no necesitó especiales adaptaciones para ajustarse al Nuevo Mundo, porque ella no constituye un sistema cerrado, sino que es muy flexible. Por decirlo así, en el caso americano se cumple su idea de que el método se ajusta al objeto, y no al revés.

La aproximación aristotélica a los problemas puede, sin embargo, presentar inconvenientes en algunos casos. En efecto, cuando autores como Acosta o Solórzano se acercan a ellos partiendo de ciertas premisas que no discuten (el caso típico es la necesidad del trabajo de los mitayos en las minas) corren el riesgo de caer en un realismo que puede parecer excesivo, aunque se piense que no contaban con otras posibilidades y que buscaron las fórmulas de solución dentro de las que tenían fácticamente al alcance de la mano.

En todo caso, la situación americana se prestaba especialmente para un tratamiento de las cuestiones prácticas de acuerdo con los criterios establecidos por Aristóteles en sus obras de filosofía práctica, particularmente en la *Ética a Nicómaco*. Esas tierras estaban muy lejos de la metrópoli; no solo no eran bien conocidas, sino que en gran parte de los casos estaban inexploradas por parte de los europeos; además, incluían pueblos con lenguas, costumbres y culturas muy diversas. Tampoco los que llegaron a ella constituían un grupo homogéneo. No faltaron quienes cruzaron los mares para buscar oro y poder y, de paso, trajeron consigo fuego y destrucción. Al mismo tiempo, también hay muchos que acometieron esas largas navegaciones o recorrieron ese continente en difíciles circunstancias y arrostraron toda suerte de peligros, simplemente para servir a unos hombres desconocidos y llevarles lo mejor que,

³²⁵ Cfr. EN II 2, 1103b26-27, II 2, 1103b34-1104a9, etcétera.

en su concepción, podían ofrecerles: la fe en Jesucristo. Así hacían realidad su mandato de predicar el evangelio hasta los confines de la tierra. Otros pusieron su mejor empeño para promover el respeto del derecho, formar instituciones y fundar universidades donde, aunque Rafael no podía saberlo, también se dibujó la figura de Aristóteles. No ya en las paredes de un edificio romano, sino en la mente de muchos hombres que, con luces y sombras, contribuyeron a configurar lo que se llamó el Nuevo Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ACCATINO, Daniela. “La Fundamentación de las sentencias: ¿Un rasgo distintivo de las judicatura moderna?” *Revista de Derecho*, Valdivia 15 (2003): 9-35.
- ACOSTA, José de. *De procuranda Indorum salute*. Ed. Luciano Pereña. Vol. I. 2 vols. Corpus Hispanorum de pace 23. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Editado por Fermín del Pino. De acá y de allá. Fuentes etnográficas 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- ALISTE SANTOS, Tomás-Javier. *La motivación de las resoluciones judiciales*. Madrid: Marcial Pons, 2011.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea*. Trad. de Sinnott, Eduardo. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL, 2007.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Julián Marías y María Araujo. 2a. ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- ASPE ARMELLA, Virginia. *Aristóteles y Nueva España*. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, 2018.
- BERTELLONI, Francisco. “Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35, núm. 3 (1988): 331-52.

- BERTELLONI, Francisco. “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”. En *El pensamiento político en la Edad Media*. Ed. Roche Armas, P. Madrid: Fundación Ramón Arces, 2010: 331-52.
- BERTI, Enrico. “La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía”. *Ethos* 12-13 (1985 de 1984): 61-80.
- BERTI, Enrico. *Las razones de Aristóteles*. Trad. de Horacio Gianneschi y Maximiliano Monteverdi. Buenos Aires: Oinos, 2008.
- BEUCHOT, Mauricio. *La querrela de la conquista: una polémica del siglo XVI*. México: Siglo XXI, 1992.
- BRIESKORN, Norbert. “Die kritik von Bartolomé de Las Casas an der *Relectio de Indis*”. En Francisco de Vitorias “*De Indis*” in *interdisziplinärer Perspektive*. Ed. Norbert Brieskorn y Gideon Stiening, 219-49. Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 3. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2011.
- CARLOS V (I). *Leyes y ordenanças nueuame[n]te hechas por su Magestad pa la gouernacion de las Indias y buen tratamiento y conseruacion de los Indios*. Alcalá de Henares: Casa de Joan de Brocar, 1563. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000052226&page=1>.
- CASTAÑO, Sergio Raúl. “La politicidad natural aristotélica en Solórzano Pereira. La tesis clásica aplicada al caso indiano: Politicidad natura y «reducción a la vida política»”. *e-Legal History Review*, núm. 29 (2019).
- CICERÓN. *Invencción Retórica*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid: Gredos, 1997.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. 4 vols. México: Porrúa, 2006.
- CONTRERAS, Sebastián. “La escuela de Salamanca del siglo XVI. Su naturaleza y composición”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, núm. 2 (2013): 297-324.
- CRUZ CRUZ, Juan. “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”. *Anuario filosófico* 41, núm. 1 (2008): 155-179.

- CRUZ, Juana Inés de la. “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. Ed. Alberto G. Salceda, vol. IV. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2012.
- DUVE, Thomas. “Algunas observaciones acerca del modus operandi y la prudencia del juez en el Derecho Canónico Indiano”. *Revista de Historia del Derecho*, núm. 35 (2007): 195-226.
- DUVE, Thomas. “Salamanca in Amerika”. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 132, núm. 1 (2015): 116-51.
- ENCINAS, Diego de. *Cedulario indiano*. Ed. Alfonso García Gallo. 4 vols. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1945.
- ESTENSSORO, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Trad. de Gabriela Ramos. Travaux de l’Institut français d’études andines, t. 156. Lima: IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Riva-Agüero, 2003.
- FAZIO, Mariano. *Los fines de la conquista: el oro, el honor y la fe*. Piura: Universidad de Piura; Facultad de Humanidades, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke: Hermeneutik: Wahrheit und Methode. - 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Bd. 1*. Mohr Siebeck, 2010.
- GARCÍA HERNÁN, Enrique. *Consejero de ambos mundos: vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655)*. Madrid: Fundación MAPFRE, Instituto de Cultura, 2007.
- GARCÍA-GALLO, Alfonso. *Manual de Historia del Derecho Español t. I*. Madrid: Artes Gráficas, 1975.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. “Aristóteles y los destinos de Hispanoamérica: la intervención de Ginés de Sepúlveda en las «Polémicas de Indias»”. En *Concepciones de la ley natural: medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*. Ed. Laura E. Corso de Estrada, María Jesús Soto Bruna, y María Idoya Zorroza, 253-64. Pamplona: EUNSA, 2013.

- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, y PÉREZ LASSERRE, Diego. “Bartolomé de Las Casas y la idealización de las ciudades de los indios”. *Scripta Mediaevalia* 9, núm. 2, (2017): 157-86.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, y POBLETE, José A. “Variabilidad del derecho natural y retención de las Indias”. *Revista Chilena de Derecho* 48, núm. 1 (2021): 181-203.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, y RUIZ, Rafael. “Casos de doble recurso a la equidad en algunas sentencias argentinas de fines del siglo XVIII”. *Revista de Derecho Universidad San Sebastián* 24 (2018): 76-94.
- GARRIGA ACOSTA, Carlos Antonio Garriga. “Los límites del reformismo borbónico: a propósito de la administración de la justicia en Indias”. En *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: Actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998)*. Ed. Feliciano Barrios Pintado, 781-822. Cuenca: Cortes de Castilla-La Mancha; Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- GARRIGA ACOSTA, Carlos Antonio, y LORENTE SARIÑENA, Marta María. “El juez y la ley: La motivación de las sentencias (Castilla, 1489 - España, 1855)”. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, núm. 1 (1997): 97-144.
- GAUTHIER, R. A. “La date du Commentaire de s. Thomas sur l'Éthique à Nicomaque”. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 18 (1950): 66-105.
- GUARDA, Gabriel. “Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano”. En *La Ciudad Colonial del Nuevo Mundo: formas y sentidos I*, 2a. ed., Santo Domingo: Cielonaranja, (2014): 9-69.
- GUZMÁN BRITO, Alejandro. “Derecho romano y equidad en F. de Duaren”. *Anuario de historia del derecho español*, 1978.
- HANKE, Lewis. *Aristotle and the American Indians; a Study in Race Prejudice in the Modern World*. Midland Book ; MB132. Bloomington: Indiana University Press, 1970.
- HANKE, Lewis. *El Papa Paulo III y los Indios de América*. Trad. de Alberto de la Hera. Mexico: Fundice; Editorial Jus, 1992.

- HERNÁNDEZ, Bernat. *Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Taurus, 2015.
- HERNÁNDEZ, Bernat. “Bartolomé de las Casas. Proyecto de biografías ‘Españoles eminentes’ (I y II): Bartolomé de las Casas. Fundación Juan March”, 2010. Disponible en: <https://www.march.es/es/madrid/conferencia/bartolome-casas-proyecto-biografias-espanoles-eminentes-i-bartolome-casas-i>.
- HUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Ed. Carlos Aranibar. Vol. III. 4 vols. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 2015.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Philosophische Bibliothek; Bd. 292. Hamburg: Meiner, 1977.
- INCIARTE, Fernando. *Eindeutigkeit und Variation. Die Wahrung der Phänomene und das Problem des Reduktionismus*. Alber, 1973.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft; Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. [2., erw. Aufl.]. Philosophische Bibliothek; Bd. 507. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- LANGELLA, Simona. *Teologia e legge naturale: studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*. Genova: Glauco Brigati, 2007.
- LAS CASAS, Bartolomé de. “Apología”. *Obras Completas*, vol. 9. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*. Ed. Vidal Abril Castelló. *Obras completas / Bartolomé de las Casas 6-8*. Madrid: Alianza, 1992.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria II*. Vol. 7. 14 vols. *Obras completas / Bartolomé de las Casas*. Madrid: Alianza, 1995.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria III*. Vol. 8. 14 vols. *Obras completas / Bartolomé de las Casas*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

- LAS CASAS, Bartolomé de. *Apología*. Ed. Angel Losada. Vol. 9. 14 vols. Obras completas / Bartolomé de las Casas 9. Madrid: Alianza, 1988.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión: advertencia preliminar y edición y anotación del texto latino*. Ed. Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias III*. Ed. Miguel Angel Medina, Jesús Angel Barreda, y Isacio Pérez Fernández. Vol. 5. 14 vols. Obras completas / Fray Bartolomé de Las Casas 3-5. Madrid: Alianza, 1994.
- LAS CASAS, Bartolomé de. “Tratado tercero. Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas”. En *Tratados de 1552*. Ed. Ramón Hernández y Lorenzo Galmés, 10: 195-214. Obras completas / Bartolomé de las Casas. Madrid: Alianza, 1992.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Cartas y memoriales*. Vol. 13. 14 vols. Alianza Editorial, 1995.
- LEÓN PINELO, Antonio de. *Recopilación de las Indias*. Editado por Ismael Sánchez Bella. México: Escuela Libre de Derecho, 1992.
- LEVAGGI, Abelardo. “La fundamentación de las sentencias en el Derecho Indiano”. *Revista de Historia del Derecho (Buenos Aires)* 6 (1978): 45-73.
- LEVAGGI, Abelardo. “República de Indios y República de Españoles En Los Reinos de Indias”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 23 (2001): 419-28.
- LEVILLIER, Roberto. *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores, documentos del Archivo de Indias*. 4 vols. Madrid: Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, 1918.
- LUQUE TALAVÁN, Miguel. “«Tan príncipes e infantes como los de Castilla»: análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”. *Anales del Museo de América*, núm. 12 (2004): 9-34.

- MALDAVSKY, Aliocha. *Vocaciones inciertas: Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Sevilla, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad Antonio Ruiz de Montoya; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- MANISCALCO, Lorenzo. *Equity in Early Modern Legal Scholarship*. Legal History Library; Volume 43. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2020.
- MARILUZ URQUIJO, José María. “La acción de sentenciar a través de los apuntes de Benito de la Mata Linares”. *Revista de Historia del Derecho* 4 (1976): 141-60.
- MARTIRÉ, Eduardo. *Las audiencias y la administración de justicia en las Indias*. Universidad Autónoma de Madrid, 2005.
- MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio, y GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. “Valoración e inclusión en el Derecho. La máxima «Lex injusta non est lex» y la iusfilosofía contemporánea”. En *Razón jurídica y razón moral: estudio sobre la valoración ética en el derecho*. Ed. Juan Cianciardo, Juan B Etcheverry, Joaquín García-Huidobro, Carlos I Massini Correas, y Pilar Zambrano, 117-45. México: Porrúa-Universidad Austral, 2012.
- MATIENZO, Juan de. *Gobierno del Perú: 1567*. Ed. Guillermo Lohmann Villena. Travaux de l’Institut Français d’Études Andines (11). Lima: Institut Français d’Études Andines, 1967.
- MENDIETA, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana: que trata de la introducción del Evangelio y Fe cristiana en la isla Española y sus comarcas, que primeramente fueron descubiertas*. Barcelona: Linkgua Ed, 2007.
- MENDIETA, Jerónimo de. “Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al Padre Comisario General Fray Francisco de Bustamante”. En *Cartas de Religiosos de Nueva España 1539-1594*, 1-34. Nueva colección de documentos para la historia de México (1). México: Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.
- MENEGUS, Margarita. “Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial”. En *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, editado por Beatriz Rojas, 129-54. México: CIDE-Instituto Mora, 2007.

- METZLER, Josef, (Ed.) *America Pontificia primi saeculi evangelizationis: 1493-1592: documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo secreto vaticano existentibus*. Vol. I. 2 vols. Collectanea Archivi Vaticani 27. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1991.
- MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas en la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- MIETHKE, Jürgen. *Politiktheorie im Mittelalter: von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Durchges. und korrigierte Studienausg. UTB Theologie 3059. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- MIRA CABALLOS, Esteban. “La primera utopía americana: las reducciones de indios de los jerónimos en La Española (1517-1519)”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 39, núm. 1 (2002): 9-36.
- MIRANDA MONTECINOS, Alejandro. “El sentido de la regla ciceroniana *minima de malis eligenda* y el problema del uso profiláctico del condón”. *Teología y vida* 54, núm. 1 (2013): 157-70.
- MOLINA, Alonso de. *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569)*. 5a. ed. Facsímiles de lingüística y filología nahuas 3. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas; Instituto de Investigaciones Históricas, 1984.
- MONTÚFAR, Alonso de. *Primer concilio provincial, México 1555*. Roma: Athenaeum Pontificium Regina Apostolorum; Biblioteca Casanatense; Edizioni Art, 2007.
- MUNDY, Barbara E. *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*. Reprint edition. University of Texas Press, 2018.
- ONDEGARDO, Polo de. “De la orden que los indios tenían en dividir los tributos y distribuirlos entre sí”. En *El mundo de los incas*. Ed. Laura González y Alicia Alonso, Crónicas de América 58. Madrid: Historia, 1990.
- ONDEGARDO, Polo de. “Notables daños de no guardar a los indios sus fueros”. En *El mundo de los incas*. Ed. Laura González y Alicia Alonso, Crónicas de América 58. Madrid: Historia 16, 1990.

- ORTEGO GIL, Pedro. “Sentencias criminales en Castilla: entre jueces y abogados”. *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, núm.10 (2013): 359-372.
- PALAFIX Y MENDOZA, Juan. *Historia Real Sagrada, Luz de Principes y Subditos*. 3a. ed. (corregida). Valencia: Geronimo Villagrasa, 1660.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para parochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Leon de Francia: A costa de Joan-Ant. Hugueten, y Compañía., 1678.
- PÉREZ DE MESA, Diego. *Política o razón de Estado*. Ed. Luciano Pereña y Carlos Baciero. Corpus Hispanorum de pace ; v. 20. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela Española de la Paz, 1980.
- PICH, Roberto Hofmeister. “SIEPM Project ‘Second Scholasticism’: Scholastica Colonialis”. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 52 (2010): 25-45.
- PICH, Roberto Hofmeister, y CULLETON, Alfredo Santiago (Ed.) *Scholastica Colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America, 16th-18th Centuries*. Textes et Études Du Moyen Âge 72. Barcelona; Roma: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2016.
- PICH, Roberto Hofmeister. “SIEPM Project: Scholastica Colonialis. Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin-American Countries, 16th-18th Centuries (2010-2012)”. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 54 (2012): 59-74.
- POBLETE, José Antonio. “Itinerario de las traducciones latinas de «Ethica Nicomachea» durante el siglo XIII”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (2014): 43-87.
- QUIROGA, Vasco de. *La utopía en América*. Ed. Paz Serrano Gassent. Crónicas de América 52. Las Rozas (Madrid): Dastin, 2002.
- RECOPILACIÓN de leyes de los reynos de las Indias 1681*. Estudios historico-juridicos. México: Porrúa, 1987.

- REDMOND, Walter Bernard. *La lógica en el Virreinato del Perú: a través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*. Sección de obras de filosofía. Lima; México: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero; Fondo Editorial de Cultura Económica, 1998.
- RIBADENEYRA, Pedro de. *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el príncipe christiano, para gobernar y conservar sus estados: contra lo que Nicolas Maquiavelo, y los politicos en este tiempo enseñan*. en la Oficina de Pantaleon Aznar, 1788.
- RITTER, Joachim. *Metaphysik Und Politik. Studien Zu Aristoteles Und Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969.
- ROJAS, José Luis de. *Tenochtitlan Capital of the Aztec Empire*. Ancient Cities of the New World. Gainesville: University Press of Florida, 2012.
- ROSALES, Diego de. *Historia general de el reyno de Chile, Flandes indiano*. Santiago de Chile: Impr. del Mercurio, 1878.
- RUBIO GIL, Luis. *El testamento de Isabel la Católica*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2011.
- SAITŌ, Akira, y Rosas Lauro, Claudia. (Ed.) *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Lima: Universidad Católica del Perú-National Museum of Ethnology (Osaka), 2017.
- SALINAS ARANEDA, Carlos. “Rescriptos (DCH)”. En *Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series*, 1-36. 2023-06, 2023.
- SÁNCHEZ, Santos. *Colección de Pragmáticas, Cédulas, Provisiones, Autos Acordados, y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el Reynado del Señor Don Carlos III*. 3a. ed. Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijo de Marin, 1803.
- SCHÄFER, Christian. “Einleitung”. En *Juan Ginés de Sepúlveda, Democrates Secundus, Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit* 11. Stuttgart: Frommann-Holzboog, (2018): XIII–LXXIV.

- SCHÜTRUMPF, Eckart. *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology*. Morphomata Lectures Cologne ; 8. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Acerca de la monarquía; Del rito de las nupcias y de la dispensa; Gonzalo, diálogo sobre la apetencia de gloria*. Ed. Elena Rodríguez Peregrina. Vol. VI. 15 vols. Obras completas. Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco, 1995.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates Secundus*. Ed. y trad. de por Christian Schäfer. Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 11. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2018.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Demócrates Segundo; Apología en favor del libro Sobre las justas causas de la guerra*. Editado por Elena Rodríguez Peregrina. Vol. III. 15 vols. Pozoblanco: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Epistolario. Cartas 1-75 (1517-1548)*. Ed. Ignacio J. García Pinilla y Julián Solona Pujalte. Trad. de Ignacio García Pinilla y Julián Solona Pujalte. Vol. IX.1. Obras completas. Ayuntamiento de Pozoblanco: Pozoblanco, 2007.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de. *De indiarum iure. Liber I: De inquisitione Indiarum*. Ed. Carlos Baciero. Vol. I. 3 vols. Corpus hispanorum de pace. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- SOLORZANO PEREIRA, Juan de. *De Indiarum iure. Liber III: De retentione Indiarum*. Traducido por C. Baciero. Corpus Hispanorum de pace, 2. ser., v. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1994.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de. *Politica Indiana*. En Madrid: Por Diego Diaz de la Carrera, 1648.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de. *Politica indiana*. Ed. Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero. Vol. II. 3 vols. Biblioteca Castro. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.

- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de. *Política indiana*. Ed. Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero. Vol. III. 3 vols. Biblioteca Castro. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.
- SPAEMANN, Robert. *Zur Kritik der politischen Utopie: 10 Kapitel polit. Philosophie*. Klett, 1977.
- SUÁREZ, Francisco. *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez; Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure*. Freiburger theologische Studien ; 72. Bd. Freiburg: Verlag Herder, 1958.
- SUÁREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor. *Casuismo y sistema: indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor. *El poder de la costumbre: estudios sobre del derecho consuetudinario en América hispana hasta la emancipación*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2001.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor. “La ley ‘se obedece pero no se cumple’; en torno a la suplicación de las leyes en el derecho indiano”. En *La ley en América hispana, del descubrimiento a la emancipación*, 67-143. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1992.
- TELLKAMP, Jörg A. “Vitoria Weg zu den legitimen Titeln der Eroberung Amerikas”. En *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, editado por Kirstin Bunge, Anselm Spindler, y Andreas Wagner, 147-170. Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit 2. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2011.
- THOMAS, Hugh. *La conquista de México*. Trad. de Víctor Alba. México: Patria, 1993.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducido por Ana Mallea [trl. 2a ed., rev.corr. Colección de pensamiento medieval y renacentista ; núm. 9. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Política de Aristóteles*. 1. ed. Colección de pensamiento medieval y renacentista ; núm. 22. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al Libro del alma de Aristóteles*. Buenos Aires: Fundación Arché, 1979.
- TOMÁS DE AQUINO. "Del reino". En *Del ente y de la esencia. Del reino*, traducido por Antonio D. Tursi, 59-130. Buenos Aires: Losada, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Romae: Marietti, 1948.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. *El derecho penal de la monarquía absoluta: (siglos XVI - XVII - XVIII)*. Madrid: Tecnos, 1969.
- TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía indiana*. Ed. Miguel León Portilla. Vol. IV. 7 vols. México: UNAM, 1983.
- TORRELL, Jean Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Trad. de A. Corzo Santamaría. Colección de Pensamiento medieval y renacentista 32. Pamplona: Eunsa, 2002.
- VALADÉS, Diego. *Retórica cristiana*. Trad. de Tarsicio Herrera Zapién. México: UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- VALLE DE SILES, María Eugenia del. *Historia de la rebelión de Túpac Catari, 1781-1782*. 3a. ed. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2017.
- VIEHWEG, Theodor. *Topik und Jurisprudenz: ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*. 5., Durchges. u. erw. Aufl. Beck'sche Schwarze Reihe 110. München: Beck, 1974.
- VILLARROEL, Gaspar de. *Gouierno eclesiastico pacifico, y union de los dos cuchillos, pontificio, y regio. Primera parte*. Madrid: Domingo García Morrás, 1656.
- VILLARROEL, Gaspar de. *Gouierno eclesiastico pacifico, y union de los dos cuchillos, pontificio, y regio. Segunda parte*. Madrid: Domingo García Morrás, 1657.
- VILLARROEL, Gaspar de. *Relecciones jurídicas y teológicas*. Ed. Antonio Osuna Fernández-Largo. Vol. II. 2 vols. Biblioteca de teólogos españoles 52. Salamanca: San Esteban Editorial, 2017.

- VILLARROEL, Gaspar de. *Relectio de Indis o libertad de los indios*. Ed. Luciano Pereña Vicente y José M. Pérez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- VOEGELIN, Eric. *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München, Piper, 1966.
- WEISHEIPL, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Trad. de Frank Hevia. Pamplona: Eunsa, 1994.
- WIELAND, Wolfgang. “Aporías de la Razón Práctica”. En *La Razón y su Práxis*, trad. de Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1996.
- ZAVALA, Silvio. *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1991.
- ZORITA, Alonso de. *Los Señores de la Nueva España*. México: UNAM, 1993.

Aristóteles en el Nuevo Mundo, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 3 de septiembre de 2024 en los talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810 Ciudad de México, tel. 55 54450470, ext. 364. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *holmen book* de 55 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 300 ejemplares (impresión digital).

LA PRESENCIA DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA en el Nuevo Mundo no se reduce a la conocida discusión acerca de si cabía, o no, aplicar a sus habitantes la categoría de “esclavos por naturaleza” que el Estagirita desarrolla en el libro I de la *Política*, un asunto de vital importancia en las polémicas de Indias. Ella abarca el tema de la ciudad, el de las virtudes políticas, incluso se advierte en la retórica eclesiástica, como sucede con Diego Valadés en Nueva España. Entre esas virtudes, la equidad ocupa un papel muy relevante, porque permite hacerse cargo de las dificultades que plantea una legislación que se dicta a miles de kilómetros de distancia y que está llamada a aplicarse en unas tierras desconocidas, en circunstancias que son muy originales y que están constantemente sometidas a cambio. Más allá de determinados aspectos particulares, existe un modo de acercarse a la realidad, un determinado marco de ejercicio de la racionalidad, que tiene una matriz aristotélica y que se aprecia en juristas y teólogos, desde Nueva España hasta el Virreinato del Perú.



JU
RÍD
CA