

ÉTICA Y CONQUISTA: EL DISCURSO DE JUSTIFICACIÓN DE LA ESCLAVITUD

Guillermo José MAÑÓN GARIBAY*

Sumario: I. *Introducción*. II. *La Escuela de Salamanca y la época moderna*. III. *Libertad y dominio*. IV. *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*. V. *La relación Dios-criatura y la legitimación del poder político estatal en Vitoria* Relectio De potestate civil. VI. *La libertad de la voluntad en la Relectio de homicidio y en la Relectio de eo ad quod tenetur homo cum principium venit ad usum rationis*. VII. *El concepto de libertad en el Comentario a la secunda secundae de la Suma teológica*. VIII. *Domingo de Soto y el concepto de dominio*. IX. *La guerra justa y el derecho a dominio*. X. *Concepción jurídica de la esclavitud*. XI. *Esclavitud natural per accidens*.

I. INTRODUCCIÓN

En los albores del modernismo el fenómeno de la esclavitud contó con el apoyo argumentativo de la Escuela de Salamanca. Sus argumentos recorrieron una enorme gama que abarcó desde aquellos de tipo teológico-filosófico hasta los de orden jurídico, político y económico. Todos ellos pretendieron justificar la esclavitud en el momento en que las primeras teorías contractualistas asentaban la igualdad de todos los hombres¹ y su transformación durante el Medievo hacía pensar en su desaparición definitiva.² Su rehabilitación

* Investigador en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Böckenförde, E-W, *Geschichte der Rech-und Staatsphilosophie*, Mohr Siebeck UTB, Tübingen, 2002, 449 pp.

² Sobre la esclavitud en la Edad Media ver: Le Goff, J. (Hrg), *Weltgeschichte*, t. 9, *Die Verwaldung der Mittelmeerwelt*. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Mian, 1991, 349 pp.

y persistencia en diferentes sitios del orbe se debió no sólo a la coyuntura político-económica, sino también a los argumentos que la validaron.

En el presente texto se quiere hacer énfasis en el resurgimiento de la esclavitud en Europa y ultramar durante los siglos XVI y XVII y en las ideas de intelectuales de toda índole que auspiciaron su expansión. Los argumentos en pro de la esclavitud constituyen una doctrina completa, formada por principios y razonamientos que pueden ser divididos en dos grupos:

1. Los que sirven de prueba directa en favor de la esclavitud y
2. Los que no sirven de prueba directa de la esclavitud, pero nutren la idea de un orden único gracias al respeto a una autoridad y jerarquía, junto con sus relaciones de sometimiento y dominio.

Dentro del primer grupo se puede mencionar argumentos de la Escuela de Salamanca muy simples, como aceptar moralmente bueno a aquello que es de uso común (de todos o de la mayoría), o justificar un mal menor con el fin de evitar otro mayor; o, por último, justificar un mal bajo el supuesto de que de él se deriva un bien. De esta manera, la esclavitud fue justificada con base en su *aceptación generalizada* a partir del siglo XVI, también por resultar un mal menor frente a otros mayores, o porque de la misma se derivaba un bien social o individual para el esclavo. Por ejemplo; si el ejercicio de la auténtica libertad se entendía como obrar bien, entonces privar de su libertad a aquél que no pudiera abandonar el mal, supondría para él un bien en la lógica religiosa de evitar la condena de su alma. De esta manera, adujeron los salamantinos que la esclavitud, por reprobable que fuera, cumplía dentro del sistema de justicia correctiva una tarea indispensable, a saber: la necesidad de castigar las faltas de los hombres para hacer respetar la ley. Y cuando la pena de muerte era lícita para preservar el orden social, la opción de un condenado para conmutarla por la esclavitud se podía considerar, en general, un avance social y, en particular, un gesto de munificencia.

Los argumentos del segundo grupo se refieren a la necesidad de un orden social constituido tanto de mando y autoridad como de sumisión y obediencia. De esta manera, la esclavitud en la era moderna no puede ser comprendida sino dentro de un contexto social estrictamente jerarquizado y justificado, la más de las veces, en la naturaleza misma de los hombres.³

³ El Antiguo Testamento es muy claro en este punto: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios con estas palabras: sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en

Este orden propició la formación de clases, castas y linajes, estirpes y genealogías, con tareas y funciones precisas. Su condición social los dividió en libres, libertos y esclavos, dotando a unos del poder de mandar y a otros de ceder y acatar. Porque si bien los orígenes de la esclavitud se pierde en la memoria de los hombres,⁴ la peculiaridad de la esclavitud en los siglos XVI y XVII, tiempos del absolutismo político,⁵ residía en la necesidad de una autoridad y su debido respeto, que justificaba someter vía esclavitud a aquellos que se rehusaran a reconocerla.⁶

Durante siglos se ha creído que ése fue el precio de la vida sedentaria, necesitada de una excepcional mano de obra para cultivar campos, construir acequias, graneros y domesticar animales.⁷ Se pensó que de ella derivó la casa, familia y Estado, así como la civilización y sabiduría toda. Ya dentro de la escuela salamantina se dijo que sabio era atender a la disposición natural del ser humano y establecer una jerarquía entre alma y cuerpo, junto con su respectiva relación de dominio: la razón debía mandar sobre el cuerpo, la inteligencia sobre los apetitos, la sensatez sobre la concupiscencia.⁸ Y

los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptaba sobre la tierra.” Dijo Dios: “ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; os servirá de alimento...” (Génesis 1, 27-29). “(...) señor lo hiciste de las obras e tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies ...” (Sal 8, 7-8). Luego Santo Tomás de Aquino, en su obra *Del gobierno de los príncipes* (lib. III, c. 9), deriva el derecho a dominio del hombre a partir de su origen privilegiado respecto de las otras criaturas; las cosas menos perfectas son para uso de las más perfectas.

⁴ Desde el punto de vista teológico cristiano, el origen de la esclavitud es el pecado original, y por eso tan antigua como él mismo. Santo Tomás afirma en la *Suma teológica* (I, q. 92) y en *Del gobierno de los príncipes*, lib. III, c. 9, que la esclavitud fue introducida en la sociedad de los hombres por el pecado; idea que será repetida por Tomás de Torquemada (1420-1498) y Domingo de Soto (1494-1570). Sobre este tema, ver: Pfaff-Giesberg, R., *Die Sklaverei, ihr Ursprung, ihre Verbreitung und ihre soziologische und völkerkundliche Bedeutung*, Stuttgart 1931-1932, pp. 18 y ss.

⁵ Touchard, J., *Historia de las ideas políticas. C. VI: La renovación de las ideas en las luchas políticas del siglo XVI.*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 200 y ss.

⁶ Hobbes, Th., *Leviatan. De la libertad de los súbditos*, capítulo XXI, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 234-256.

⁷ Pfaff-Giesberg, R., *Die Sklaverei, ihr Ursprung, ihre Verbreitung und ihre soziologische und völkerkundliche Bedeutung*, Stuttgart, 1931-1932, p. 12.

⁸ En la Escuela de Salamanca, Jerónimo Castillo de Bobadilla (1547-1605) llamó al hombre *microcosmos*, a la manera aristotélica, y supuso que existía un orden jerárquico como en el mismo macrocosmos. Castillo de Bobadilla, J., *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempo de paz y de guerra*, t. I, lib. II, c. 21, Madrid, 1957. Citado por Jesús María García Añoveros en su obra *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 33.

así como en el mundo animal se verificaba un orden y jerarquía entre animales superiores e inferiores, entre macho y hembra, de la misma forma la diferencia entre varón y mujer colocaba al primero en dignidad y dominio por encima de ella.⁹ Más tarde, según el grado de civilidad alcanzado, se distinguió entre bárbaros y civilizados, rústicos y domesticados, sabios e ignorantes, continuando la clasificación hasta dar con los anormales y monstruosos.¹⁰ Todo perseguía el afán de someter y subordinar a los desposeídos al dominio de los más fuertes e inteligentes.¹¹

La *voluntad de dominio*, y su prurito de discernir lo superior de lo inferior,¹² agregó a las naturales otras clasificaciones con base en la recta fe religiosa, permitiendo discernir entre católicos y herejes, judíos y sarracenos, ateos y paganos, cada cual con su peculiaridad social propia.¹³

⁹ La superioridad y diferencia entre hombre y mujer la estableció en el cristianismo san Pablo al decir: “La mujer fue creada por razón del hombre, y no al revés, y así, mientras el hombre es imagen de Dios, la mujer lo es del hombre” (1 Corintios, 11, 7-9). En la alta Edad Media, Santo Tomás volvió a establecer la superioridad del hombre respecto de la mujer (*Suma teológica*, I, q. 9, a.1).

¹⁰ Los monstruos y lo monstruoso no tiene en esta época nada que ver con la teratología actual. El monstruo, como el salvaje, “existe” para distinguir y delimitar lo racional y civilizado de lo irracional e incivilizado. Sobre el tema, véase Courtine, J.-J., *El cuerpo inhumano. El monstruo y lo monstruoso*, c. VIII. Corbin, A., Courtine, J. J., Vigarello, G., *Historia del cuerpo*, España, Taurus, 2005, pp. 367-370, y Bartra, R., *El salvaje en el espejo. La ciencia de los Silfos*, c. VI, México, Era-UNAM, 1992, pp. 137 y ss.

¹¹ Sobre los valores y los antivalores para justificar una voluntad de poder y dominio, ver: Foucault, M., *Defender la sociedad*. Clase del 7 de enero de 1976: *El poder como represión y como guerra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 15-33.

¹² Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, München, Deutscher Taschenbuch, 1988. En esta obra Nietzsche sugiere colocarse “más allá del bien y del mal” (en un meta-nivel) para comprender el origen y función de los valores, así como el ejercicio de la voluntad de poder y dominio como condición de la existencia humana.

¹³ Diferenciar entre católicos y herejes, judíos y sarracenos, ateos y paganos, etcétera, tenía como finalidad saber quién poseía la verdad, y por tanto el derecho a dominar; así como saber quién estaba en el error y debía ser sometido y convertido en siervo. Por ejemplo: si bien había sido idea corriente y defendida por la mayoría de los teólogos católicos que a nadie se le podía “obligar” a aceptar la fe en Jesucristo, porque el acto de creer era propio de la voluntad libre [véase Santo Tomás, *Suma teológica* II-II, q. 6 a. 4], sin embargo, existía una diferencia valorativa entre paganos y judíos, y se consideraba a los segundos peores que a los primeros, porque mientras a los paganos no se les había predicado la palabra de Cristo, los judíos la habían rechazado, menospreciado y crucificado al Mesías. Por eso, fue el mismo Santo Tomás (*Suma Teológica*, II II q. 10 a. 4, y q. 12 a. 1-2) quien dispuso que ése era uno de los pecados más graves, y distinguió entre “infidelidad negativa” e “infidelidad contraria”: la “infidelidad negativa” es por ignorancia de la palabra divina; la “infidelidad contraria” es el resultado del desprecio expreso y consciente a la buena nueva.

De esta manera, la esclavitud no puede entenderse como un elemento accidental o extraño dentro de esta estructura jerárquica, sino como la piedra angular del orden social mismo del absolutismo político.¹⁴ Por tanto, no es extraño que se le considerara legítima, acorde con la naturaleza y las leyes, justificada por las sagradas escrituras¹⁵ y admitida por la Iglesia.¹⁶ Si bien se discutió su origen, los títulos jurídicos que la avalaban, su relación con la dignidad humana, incluso llegando a condenar el abuso y la crueldad de los amos frente a sus siervos,¹⁷ nunca se puso en tela de juicio su validez y licitud pese algunas voces discordantes dentro y fuera de la Escuela de Salamanca, como la de Bartolomé Frías de Albornoz (1573), Francisco José de Jaca (1645-1688) y evidentemente Bartolomé de las Casas (1484-1566).

Las prohibiciones a ciertas prácticas de esclavitud no deben conducir a error de interpretación, porque frente a ellas estaba la aceptación y reconocimiento generalizado de esta institución opresora. No se niegan los testimonios de algunas condenas, como la del 7 de octubre de 1462 realizada por Pío II, o la ejecutada por la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (congregación para la evangelización de los pueblos) de 1683 y 1686, o

¹⁴ Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas. Victorias del absolutismo*, Madrid, Tecnos, 2000, c. VII, pp. 250 y ss.

¹⁵ Sobre la esclavitud en el Antiguo Testamento, véase *Génesis 27*, donde se narra cómo Isaac despojó de la primogenitura a Esaú y se la entregó a su hermano Jacob, constituyendo al primero en siervo del segundo. Y en los *Proverbios* (11, 29) se afirma: "...el necio será esclavo del sabio". Estos pasajes del Antiguo Testamento sirvieron para que san Agustín estableciera como pertinente el que unos dominen sobre otros, porque la servidumbre es ventajosa para ambos (*Ciudad de Dios*, lib. XIX, c. 21, n. 2).

¹⁶ La justificación de la esclavitud dentro de la iglesia va de la mano de la teoría del pecado, porque muchos teólogos vieron el origen de la esclavitud en el pecado. San Agustín escribió (*Del génesis a la letra*, lib. XI, c. 37, n. 50) que después de la culpa original comenzaron los hombres a ser siervos. Santo Tomás afirmó explícitamente (*Del gobierno de los príncipes*, lib. III, c. 9) que la esclavitud fue introducida por el pecado. También la justificación de la esclavitud por la iglesia operó a través de la ley natural. El papa se sentía facultado a despojar de su dominio a los infieles por faltar a la ley natural (por ejemplo, pecado de idolatría), pues él se consideraba el guardián de la misma y que nadie tenía derecho a eludir su dominio, de la misma forma que nadie puede eludir a Dios mismo. El dominio de la ley natural fue explicado a su vez por santo Tomás cuando escribió en la *Suma teológica* (I, q. 103 a, pp. 1 y ss.): "El universo está gobernado por la razón divina", y Juan Ginés de Sepúlveda, en su obra *Demócrates segundo*, justificó tanto la guerra como el despojo debido a los pecados cometidos contra la ley natural.

¹⁷ En el Antiguo y Nuevo Testamento se encuentran recomendaciones sobre el trato a los esclavos, como en el *Eclesiástico 33*, pp. 25-33, o *Proverbios 17*, 2. San Pablo exhorta a los dueños de esclavos para que den lo justo y los traten con respeto y sin amenazas (Colosenses, 4, 1. Ef. 6, 5-9. Filemón, pp. 17 y 18).

aquella que exigía poner fin al comercio de negros en 1707. No se niega tampoco que en el siglo XIX Pío VII¹⁸ la repudió en sus misivas enviadas a los reyes de Francia, España y Portugal, coincidiendo en su intención con la abolición de la esclavitud en Europa occidental decretada por el *Congreso de Viena* de 1814-1815. Simplemente es necesario insistir en que si hubo voces disonantes contra la esclavitud y, sobre todo, condenas a algunos abusos y malos tratos, nunca se condenó la esclavitud en cuanto tal y de manera efectiva en el mundo Occidental, y hubo que esperar hasta finales del mismo siglo XIX para que la prohibición fuera efectiva y ratificada por todos los papas posteriores, como Gregorio XIV,¹⁹ Pío IX²⁰ y León XIII²¹ en la encíclica *In Plurimis*.

Dentro de esta lógica del orden social rígidamente jerarquizado, donde los superiores deben naturalmente dominar sobre los inferiores, aparece el salvaje²² como un ser carente de razón y por ello contrapuesto al hombre civilizado, al que debía tanto obediencia como sumisión. Si la situación de los hombres salvajes se agravaba por su vida bestial y áspera, sea que fuere por carecer de normas de trato, comunicación o comercio, o sea que fuere por prácticas como la idolatría y los sacrificios humanos, el sometimiento podría ejercerse como esclavitud. La concepción del sal-

¹⁸ Pío VII (1742-1823; papa desde 1800) demandó en sus misivas al Congreso de Viena, el 20 de septiembre de 1814, la supresión del tráfico de esclavos. Véase Buchheit, G., *Das Papsttum: Von seiner Einsetzung bis zum Pontifikat Johannes XXIII*, Neuenbürg, Osang Verlag, 1962.

¹⁹ Gregorio XIV (1590-1591) publicó la *Cum Sicuti* (1591) contra la esclavitud y el tráfico de seres humanos. *Idem*.

²⁰ Pío IX (1792-1878; papa desde 1846) en la Bula de canonización del jesuita Pedro Claver, condenó la esclavitud como la suprema villanía. *Idem*.

²¹ León XIII (1810-1903; papa desde 1878), en la carta que dirigió en 1888 a los obispos Brasileños, exhortó a desterrar de su país (Brasil) los remanentes de esclavitud que aún existían. *Idem*.

²² La importancia del “bárbaro” o “salvaje” o “monstruo” surge con el llamado descubrimiento de América, nuevamente para darle sentido a la noción de “civilizado” así como para justificar la conquista de los pueblos descubiertos. Ver: Bartra, R., *El salvaje artificial. ¿Salvajes o demonios?*, c. II., México, Era-UNAM, 1997, pp. 70-72, y Foucault M., *Defender la sociedad*, clase del 3 de marzo de 1976, p. 180. Ya el historiador Plutarco (50-120 d. C.) había afirmado que los pueblos conquistados por Alejandro Magno habían disfrutado la dicha de haber alcanzado de esta manera la *vida civilizada* (Plutarco, *Vida de Alejandro Magno, México*, Fondo de Cultura Económica, 2002, 77 pp.). Y pese a los siglos que los separan, Ginés de Sepúlveda (1490-1573), en su *Epistolario*, vol. IX, 1-2, carta 53, Madrid, 1966, insistió de nuevo en que los bárbaros debían ser sometidos para arrancarles sus costumbres bárbaras.

vajismo y la barbarie²³ en el modernismo podía presentar otros matices, aunque sin alterar el resultado: los salvajes se podían igualar a menores de edad o anormales, que si bien gozaban de libertad, ciertamente sólo en grado limitado, tanto que se asemejaba a los esclavos.²⁴

Estos argumentos podían cobrar mayor fuerza frente a los herejes, porque se trataba de hombres pérfidos que rompían deliberadamente el orden querido por la iglesia.²⁵ Con menor fuerza se aplicarían a los sarracenos,²⁶ porque si bien eran enemigos de la iglesia y de los reinos cristianos, así como invasores de la Tierra Santa, no habían nacido en el seno de la santa iglesia católica, lo que disminuía su agravio. Por último estaban los paganos,²⁷ que si bien no amenazaban la cristiandad, podían ser legítimamente reducidos a la esclavitud por el bien de la salvación de su alma. En los tres casos an-

²³ Foucault, M., *Defender la sociedad*. Clase del 3 de marzo de 1976, pp. 180 y ss.

²⁴ Primeramente, Aristóteles, en su obra *Política* (lib. I, c. 5. lib. III, c. 2, y lib. IV, c. 3), habló de pueblos inferiores por carecer de juicio, ser irracionales, vivir de los sentidos, carecer de leyes y vida social, etc. Posteriormente, esta idea sobre pueblos inferiores o salvajes fue recogida por múltiples autores, entre ellos Fray Juan de Torquemada, quien en su *Monarquía Indiana* (t. II, lib. XXIX, pp. 589-591) habló de pueblos crueles, de feroces costumbres, que viven desparramados, sin comunidad o convivencia. Y fue precisamente Juan Ginés de Sepúlveda, en su obra *Demócrates Segundo. Apología del Libro sobre las justas causas de la Guerra* (vol. III, de sus *Obras completas* en 15 tomos. Madrid 1966, p. 11), quien afirmó que los indios eran tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos.

²⁵ Tomás de Aquino se refirió, en su obra *Suma teológica* (II-II, q. 11, a. 3, y q. 12, a. 2), al pecado de herejía, diciendo que era más grave que el de idolatría, haciéndose por ello los herejes mercederos de la separación de la iglesia, e incluso de ser puestos bajo el brazo secular para su exterminio. El historiador Jesús María García Añoveros refiere en su artículo *Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios. Causas, evolución, circunstancias* (*Revista de Indias*, Madrid, 2000, vol. LX, núm. 218, pp. 57-84.) que Jaime Antonio Marta (1559-1623), en su obra *De iurisdictione, per et inter iudicem ecclesiasticum et saecularem exercenda*, justificó el derecho del papa para despojar a los herejes de sus reinos y dárselos a los cristianos.

²⁶ El juicio negativo sobre los infieles tenía fundamento en la ley natural. Como ya se dijo, el papa se sentía facultado a despojar de su dominio a los infieles por faltar a la ley natural (entendido como culto al “falso Dios”), pues él se consideraba el guardián de la misma y que nadie tenía derecho a eludir su dominio, de la misma forma que nadie puede eludir a Dios mismo. Juan Ginés de Sepúlveda, en su obra *Demócrates segundo...*, justificó tanto la guerra como el despojo debido a los pecados cometidos contra la ley natural. También sobre la esclavitud de sarracenos, ver: Molina, Luis de, *De justicia y derecho en seis tomos (De iustitia et iure tomii sex)*, t. I, tract. II, disp. 34, núm. 2.

²⁷ Entre los distintos “títulos” (o fundamentos jurídicos) para la esclavitud de los indígenas americanos estaba el “*título de predicación del evangelio y la conservación de la fe*”. Véase Vitoria, F., *Relección sobre los indios (Relectio de Indis*, núm. 13, p. 694). Y también su obra *Del derecho de la guerra (De iure belli*, n. 5, pp. 87-91), en *Relecciones de Francisco de Vitoria*, edición realizada por Teófilo Urdanoz, Madrid, O. P., BAC, 1960.

teriores, la esclavitud se entendía como la oportunidad para expiar culpas, porque se argumentaba dentro de la Escuela de Salamanca que si el pecado introdujo la muerte y el desorden en la vida de los hombres,²⁸ el castigo en forma de esclavitud representaba una purga del mal que conduciría a los hombres a llevar una vida conforme al orden natural.²⁹

Todos estos argumentos de tipo teológico-filosófico desarrollados por la Escuela de Salamanca no estarían completos si no se mencionan las razones económicas de la esclavitud, que tenía como finalidad la explotación de las riquezas descubiertas en ultramar.³⁰ Debido a esto, difícilmente podían hacer mella las críticas abolicionistas y suprimir la esclavitud antes de la revolución industrial del siglo XIX.³¹

¿De qué servía atender al buen sentido y descubrir las inconsistencias entre la degradación del hombre al ser esclavizado y la concepción de la dignidad humana cristiana, entendida como voluntad libre,³² o con pensamientos sobre el origen divino de todos los hombres y su consecuente igualdad,³³ o el eminente puesto del hombre dentro de la creación gracias a su digna razón,³⁴ si se precisaba de abundante mano de obra para la minería, agricultura y construcción? Entonces, cuando a la lógica de la jerarquía social se sumaba la lógica de la explotación económica, ni la dignidad ni la libertad

²⁸ Sobre el tema de la esclavitud introducida por el pecado, véase San Agustín *Del génesis a la letra*, lib. XI, c. 37, núm. 50, y Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*, lib. III, c. 9. La influencia de estos dos autores fue decisiva en la Escuela de Salamanca.

²⁹ Sobre el tema del derecho a la esclavitud para hacer cumplir la ley natural, véase Sepúlveda, Ginés, *Epistolario*, lib. VI, vol. IX, 1-2, carta 53, Madrid 1966, pp. 193 y 194.

³⁰ Sobre el tema de la economía de Europa occidental durante el Antiguo Régimen (por ejemplo, oro y plata como fuente de riqueza nacional), véase Williams, E., N., *El antiguo régimen en Europa (1648-1789)*, Francia: Luis XIV y la fundación del antiguo régimen, c. 6., Madrid, Editorial Pegaso, 1978, pp.163-192.

³¹ Sobre la relación entre esclavitud, aumento de la población europea en el mundo y el invento de las máquinas para la producción, véase Bruun, G., *La Europa del siglo XIX: 1815-1914*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 9-44.

³² San Agustín afirma en *La ciudad de Dios* (lib. XIX, c. 15, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, pp. 171 y ss.) que el orden natural quiso que el hombre dominara sobre las bestias, pero no el hombre sobre el hombre.

³³ Sobre la igualdad de los hombres, véase Santo Tomás, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, dist. 44, q. 1, a. 2., donde dice: “Dios nos creo a todos los hombres igualmente libres”.

³⁴ Sobre la supremacía del hombre entre todas la creaturas, véase Santo Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes* (lib. III, c. 9).

e igualdad natural de los hombres representaron escollos serios en favor de una justificación de la esclavitud.³⁵

Frente a estos intereses económicos, la Escuela de Salamanca desempeñaba una “función ideológica”³⁶ al advertir el riesgo de dejar al descubierto los intereses mezquinos de la corona española que dieron lugar, pese a todo, a una *leyenda negra*.³⁷ Lo que fuerza a razonar a la manera de una *genealogía de la moral*³⁸ y presentar la filigrana argumentativa de la Escuela de Salamanca en su función encubridora al distinguir entre una *primera y segunda intención* de la naturaleza humana,³⁹ entre el derecho natural primario y secundario, o entre las normas de derecho natural, divino y positivo,⁴⁰ todo con el objeto de atenuar la contradicción entre principios e intereses, entre el principio de libertad e igualdad de todos los hombres y la ambición de poder y dinero.

Ya se dijo que Bartolomé Frías de Albornoz (1573), Francisco José de Jaca (1645-1689) y Bartolomé de las Casas (1484-1566) son apologistas de la libertad, que negaron la jurisdicción de la iglesia sobre los paganos o infieles con el fin de castigarlos y esclavizarlos, que tomando en cuenta que los “salvajes” podían serlo de muchas formas, argumentaban que inferir la esclavitud a partir de la fiereza era injusto y exagerado, porque la vida civilizada, regida por leyes y con una autoridad respetada, no era ni con mucho la constante entre los pueblos europeos, quienes conservaban muchas costumbres fieras sin por ello merecer la esclavitud. Las Casas negaba que alguien pudiera ser considerado esclavo por naturaleza sobre la supuesta maldad del hombre salvaje, y en contra aducía que la educación convertiría

³⁵ Véase Ashton, T. S., *La Revolución industrial*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 122 y ss., y Bruun, G., *La Europa del siglo XIX...*, op. cit., pp. 9-44.

³⁶ “Función ideológica” en el sentido de Marx designa un sistema de ideas encaminadas a defender y enmascarar los intereses de la clase dominante, presentándolos como el interés general de toda la sociedad. Véase Marx, K., 18. *Brumario*, Berlín, Ausgewälte Werke. Digitale Bibliothek, Bd. 11, 2002, y Papaioannou, K., *De Marx y el marxismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 69-113.

³⁷ “Leyenda negra” (concepto de Julián Juderías y Loyot 1877-1918) entendida como la crítica negativa, sistemática y recia contra la España (sobre todo) del siglo XVI y XVII, véase García Cárcel, Ricardo, *La leyenda negra*, c. 1, *Siglos XVI y XVII. Los costes de la hegemonía española*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 23-130.

³⁸ En el sentido de descubrir lo que encubren los “valores”. Véase Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, Berlín, Insel-Verlag, 2001.

³⁹ Por “primera y segunda intención de la naturaleza humana” se entiende la naturaleza humana considerada antes y después del pecado respectivamente.

⁴⁰ Véase Soto, Domingo de, *De la justicia y del derecho*, vol. II, lib. IV, q. 2 artículo 2, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

a cualquiera de malo en bueno.⁴¹ Argüía en contra de la servidumbre natural de algunos hombres que, de haberla, ésta no justificaba la esclavitud sino únicamente el sometimiento libre y conforme al orden natural; porque un gobierno justo, lejos de ejercer la fuerza o violencia para hacer respetar las leyes, confiaba en la recta voluntad de los hombres, indispensable para la realización de un contrato social.⁴² En el caso del argumento del mal que produce un bien, o sea, la esclavitud de los pueblos fieros para comunicarles cultura y civilización, la rechazaba denunciando el afán de robo y violencia de los pueblos europeos y no su bonhomía.⁴³

Estos argumentos en favor y en contra de la esclavitud exhiben la complejidad política del siglo de oro español (en realidad siglos XVI y parte del XVII) dentro de la misma Escuela de Salamanca. Una época acosada por el interés utilitario del incipiente capitalismo, que encontraría el argumento de mayor peso para abandonar la esclavitud en Juan Bodino (1530-1596) y su advertencia sobre la sublevación de los esclavos,⁴⁴ por tanto, en el riesgo de inseguridad y desorden, lo que obligaba a conceder la libertad a todos los hombres para salvaguardar el soporte del capital, a saber: la paz y la armonía social.

Atendiendo a la discusión propiamente jurídica respecto a si la esclavitud era un derecho o no de gentes, si era objeto del derecho natural o positivo, la mayoría de los juristas salamantinos se inclinaban a afirmar que era un derecho de gentes relativo al derecho natural.⁴⁵ Esto significa que, por el lado

⁴¹ Casas, Bartolomé de las, *Apología, Obras completas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 83-100 y 111-123.

⁴² Casas, Bartolomé de las, *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos*, Biblioteca de Autores Españoles, 110: 259.

⁴³ Casas, Bartolomé de las, *Apología, op. cit.*, pp. 119-133 y 221-235, y, sobre todo, Casas, Bartolomé de las, *Tratado comprobatorio. Obras completas*, Alianza, Proposición XIII, o BAE, 110: 389-390.

⁴⁴ Como fue el caso, mucho después de la muerte de Juan Bodino, de los esclavos negros introducidos a Haití, los cuales se sublevaron en repetidas ocasiones. En 1791, dirigidos por Toussaint Louverture, se produjo una importante sublevación que, si bien fracasó y Louverture fue apresado y enviado a prisión en Francia donde murió, llevó a la proclamación de su independencia en 1804. Es necesario resaltar la influencia de la Escuela de Salamanca (Vitoria) sobre el pensamiento de Juan Bodino, de donde pudo éste tomar argumentos en contra de la esclavitud. Véase Bodino, J., *Los seis libros de la República*, Madrid, Aguilar, 1973, lib. I, c. 5, pp. 34-38.

⁴⁵ Ciertamente se consideró que la esclavitud era contraria a la *primera intención* de la naturaleza, que hizo a todos los hombres iguales y libres; pero no contra la *segunda intención* de la naturaleza, o sea: después del pecado y desorden en el mundo, donde se hacía preciso reprimir la maldad de los hombres. Por eso, había autores que justificaban la esclavi-

de los títulos jurídicos, se avalaba la esclavitud en aquellos casos referidos al nacimiento de esclava,⁴⁶ venta de hijos en caso de extrema necesidad,⁴⁷ colaboración con los sarracenos (por ejemplo, traición),⁴⁸ compensación al rescate pagado para dejar de ser reo de muerte.⁴⁹ Paralelamente se desarrolló una legislación sobre la liberación especial para los judíos y sarracenos en caso de conversión al cristianismo,⁵⁰ así como una legislación sobre el trato a los esclavos.⁵¹ Si bien en este último punto no llegó a haber unanimidad dentro de los salamantinos, por lo general se planteó que el trato no debía ser ni excesivamente duro ni excesivamente blando.⁵²

tud por naturaleza como por derecho de gentes (derecho positivo), véase Suárez, Francisco, *Tratado sobre las leyes*, Madrid, Hijos de Reus, lib. II, c. 20, núm. 8., 1918.

⁴⁶ La justificación de la esclavitud por ser hijo de esclava se encuentra en: Molina, Luis de, *Los seis libros de la justicia y del derecho*, Madrid, Editorial Cosano, disp. 34, núm. 6, 1941.

⁴⁷ La justificación de la esclavitud por venta de los hijos como esclavos se encuentra en: *ibidem*, disp. 34.

⁴⁸ La justificación de la esclavitud por traición se encuentra en *ibidem*, disp. 35, núms. 4-8.

⁴⁹ La justificación de la esclavitud por pago de alguna deuda se encuentra en *ibidem*, disp. 105, núm. 8.

⁵⁰ La justificación de la liberación por conversión al cristianismo se encuentra en *ibidem*, disp. 34-35.

⁵¹ Ya se dijo que en el Antiguo y Nuevo Testamento se encuentran recomendaciones sobre el trato a los esclavos, como en *Eclesiástico* 33, 25-33, o *Proverbios*. 17, 2. Y San Pablo Col. 4, 1. Ef. 6, 5-9. Filomeno, 17-18. Además, se pueden agregar las opiniones de san Agustín, quien prohibía el trato a los esclavos como si éstos fuera animales, porque existía el deber de amar a los semejantes. En su obra *Sermón de la Montaña* (lib. I, capítulo 19, núm. 59) dice así: “Pero es una cuestión grave si esto ha de aplicarse también a los esclavos. Porque un cristiano no debe poseer un esclavo como posee un caballo o la plata, aunque puede suceder que el esclavo tenga menos precio que el caballo y muchos menos que algún objeto de oro o de plata. Pero, si el esclavo es educado y dirigido por ti, que eres su amo, más sabia, honesta y rectamente al servicio de Dios que lo puede ser por aquel que desea quitártelo, ignoro si habrá alguno que se atreva a aconsejarte que debas abandonarle en la forma que se dijo del vestido. Porque el hombre debe amar a sus semejantes como a sí mismo; al cual mandó el Señor de todos que ame también a los enemigos, como se demuestra en lo que sigue.” Y sobre la legislación respecto del trato a esclavos, véase *Las Siete Partidas* del rey Alfonso “El Sabio” (1221-1284), México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004, Cuarta Partida, título XIV, ley 25 y ss.

⁵² Aparte de Bartolomé de las Casas, otros miembros de la Escuela de Salamanca que manifestaron su enojo por el maltrato a los esclavos fueron Tomás de Mercado (*Suma de tratos y contratos*, lib. II, c. XVIII, ff. 102-107) e incluso el mismo Luis de Molina (*Los seis libros de la justicia y el derecho*, dispt. 35, núm. 18).

No se puede dejar de mencionar en esta introducción una fuente principal de esclavos: la guerra y su justificación como *guerra justa*.⁵³ Por ésta se entendía aquella declarada por la autoridad competente, debido a injurias recibidas y dirigida por la recta intención. El principal referente de la escuela salamantina para justificarla fueron las Sagradas Escrituras, a saber: las guerras de Israel narradas en el Antiguo Testamento.⁵⁴ Éstas —se creía— habían sido justas por diversos motivos, como la necesidad de recuperar la tierra prometida de Canaán, como castigo por adorar ídolos o pecados contra la naturaleza y, por último, por orden divina.⁵⁵

Si bien la Escuela de Salamanca derivaba de la guerra justa el derecho a esclavizar al pueblo derrotado, excluía de esta argumentación a las guerras celebradas entre cristianos, porque se alegaba la hermandad de todos los creyentes en la fe de Jesucristo.⁵⁶ En el caso de las guerras contra los sarracenos, se justificaba en todos los casos el uso de la violencia y la esclavización porque se alegaba que los sarracenos eran enemigos de los cristianos que había despojado a éstos últimos de sus tierras y reinos legítimos,⁵⁷ y, por tanto, que la guerra era necesaria para recuperar lo que les era propio.

⁵³ Si bien ha existido dentro de la iglesia católica oposición a todo tipo de guerra con base en los textos del Nuevo Testamento [donde se afirma la renuncia a resistir el mal con el mal (Mt. 5, 38-39) o donde se advierte que aquel que empuñe la espada perecerá (Mt. 22, 51-52) o donde se recomienda dejar la venganza a Dios (Rm 12, 18-19), y otros más de donde se deriva que la guerra es intrínsecamente mala], Francisco Suárez (*Tratado de las leyes y de Dios legislador. Sobre la caridad*, dispt. 13, sec. 1, núm. 1-5) afirmó que la guerra no puede considerarse absolutamente mala y que afirmar lo contrario era algo en contra de la fe. Y para Luis de Molina (*Los seis libros de la justicia y el derecho*, t. I, tract. II, disp. 99) las guerras no sólo son lícitas, sino algunas veces no hacerlas constituye en ocasiones pecado mortal.

⁵⁴ En el Antiguo Testamento se justifica la guerra del pueblo de Israel para adueñarse de la tierra de Canaán con fundamento en la promesa de Dios a su pueblo elegido (por ejemplo, Abraham y su descendencia); por tanto, había un derecho de poseerlas y defenderlas por la fuerza (Dt. 9, 4-5; 12, 29-31; 13, 13-17; 18, 9-12. Lv. 18, 1-27. Sb. 12, 3-6. Sal. 79, 6; 106, 34-41). En la cristiandad, San Agustín (Sermón 34) adoptó y desarrolló aún más este argumento que después recogieron otros muchos.

⁵⁵ El primer testimonio sobre la legítima posesión de las tierras de Canaán se remonta a Gn. 9, 18-26, donde Noé entrega a su hijo Sem la tierra de Canaán.

⁵⁶ Sobre la esclavitud prohibida contra hermanos cristianos ver: Domingo de Soto, *De la justicia y del derecho*, vol. II, lib. IV, q. 2, artículo 2, y Luis de Molina, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, t. I, tract. II, disp. 34, núm. 2. Y Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, lib. II, capítulo 20, núm. 8.

⁵⁷ Ciertamente, el tema sobre el derecho a guerrear contra los infieles (musulmanes) fue harto debatido y no existió una única opinión. Ginés de Sepúlveda, en su obra *Apología* (escrita contra Bartolomé de las Casas), argumentó en favor de la guerra contra los infieles con base en la responsabilidad misionera de los cristianos.

Este argumento no calificaba en el caso de los salvajes, porque el hecho de ser salvajes no los convertía en enemigos de los cristianos,⁵⁸ si bien había otros argumentos en favor de su esclavización, como los de idolatría y pecados contra la naturaleza.

Estos argumentos no se aplicaron finalmente a los indígenas de América debido al efecto decisivo que tuvo la controversia entre Las Casas y Sepúlveda en la Junta de Valladolid.⁵⁹ Fray Bartolomé de las Casas, discípulo de la escuela salamantina en el Nuevo Mundo, fue claro y enfático en este punto: ni por barbarie o por título de servidumbre natural, ni por dar muerte a inocentes o por idolatría, ni por sacrificios humanos, infidelidad o por compra, podía justificarse la esclavización de los indios de América.⁶⁰ Su argumentación recorría un espectro que iba desde razones jurídicas, como alegar que desde el principio los indios fueron nombrados vasallos libres de la corona española, hasta razones jurídico-teológicas, como la concesión de las Indias a la corona española para su evangelización y no esclavización. Fray Bartolomé de las Casas fue un caso especial, porque ni siquiera las razones pragmáticas-económicas vencieron la negativa del religioso para aceptar la esclavización de los indígenas.⁶¹

Ante esta defensa de la libertad de los indígenas americanos surge la siguiente pregunta: ¿por qué no se abolió en aquel entonces también la esclavitud de los negros?⁶² Las respuestas que ofrece la historia llenan de

⁵⁸ Nuevamente en este punto existieron diferentes opiniones; unos estuvieron en favor otros en contra. Finalmente imperó la opinión en contra de hacer la guerra a los pueblos bárbaros. Como se dijo, Ginés de Sepúlveda se pronunció en favor en su obra *Demócrates segundo* (op. cit., pp. 19-29), mientras que Fray Bartolomé de las Casas (en su obra *Apología*; pp. 111-115) se opuso rotundamente en la llamada Junta de Valladolid, donde se enfrentó a Ginés de Sepúlveda.

⁵⁹ Si bien la Junta de Valladolid (1550-1551) no tuvo una resolución final, el trato hacia los indígenas americanos fue regulado según las bulas alejandrinas de 1493 (donde se encomendaba a los reyes católicos la evangelización de los naturales de América) y, sobre todo, según las leyes de Burgos de 1512, primeras leyes dictadas por la monarquía española para regentar la conquista. Estas leyes daban títulos de dominio al rey de España sobre el territorio del *Nuevo Mundo*, pero sin abusar de los indígenas.

⁶⁰ En un principio, Las Casas solicitó el envío de esclavos africanos con la finalidad de sustituir a los indios en los trabajos más duros. Sin embargo, terminó lamentándolo debido a su procedencia ilícita. Véase Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, Madrid, Alianza, 1988-1990), y Carta al consejo de Indias, BAE 110: 55. Las llamadas *Leyes Nuevas*, promulgadas en 1542, prohibieron esclavizar a los indígenas americanos si bien su gobierno y dominio les fue arrebatado y pasó a manos de la corona española.

⁶¹ Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias...*, op. cit.

⁶² Sobre la esclavitud de los negros, véase Molina, Luis de, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, t. I, tract. II, disp. 36.

asombro: primero, debido a la peculiar situación jurídica, social y religiosa de unos y otros según la Escuela de Salamanca. Por ejemplo; los negros venían de África, continente, por un lado, en manos de la corona portuguesa y no española; al no ser súbditos de la corona se les podía esclavizar. Pero, por otro lado, a los indios había que *hacerlos esclavos*, a los negros se les *compraba hechos esclavos*. Y si bien a los negros se les esclavizaba injustamente, existía la presunción jurídica de la Escuela de Salamanca de *licitud de la primera compra*: el comprador no tenía que averiguar la legitimidad del producto adquirido, lo que autorizaba la posesión de esclavos negros. También la Escuela de Salamanca se guió, en la argumentación en favor de la esclavitud de los negros, por motivos utilitarios-económico, a saber: la conservación y explotación de las Indias Occidentales. Y no faltaron razones teológicas que encubrieran los intereses económicos, como aquella que esgrimía la consolidación de la fe católica: la esclavitud de los negros era la única oportunidad de cristianizarlos arrebatándolos de sus dueños paganos.

Sin embargo, otra vez hay que recalcar aquí que hubo salamantinos como Bartolomé Frías de Albornoz (1553), Francisco José de Jaca (1645-1689) o Epifanio de Moirans (1644-1689) quienes en 1681 condenaron conjuntamente la esclavitud de los negros, lo que evidencia la complejidad de espíritus que conformaron la llamada Escuela de Salamanca y sus discípulos.

II. LA ESCUELA DE SALAMANCA Y LA ÉPOCA MODERNA

Ha sido un lugar común entre los investigadores preguntarse si hay una concepción moderna del derecho en la Escuela de Salamanca.⁶³ Por un lado, se ha respondido que si el sentido del concepto “derecho subjetivo” es la capacidad intrínseca al individuo para hacer o dejar de hacer, sí hay una concepción moderna del derecho en la Escuela de Salamanca. En contra se ha aducido la legitimación del “derecho a dominio” realizada por la mayoría de sus integrantes, que implicó la admisión de la desigualdad entre los hombres, la consecuente subordinación de los inferiores a los superiores y la organización jerárquica de la sociedad. Lo que es incompatible con la concepción

⁶³ Partícipe de esta idea es, por ejemplo, Venancio Diego Carro O. P., quien en la introducción a la obra de Domingo de Soto, *De iustitia et iure libri decem* (capítulos VII y VIII), afirma que Soto y Vitoria fueron “los más decididos defensores de los derechos y deberes del hombre” y “representaron la superación ideológica del pensamiento medieval”, p. XLVIII y LIV. También la invalidez de ciertos títulos de conquista promulgada por los salamantinos; sobre el tema véase el libro de Belda Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, pp. 183-185.

moderna de sociedad igualitaria, democrática, gobernada mediante el uso consensuado del poder.⁶⁴

Mejor sería decir que la Escuela de Salamanca representa un *partea-guas* en la historia del derecho occidental, porque acusa tanto elementos del pasado medieval como del mundo moderno. Examinando a los dominicos Francisco Vitoria (1483-1546), Domingo de Soto (1494-1570), Bartolomé de las Casas (1484-1566) y al jesuita Luis de Molina (1535-1600), salta a la vista que intelectualmente Vitoria gravita en el Medievo tardío, Domingo de Soto en una franja intermedia de la historia, mientras Luis de Molina representa la postura más moderna y, finalmente, Bartolomé de las Casas defiende una postura hasta nuestros días vanguardista. Domingo de Soto,⁶⁵ por ejemplo, aceptaba tanto la libertad de todos los hombres, en el sentido de derecho subjetivo natural inalienable, fruto de la creación de todos los hombres como seres libres e iguales,⁶⁶ a la vez que el sometimiento y dominio de un hombre por otro, en el sentido de esclavitud.⁶⁷

⁶⁴ Sobre este punto es indispensable consultar los trabajos de Pagden, Anthony, *El imperialismo español y la imaginación política*, Barcelona, Planeta, 1991; al igual que *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Península, 1997.

⁶⁵ La biografía de Domingo de Soto ha sido elaborada por Vicente Beltrán de Heredia O. P., en su obra *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1960, 246 p. “Domingo” es el nombre que adoptó Soto tras su ingreso en la Orden de Santo Domingo; su nombre de Bautizo era Francisco. No está de más señalar —como lo hace el gran estudioso de su obra Jaime Brufau Prats— que Soto nació dos años después de la Reconquista del Reino de Granada, expulsión de los judíos de España, y descubrimiento de América, y que murió un año después de la promulgación del decreto mediante el cual se prohibía a los españoles salir a estudiar o a enseñar a las universidades europeas; decreto que tuvo una importancia decisiva para la historia de la Ciencia en España. Las obras citadas en este trabajo de Domingo de Soto son: *De justicia y del derecho en diez libros* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, t. II, libro IV, q. II, a. 2, 1967. *Relecciones y opúsculos (Relección De Dominio)*, t. I, Salamanca, Editorial San Esteban, 1964. Su importantísima obra sobre el derecho a evangelizar (*De ratione promulgandi Evangelium: ubi de domino iure quo Catholici Reges in Novum Orbem oceanicum, funguntur*) se está perdida hasta el día de hoy.

⁶⁶ Soto, Domingo, *Relecciones y opúsculos (Relección De Dominio)*, t. I, Salamanca, Editorial San Esteban, 1964, p. 133. Allí se dice: “Todo hombre es naturalmente libre.”

⁶⁷ Soto acepta dos tipos de esclavitud: “Con todo, nuestra conclusión es: La servidumbre legal es lícita. En donde hay que notar que esta servidumbre puede acaecer de dos maneras, como de dos maneras puede transferirse al dominio de las cosas; a saber por voluntad del señor y por ley. De una manera: Si alguien forzado por la pobreza se vende, como se encuentra en la *Instituta, De iure naturali* (sic), § *Servi*; ... Según el segundo modo, la servidumbre ha sido introducida por el derecho de guerra, como se encuentra en la *Instituta, De iure personarum*, § *Servi*.”; Soto, Domingo, *Relecciones y opúsculos...*, op. cit., pp. 131-133.

La concepción del derecho, forjada por la Escuela de Salamanca, obliga a un análisis detallado no sólo de su concepto de derecho a dominio sino también de libertad, ya que ambos conceptos fueron usados para justificar la esclavitud de los hombres en los *mundos* recién descubiertos y conquistados.

III. LIBERTAD Y DOMINIO

Proponer que la Escuela de Salamanca introdujo una nueva noción de derechos subjetivos, supone demostrar que en ella se acuñó un nuevo concepto de libertad humana, entendida como capacidad de decisión subjetiva-personal, fuera de consideraciones como la gracia divina, destino o providencia, pecado original o incluso determinación natural.⁶⁸ De ahí que una primera cuestión a dirimir sea hasta qué punto la libertad se entendió como facultad de la voluntad individual para elegir y dirigir la conducta.

Si bien todos los pensadores de la Escuela de Salamanca comparten la idea del hombre como una creatura creada a imagen y semejanza divina, en virtud de la libertad y racionalidad, no todos coincidieron en una única definición de libertad. En términos generales se aceptaba que gracias a la libertad el hombre no está sometido a ninguna necesidad, lo que implicaba que cada hombre determina libremente su acción en dirección al fin natural y sobrenatural, en la medida en que su voluntad está guiada por la razón.

Por el lado del concepto dominio, se aceptaba que éste entrañaba las siguientes cuestiones:

1. Cómo se caracteriza el dominio
2. Qué significa dominar o tener la capacidad de dominio
3. Quién está capacitado a dominar y ser “señor”

El punto de partida para dirimir estas cuestiones estaba en el libro del Génesis: “Somete a la tierra y domina sobre ella” (Gen. I, 28).⁶⁹ La pri-

⁶⁸ La determinación natural podía venir de la doctrina de la gracia de San Agustín así como del lento resurgimiento de las ideas estoicas en el modernismo. Sobre este punto ver: Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, Felix Meiner-Verlag, 2007, 408 pp.

⁶⁹ En la constitución pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium el Spes* (1965) se retomó el sentido de dominio como concesión de Dios al hombre sobre toda la creación, allí se lee: “Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos.” *Gaudium el Spes*, núm. 12.

mera condición para el derecho a dominio se encontró en la racionalidad del hombre.⁷⁰ Por tanto, sólo los seres racionales tienen derecho a dominar sobre los seres no racionales. Sin embargo, esta premisa sobre el derecho a dominio planteaba el siguiente problema: ¿Puede un hombre ser señor de otro hombre? ¿Puede tener un hombre dominio sobre otro?⁷¹

IV. FRANCISCO DE VITORIA Y LA ESCUELA DE SALAMANCA

Se dijo que la conquista de América (*Nuevo Mundo*), y los problemas ético-jurídicos derivados de la misma, ofrecieron el impulso definitivo al desarrollo de la Escuela de Salamanca;⁷² es necesario, no obstante, referirse a la constelación de problemas teóricos desde su propia perspectiva, esto es, hay que reconstruir la discusión teórica que antecedió y sirvió de contexto a su desarrollo con el fin de interpretarla cabalmente. No se niega que las soluciones entonces planteadas respondieron al interés de legitimar la conquista española,⁷³ pero al mismo tiempo se desea insistir en el contexto cultural dominado por la filosofía escolástica; contexto dinámico y no —como para algunos— frío y petrificado.

Además de los problemas de la época,⁷⁴ las controversias entre tomistas, escotistas y nominalistas, pusieron sobre la mesa de discusión temas filosó-

⁷⁰ Soto, Domingo de, *De justicia y del derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, lib. IV, q. I, a. 1, 1967.

⁷¹ Soto, Domingo de, *Relecciones y opúsculos...*, op. cit., p. 127.

⁷² Sobre este tema, véase Höffner, J., *Kolonialismus und Evangelium; spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter*, Trier, Paulinus-Verlag, 1972. También: Pereña, Luciano (comp.), “Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca”, *La ética en la conquista de América*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXV, Madrid Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, 716 pp. Finalmente, la introducción de Antonio Gómez Robledo a las *Relecciones* de Francisco Vitoria, México, Porrúa, 1985, pp. XIV y XV.

⁷³ Antonio Gómez Robledo se refiere a este punto en su “Introducción” a las *Relecciones* de Francisco Vitoria: “...Vitoria, con ser dominico, no era otro Las Casas; que no era, con otras palabras, un negador implacable del dominio español en América, sino un espíritu crítico para el cual la conquista debía justificarse no por sí misma sino por algún título idóneo, pero que no la condenaba de manera tajante y apriorística como el inflamado protector de los indios”. Véase también: Michael Sievernich, Toleranz und Kommunikation. Das Recht auf Mission bei Francisco de Vitoria, en *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, hrsg. von Frank Grunert und Kurt Seelmann, Tübingen, 2001, 183-203. Además, véase Deckers, D., *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Freiburg, 1991.

⁷⁴ Principalmente los problemas derivados de la Reforma protestante y la conquista y colonización del llamado *Nuevo Mundo*. También habría que nombrar aquellos problemas a

ficos como la omnipotencia divina y la libertad de la voluntad, orden natural y legitimidad de la ley civil, causalidad y necesidad, etcétera; problemas que obligaron a recomponer la delicada red de distinciones y definiciones que describían e identificaban fenómenos y guarecían la dogmática católica respecto a dichos temas. Ningún tipo de problemática, ni jurídica ni política, podían en aquella época aislarse de aquellas cuestiones religiosas; todos los asuntos de la época giraban alrededor suyo.⁷⁵

Esta conexión entre temas de índole diversa puede documentarse en los padres fundadores de la Escuela de Salamanca, especialmente Francisco Vitoria, considerado además de teólogo, un pensador jurídico y político, debido principalmente a su obra póstuma *Relecciones*.⁷⁶ En esta obra, Vitoria trató en forma de conferencias universitarias, los problemas que incumbían al ejercicio del poder, al derecho de sometimiento e interpretación de la ley natural. Lo que suponía para la mentalidad de la época reexaminar la relación entre Dios y sus creatura.

La exposición de sus ideas en forma de *Relecciones* suscitaron diversas confusiones, que no fueron vistas por sus discípulos y contemporáneos como un defecto, sino expresión de su espíritu conciliador.⁷⁷

Vitoria, en su trabajo como académico, cautivó a su auditorio tanto por los temas que trató como por su forma abierta de exponerlos, intercalando comentarios y ejemplos, así como respuestas a preguntas de sus oyentes. Dentro de ése su estilo, reemplazó los *Cuatro libros de sentencias* de Pedro

los que se refiere el Dr. C. J. H., Hayes, en su obra: *History of Western civilization since 1500*. Macmillan Company, New York 1967, como la Revolución copernicana, el manierismo y el comienzo de una nueva forma de hacer política (Nicolás Maquiavelo 1469-1527) y economía independiente de criterios ético-religiosos, etc.

⁷⁵ Véase la introducción de Antonio Gómez Robledo a las *Relecciones* de Francisco Vitoria. Porrúa. México 1985, p. XIII y XIV.

⁷⁶ *Relecciones* (relecciones o repeticiones) es el término para designar a las conferencias pronunciadas por catedráticos frente a su facultad sobre temas ya tratados en sus lecciones. Vitoria dice expresamente: "(...) para que de hecho y de nombre sea una relección, me he propuesto tratar algunas cosas ya discutidas antes en mis lecciones", en; *Relectio de Homicidio*, Madrid, BAC, 1960, p. 1085.

⁷⁷ La publicación de la obra de Francisco de Vitoria estuvo a cargo de sus discípulos. En términos generales, sus *Relecciones*, pronunciadas entre 1528 y 1540, tratan de los siguientes temas: *De potestate civil* y *de Potestate ecclesiae*, sobre la jurisdicción del poder civil y eclesiástico respectivamente. *De indis*, sobre los problemas ético-jurídicos derivados de la conquista de América. *De iure belli*, sobre el derecho que da el uso de la fuerza. *De homicidio*, sobre los límites de la libertad humana respecto de la vida y la muerte. *De eo ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis*, sobre el fundamento del libre albedrío en la capacidad racional del hombre.

Lombardo por la *Suma teológica* de Santo Tomás,⁷⁸ además del idioma latín por el castellano (por ejemplo, lengua romance),⁷⁹ razones por las cuales fue llamado padre del renacimiento teológico español.⁸⁰ Sin los bosquejos teóricos que claramente se aprecian en sus manuscritos,⁸¹ no es posible hacer comprensible los puntos cardinales de su doctrina sobre el Estado y el derecho a dominio. Gracias al reconocimiento de su valía se han publicado, en la primera mitad del siglo pasado, los apuntes a los comentarios de la *Suma teológica* de su hermano mayor de orden Tomás de Aquino. Sin embargo hay pocos estudios al respecto, destacando el de Daniel Deckers⁸² y Heinz Justenhoven,⁸³ quienes publicaron y valoraron el contexto teológico de su comentario a la Suma teológica de santo Tomás. También es de mencionar a Friedrich Stegmüller,⁸⁴ quien escribió un libro sobre el tema con el nombre *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina*, donde aparecen selecciones de manuscritos de sus conferencias sobre la misma *Suma teológica*.

En el presente texto se analizará primero su obra *Relectio de potestate civil (Del poder civil)* de 1528 donde se propone que la relación entre Dios y sus creaturas es fundamental para la legitimación y ejercicio del poder político y derecho a dominio. Segundo; como este tema no queda allí agotado, se echará una mirada a su obra *Relectio de homicidio (Del homicidio)*, escrita en 1530, así como también a su obra *De eo ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis (De aquello a que está obligado el hombre*

⁷⁸ Véase la “Introducción” de Antonio Gómez Robledo a las *Relecciones* de Francisco Vitoria, *op. cit.*, 1985, p. XVII.

⁷⁹ Teófilo Urdanoz opina que Vitoria sostenía sus conferencias en “latín sencillo”, intercalando “alguna frase castellana de chispeante ironía”, pero otros comentaristas creen que muchas de sus *Relecciones* fueron transmitidas en lengua romance, si bien esta práctica estaba prescrita en la enseñanza universitaria. Véase la *Introducción biográfica* a las *Relecciones* de Francisco de Vitoria realizada por Teófilo Urdanoz, Madrid, BAC, 1960, pp. 22 y ss.

⁸⁰ Véase la *Introducción biográfica* a las *Relecciones* de Francisco de Vitoria realizada por Teófilo Urdanoz, *idem*, también la “Introducción” del P. Vicente Beltrán de Heredia a los comentarios de la *secunda secundae* de Santo Tomás, en Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la secunda secundae de Santo Tomás de Aquino* (5 vol.), Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles. Salamanca 1934, pp. XVII y ss.

⁸¹ Se conservan los “manuscritos” tomados por sus discípulos, producto de la didáctica de entonces: el dictado.

⁸² Deckers, D., *op. cit.*, 1991.

⁸³ Justenhoven, H., *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln, Bachem-Verlag, 1991.

⁸⁴ Friedrich Stegmüller, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

cuando llega al uso de razón), escrita en 1535, donde se mostrará que la relación Dios-creaturas es presentada de forma distinta por Vitoria a como lo hizo en su obra temprana *Relectio de potestate civil*.⁸⁵ Para concluir, tercero, analizando su comentario a la *Suma teológica* de Tomás de Aquino⁸⁶ se mostrara por qué dentro de su marco argumentativo y conceptual se presentan confusiones nunca hasta hoy resueltas.

V. LA RELACIÓN DIOS-CRIATURA Y LA LEGITIMACIÓN DEL PODER POLÍTICO ESTATAL EN VITORIA *RELECTIO DE POTESTATE CIVIL*

Vitoria formuló el tema sobre la jurisdicción y legitimidad del poder político partiendo de la pregunta por el origen de la sociedad.

Está, pues, claro que la fuente y el origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación surgió este modo de vivir social a los mortales...⁸⁷

Vitoria desarrolla este punto apoyándose en la teoría aristotélica de las 4 causas como fue expuesta por el estagirita en la *Física*⁸⁸ y no en la *Metafísica*.⁸⁹ Con ello se sirve de conceptos elaborados para el conocimiento de la naturaleza que se avienen a la intención de Vitoria de desarrollar una “teoría natural” del Estado.⁹⁰ Toda la *Relectio de potestate civili* está dedicada a la interpretación de Romanos 13, 1, así como al comentario del pasaje respectivo a san Pablo en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y en la *Suma teológica* de santo Tomás.⁹¹

La afirmación de san Pablo en la carta a los Romanos 13, 1 dice: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad (por

⁸⁵ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. Si bien es necesario hacer referencia a los “Textos inéditos de Francisco de Vitoria”, publicados por Friedrich Stegmüller en su obra: *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934, 166-482 pp.

⁸⁶ Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la secunda secundae, op. cit.*

⁸⁷ Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civili*, núm. 5, p. 157.

⁸⁸ Tal vez dirigido por Juan Gerson, y contradiciendo la diferenciación aristotélica entre filosofía teórica y práctica, aplica Vitoria las cuatro causas aristotélicas a problemas sobre la jurisdicción del poder civil, ver: Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civil*, núm. 2, p. 152, y Aristóteles, *Física*, II, 193b 3-7.

⁸⁹ Véase Aristóteles, *Metafísica*, libro XII, 2-3.

⁹⁰ Sobre la influencia del estoicismo en la época Moderna, véase Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburgo, Felix Meiner-Verlag, 2007.

⁹¹ Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civil*, núm. 6, pp. 158 y 159.

ejemplo, poder) que no provenga de Dios; y las que existen, por Dios han sido constituidas”.

Toda autoridad (por ejemplo, poder político), para poder ser legítima, tiene a Dios como causa y, por tanto, no puede ser anulada aún bajo el consenso de los hombres.⁹² Lo que implica varias cosas: primero, que la voluntad del hombre no juega papel alguno en la fundación del Estado;⁹³ segundo, que si no se trata de una teoría moderna del Estado (una teoría del contrato social), entonces ¿qué papel juega la voluntad/libertad humana?⁹⁴ Y, tercero, que si Dios no precisa de la voluntad humana, es necesario determinar la manera en que Dios es el autor o “causa” de ese poder.

Para resolver el último problema, de cómo Dios es autor o causa de ese poder, resulta secundario si Vitoria determinó la necesidad natural como causa material de la sociedad y el poder político⁹⁵ o la manera de gobernar el Estado como su causa formal⁹⁶ y la felicidad de los súbditos como su causa final;⁹⁷ concluyente es que Dios sea considerado *causa eficiente*⁹⁸ del poder del Estado y que la *Carta a los Romanos* de san Pablo sea la clave de la interpretación.

Primero, Vitoria establece la necesidad de un poder civil porque “Si todos fueran iguales y ninguno estuviera sujeto al poder, tendiendo cada uno por su privado parecer a cosas diversas, necesariamente se desharían los negocios públicos; y la ciudad se disolvería si no hubiera alguno que proveyese, cuidase de la comunidad y mirase por los intereses de todos”.⁹⁹ De esta forma, Vitoria propone que Dios es la causa de la sociedad, porque él

⁹² *Ibidem*, núm. 7, p. 159.

⁹³ Vitoria dice, *ibidem*, núm. 8, p. 164, contra cualquier teoría del contrato social: “Si los hombres o la república no tuvieran el poder de Dios, sino que por un contrato todos conviniere y por atender al bien público quisiesen instituir un poder sobre sí, ese poder procedería de los hombres, como el que los religiosos otorgan a su abad. Más no es así, porque en las repúblicas, aún contra la voluntad de los ciudadanos, es menester constituir una potestad para administrar una República”.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Ibidem*, núm. 5, p. 157.

⁹⁶ *Ibidem*, núm. 11, p. 167: “Óptimo es el gobierno de uno, así como todo el orbe todo es gobernado por un príncipe y señor sapientísimo”.

⁹⁷ *Ibidem*, núm. 8 (fragmento *Del reino de Cristo*), p. 162.

⁹⁸ *Ibidem*, núm. 6, p. 158: “La causa eficiente del poder civil ya de lo dicho se entiende fácilmente. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios solo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo”.

⁹⁹ *Idem*.

dispuso el orden natural o necesidad humana de vivir en sociedad. Segundo, a partir de ese orden deriva el derecho natural a dominio, entendido como necesidad de un poder político justificado en la divinidad; así como, tercero, la posibilidad de que el hombre mismo ejerza el poder del Estado según el derecho natural constituido por Dios. Todo esto se resume en la afirmación: “Si, pues, Dios infundió esta necesidad e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin un poder que los rigiese, este poder tiene a Dios por autor y a él hay que atribuirlo”.¹⁰⁰

Este argumento será reforzado con una referencia a un principio de la *Física* de Aristóteles, a saber: “[una] cosa se mueve por otra, de manera conforme a la naturaleza [por ejemplo, al orden de la naturaleza]”.¹⁰¹ Sin embargo, aunque se acepte que una sociedad no subsiste sin poder o autoridad, no se entiende cómo Vitoria propone que la sociedad *se baste a sí misma* cuando ha dicho que Dios es la causa de su poder.¹⁰² La paradoja en palabras de Vitoria dice así:

Por constitución, pues, de Dios tiene la república este poder. Y la causa material en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes. Lo que se demuestra de este modo: Como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no hay razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse.¹⁰³

Este problema surge cuando Vitoria interpreta a san Pablo desde la *Física* de Aristóteles:

Dios es causa eficiente del poder del Estado, por cuanto Dios le dio una forma al hombre, según la cual éste únicamente sobrevive en sociedad, y la vida del hombre en sociedad precisa de autoridad o poder del Estado. Si se pregunta por qué el hombre sólo sobrevive en sociedad, se referirá a su condición na-

¹⁰⁰ *Ibidem*, núm. 6, pp. 158-159. También Vitoria se remite a Cicerón (núm. 4, p. 156), quien en su obra *De la amistad* (XXIII, núm. 88), había expresado la misma idea.

¹⁰¹ Aristóteles, *Física*, libro VIII, c. 4, 254b y 255b.

¹⁰² Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civil*, núm. 8, p. 162.

¹⁰³ *Ibidem*, núm. 7, p. 159.

tural débil (en comparación con la fortaleza de otros animales) que obliga al hombre a la protección mutua para defenderse de sus enemigos.¹⁰⁴

Pero cuando Vitoria argumenta para la fundamentación del Estado a través de su “condición natural débil”, transforma a Dios de causa directa o *eficiente* en causa indirecta o *proporcional* vía inclinaciones naturales;¹⁰⁵ porque a la forma del hombre corresponden tanto características positivas (como racionalidad) como las llamadas “inclinaciones”; por ejemplo, la inclinación de conservarse con vida.

Vitoria no explica con detalle cómo el hombre forma Estados y organiza sociedades según su *potestas civilis* (por ejemplo, su poder o capacidad de vivir en sociedad); decisivo para él es la inclinación natural y la necesidad que se expresa a través de ella. Y para entender el concepto de “necesidad natural” desarrollado por Vitoria hay que leer su comentario a la *Suma teológica* de santo Tomás: “...indem est jus naturale sicut jus necessarium, id est jus naturale est illud quod est necessarium, puta quod non dependet ex voluntate aliqua”.¹⁰⁶

En contraposición al *jus naturale* se encuentra todo aquello que depende de la voluntad humana y constituye el derecho positivo: “Et illud quo dependet ex voluntate et beneplacito hominum dicitur positivum”.¹⁰⁷

De acuerdo con esto, el poder del Estado es “necesario” porque no depende de la voluntad del hombre y gracias a ello queda legitimado como parte del derecho natural. Esta formulación es confusa porque, por un lado, se dice que el derecho natural es necesario al no depender de voluntad humana alguna y, por otro lado, se concede la posibilidad de un derecho positivo entendido como aquel que depende de la voluntad humana.¹⁰⁸ Por ello vale preguntarse por el sentido del derecho positivo y por la competencia de la sociedad para su autogobierno y administración, así como su capacidad

¹⁰⁴ *Ibidem*, núm. 4, pp. 154-157. Necesidad (natural humana) humana refiere siempre a una carencia o debilidad como expone Tomás de Aquino en su *Comentario a la Ética Nicomaquea de Aristóteles*, lib. X: *El deleite de la vida humana*. Editorial Eunsá. Navarra 2002, 600 p.

¹⁰⁵ Dios crea o causa la naturaleza toda; y así como ésta impone al hombre una naturaleza con inclinaciones determinadas, de esa manera “proporcional” se dice que Dios “crea” o causa las inclinaciones propias de la naturaleza humana.

¹⁰⁶ “El derecho natural es lo mismo que el orden necesario; esto es, el derecho natural comprende todo aquello que es necesario o lo que no depende de voluntad alguna” (T. del A.). Véase Vitoria, Francisco de, *Comentarios...*, *op. cit.*, vol. I, q. 2, a. II, p. 7.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ *Idem*.

de dirigir *todos sus poderes al bien común*.¹⁰⁹ Esta pregunta atañe directamente al problema de la necesidad frente a la libertad, no sólo del hombre sino incluso de Dios: ¿somete la necesidad del orden natural (y del derecho natural) a la voluntad divina, porque Dios no pudo disponer las cosas de otra manera (crear el mundo con legalidad diferente)?

Las formulaciones de Vitoria dispuestas en su obra *Relectio de potestate civili*, donde trata de las relaciones entre Dios y las creaturas fuera del campo de la filosofía política, son insuficientes. Y cuando Vitoria debate sobre la libertad de la voluntad humana (y divina), en la *Relección de Homicidio*¹¹⁰ y en la *Relectio de eo ad quod tenetur homo cum principium venit ad usum rationis*,¹¹¹ sus afirmaciones son simplemente confusas.

VI. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD EN LA *RELECTIO DE HOMICIDIO* Y EN LA *RELECTIO DE EO AD QUOD TENETUR HOMO CUM PRINCIPIUM* *VENIT AD USUM RATIONIS*

Vitoria ante los problemas de fondo de su teoría política procedió de múltiples maneras a su solución y en los pasajes donde uno menos se imagina. El problema tratado en la *Relectio de Homicidio* no tiene en principio ninguna relación con el tema de la legitimidad del poder del Estado y derecho a dominio, porque allí se trata de “si es propio de un varón fuerte el suicidarse ...”.¹¹² Sin embargo, aquí puede verse la discusión sobre los límites de la libertad humana respecto a la vida y la muerte (incluyendo el derecho de castigar a alguien con la muerte). La tesis principal de esta conferencia afirma que el suicidio es ilícito y lejos de la voluntad de Dios. La fundamentación de la conclusión aclara la relevancia de la cuestión para el tema presente. Ambas *Relecciones*, tanto la de 1528 (*Relectio de potestate civili*) como la de 1530 (*Relectio de homicidio*), tienen en común la condena del suicidio a través de la *inclinación natural* del hombre a la supervivencia y, por tanto, como una violación del derecho natural.¹¹³

¹⁰⁹ Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civil*, núm. 7, p. 159.

¹¹⁰ Por ejemplo, Vitoria dice en *Relectio de Homicidio*, núm. 5, p. 1100: “Dios no puede destruir el efecto de la causa formal mientras ésta exista”. O también *Relectio de Homicidio*, núm. 4-6, pp. 1098-1102.

¹¹¹ Vitoria, Francisco de, *Relectio de eo ad quod tenetur homo cum principium venit ad usum rationis*, Madrid, BAC, 1960, núm. 3, pp. 1307 y ss. Vitoria dice: “Tener uso de razón es lo mismo que tener libre albedrío”.

¹¹² Vitoria, Francisco de, *Relectio de Homicidio*, p. 1085.

¹¹³ *Ibidem*, núm. 3, p. 1091-1098.

La premisa mayor del argumento dice: “toda forma de vida desea conservarse”.¹¹⁴ Otra premisa afirma: “todas las inclinaciones naturales son buenas, porque derivan de Dios”.¹¹⁵ El problema reside en la fundamentación de Vitoria, hallada nuevamente en la *Física* de Aristóteles, a saber: “aquel que da la forma, da también todo aquello que se sigue de la forma”.¹¹⁶ Del derrotero argumentativo de Vitoria se sigue que si Dios dio la naturaleza al hombre, entonces procuró también las inclinaciones que se derivan de ella; de tal forma que si el hombre tuviera una inclinación natural al mal, debería decirse que Dios creó el mal.¹¹⁷

Pero ¿qué pasa con la libertad? En la *Relectio de homicidio* se presenta la omnipotencia divina limitada por su propia obra, la naturaleza; porque Vitoria establece un vínculo indisoluble entre la naturaleza de una cosa y lo que de ella se desprende. Con ello se distancia de alguno de sus contemporáneos que afirmaron “Dios pudo haber creado fuego frío y nieve caliente, objetos pesados que flotan y ligeros que se precipitan”; o sea, fenómenos con consecuencias contrarias a las que actualmente constatamos. Estos autores estarían de acuerdo con San Agustín, quien defendió la omnipotencia por sobre legalidad.¹¹⁸ A esto se opone Vitoria: Dios no pudo crear la naturaleza de forma distinta a como es. “...Dios no pudo hacer frío el fuego, que es naturalmente cálido; ni negra la nieve, ni ligera la tierra, ni destruir ni cambiar en general las inclinaciones naturales”.¹¹⁹

Para Vitoria, Dios no puede efectuar milagros y que la nieve sea negra o caliente, porque Dios no es capaz de alterar el efecto de la causa formal una vez que ésta ha sido recibida. La conexión entre naturaleza y cualidades es de tal manera íntima e indisoluble que acota la libertad divina.

Esto tiene implicaciones para el problema de la libertad humana frente a las inclinaciones naturales y el origen del mal. En la *Relectio de homicidio* son las referencias al tema muy escasas. Allí se encuentran expresiones, obtenidas del libro del *Eclesiástico*, que afirman, *mutatis mutandis*, el hombre fue creado con una naturaleza sin malas inclinaciones y con el poder de decidir por sí mismo.¹²⁰ A partir de aquí Vitoria enfatiza la idea de la raciona-

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ Vitoria, Francisco de, *Relectio de Homicidio*, núm. 3, p. 1094.

¹¹⁸ Al respecto véase Flasch, Kurt, Agustín, *Einführung in sein Denken: Die Weltordnung und das Böse*, Stuttgart, Reclam-Verlag, 1994, pp. 87 y ss.

¹¹⁹ Vitoria, Francisco de, *De homicidio*, núm. 5, p. 1099.

¹²⁰ *Ibidem*, núm. 8, p. 1103, y *Eclesiástico*, 15, pp. 11-14.

lidad humana, al considerar que el hombre es hombre en tanto ser racional. Consecuentemente, la libertad se entenderá como someter la voluntad al orden natural; desear que ocurra lo prescrito por la ley divina.¹²¹ Así, las inclinaciones naturales serán consideradas “voluntarias”, cuando éstas sean asumidas como propias gracias a la intelección del orden natural. En este sentido afirma Vitoria: “Es, por consiguiente, absolutamente igual tener libre albedrío que ser dueño de los propios actos (...). El libre albedrío es la facultad de la razón y de la voluntad, y el dominio de las acciones humanas es también la facultad de usar de la razón y de la voluntad”.¹²²

Con esto se puede observar que la voluntad humana (por ejemplo, libertad) es irrelevante, por cuanto se le toma como apéndice de la facultad racional y dentro de una naturaleza humana no corrompida. “En cuarto lugar, digo que Dios no creo al hombre con esta mala inclinación, sino con la justicia original, la cual sujetaba el apetito a la razón y de ninguna manera le inclinaba al mal”.¹²³

¿Cómo explica el origen del mal Vitoria? El mal no sería producto de la elección libre, ni mucho menos consecuencia de la naturaleza humana misma, sino resultado del dominio de la voluntad sobre la razón por influencia de los sentidos.

Es necesario recordar, primero, que el hombre es un compuesto de dos naturalezas: la racional y la sensitiva, a las cuales llama el Apóstol en la Epístola a los Romanos hombre interior y hombre exterior (...) el apetito sensitivo nos mueve a cosas contrarias a la virtud y que el hombre interior, que es el verdadero hombre, está inclinado a ella.¹²⁴

Si todo esto se traspone al ámbito de la sociedad y política, tratada en el *Relectio de potestate civil*, se entiende por qué la voluntad humana no tiene relevancia alguna para legitimar el poder político; porque Dios concedió al hombre una naturaleza que lo inclina a su conservación, lo que sólo puede ser cumplido mediante una vida en sociedad y un poder político que la administre. De esta manera, el poder del Estado está ordenado por el derecho natural y tiene a Dios como *causa eficiente*. Lo que implica que la voluntad coincide con las inclinaciones naturales si, y sólo si, ésta se encuentra sometida a la racionalidad del orden natural.

¹²¹ *Ibidem*, núm. 9, p. 1103.

¹²² Vitoria, Francisco de, *Relectio de eo ad quod tenetur...*, núm. 6, pp. 1314 y 1315.

¹²³ *Ibidem*, núm. 8, p. 1103.

¹²⁴ Vitoria, Francisco de, *Relectio de homicidio*, núm. 3, pp. 1096-1098.

Pese al doble condicional, es pertinente preguntar si esta inclinación natural determina *necesariamente* a la voluntad tanto para conservarse como para construir un Estado y una autoridad. Vinculado a ello se encuentra la pregunta que interroga por el sentido de libertad y el concepto de necesidad referido al hombre y la divinidad, a saber: ¿en qué sentido es el hombre libre? Y ¿pudo Dios crear al hombre de manera distinta a como es? Para obtener una respuesta se echará un vistazo a la *Relectio de eo ad quod tenetur homo cum principium venit ad usum rationis*, donde se muestra cómo Vitoria tuvo que desarrollar un concepto distinto de libertad a aquel de sus obras anteriores con el fin de aclarar mejor la condición de “estar obligado a...” dentro del contexto social y constitución del poder del Estado.

Primeramente, Vitoria establece que tener libertad de decisión supone tener uso de razón, e intenta determinar las condiciones necesarias y suficientes de esta relación.¹²⁵ Si bien tener libertad implica disponer de entendimiento y voluntad, no están implicadas de la misma forma la una y la otra; ni voluntad ni entendimiento constituyen juntas condición necesaria y suficiente de la libertad, ni lo hacen por separado en todos los casos.¹²⁶ Primero, Vitoria menciona el caso de los beodos y párvulos que teniendo entendimiento y voluntad no tiene libertad de decisión, y, segundo, menciona el caso extremo de tener libertad de decisión pero sin su consecuente realización en un acto libre. Se pueden aducir muchos ejemplos en donde un hombre deja de actuar no obstante tener libertad de decisión, como en el caso extremo de la acracia,¹²⁷ donde la voluntad no puede ser obligada ni por la razón ni por los sentidos. Por ello, puede concluirse *prima facie* que la razón y voluntad son condiciones necesarias de la libertad, si bien no queda claro hasta qué punto sean condiciones suficientes de la misma.¹²⁸

¹²⁵ Vitoria, Francisco de, *Relectio de eo ad quod tenetur...*, *op. cit.*, núm. 3, pp. 1307 y ss.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ “Acracia” sería equivalente a anarquía, en el sentido de ausencia de gobierno o incapacidad de autogobierno. Antiguamente la palabra “acracia” significaba intemperancia o incapacidad de gobernar al cuerpo, opuesto a la templanza. Aristóteles (Ética Nicomaquea, lib. VII, c. I) distinguió claramente el problema de la intemperancia, y Vitoria lo encontró planteado por san Pablo de la siguiente manera: “Es necesario recordar, primero, que el hombre es un compuesto de dos naturalezas: la racional y la sensitiva, a las cuales llama el Apóstol en la Epístola a los Romanos hombre interior y hombre exterior... el apetito sensitivo nos mueve a cosas contrarias a la virtud y que el hombre interior, que es el verdadero hombre, está inclinado a ella”. Vitoria, Francisco de, *Relectio de homicidio*, núm. 3, pp. 1096-1098. También en: *Comentarios...*, *op. cit.*, vol. II, q. 44, a. I-III, pp. 388 y ss.

¹²⁸ Este punto fue relevante no sólo respecto a la libertad y responsabilidad de un loco, borracho o niño, sino también para conceder capacidad de libertad a los indígenas del llama-

Una solución a esta cuestión no es fácil, porque la argumentación de la *Relectio de potestate de civilis*, aunada a la de las otras dos, es muy confusa: por un lado, se presenta una concepción de orden natural acorde a la libertad, y por otro, una concepción de la acracia donde ni razón ni voluntad constituyen condición suficiente para la acción libre.¹²⁹ ¿Cómo es posible que las inclinaciones naturales, determinantes para la vida en sociedad bajo un poder o autoridad, no constituyan suficientemente una condición de la libertad, si ésta es entendida como sometimiento de la voluntad a la razón? El caso de los párvulos y beodos, que tienen voluntad pero no capacidad de libre elección, muestra claramente que Vitoria está compelido a definir la libertad a través de un concepto jurídico, a saber: libertad como “ser señor de sus propios actos”.¹³⁰ “Señor de sus propios actos” es aquel que acusa señorío o autodomínio, lo que refiere a competencias subjetivas del agente y no a su simple naturaleza objetiva (razón/voluntad). Esta concepción de la libertad humana, referida al dominio del hombre sobre sus actos, parece augurar la nueva concepción del derecho moderno, pero también parece anular lo dicho en las dos *Relecciones* anteriores y poner en entredicho la justificación del poder político vía causa eficiente divina.

VII. EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN EL *COMENTARIO A LA SECUNDA SECUNDAE DE LA SUMA TEOLÓGICA*

Revisando el comentario a la *secunda secundae* de la *Suma teológica* de santo Tomás,¹³¹ se muestra que Vitoria disponía de un concepto de libertad tanto para el hombre como para Dios distinto al que manejó en las *Relecciones*. En el comentario al segundo artículo de la novena cuestión, donde trata sobre la posibilidad del conocimiento de Dios, Vitoria dialoga con las posiciones escotistas y nominalistas sobre la diferencia entre potencia absoluta y potencia ordinaria.¹³² La conexión temática se da a través del postulado aristotélico que afirma que el conocimiento científico sólo es de lo necesario.¹³³ Como Dios no está sometido a ninguna necesidad, pues goza de libertad absoluta,

do *Nuevo Mundo*.

¹²⁹ Véase problema de la acracia *supra* 127.

¹³⁰ Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civili*, núm. 5, p. 157.

¹³¹ Vitoria, Francisco de, *Comentarios...*, *op. cit.*

¹³² *Ibidem*, vol. I, q. 9, a. II, pp. 156 y ss.

¹³³ Aristóteles, *Analítica Posterior*, lib. I, c. 6, 74b, 5-17.

entonces Dios no es objeto de conocimiento humano.¹³⁴ Para resolver este problema epistemológico, que no de teoría política, propone Vitoria distinguir entre dos tipos de necesidad, a saber: 1. Necesidad simple y 2. Necesidad natural, identificada esta última por Vitoria con la necesidad absoluta.¹³⁵ La primera, hoy día se llamaría necesidad lógica, cuyo opuesto es sin más imposible o inconcebible; mientras que la necesidad absoluta considera al opuesto como imposible sólo dentro del marco de la necesidad natural, aunque posible para la potencia sobrenatural. Vitoria cree que con esta distinción de conceptos ha integrado la posición de los nominalistas en la suya propia, sin negar la necesidad del orden natural.¹³⁶

Se concede que esta postura no coincide con aquella defendida en la *Relectio de homicidio*, donde sostuvo que Dios no podía crear nieve negra o fuego frío, como tampoco un mundo con un orden o con una naturaleza diferente,¹³⁷ porque la intención de la *Relectio de homicidio* era proponer que la necesidad existe antes del acto de creación divina y dirige ese acto, en el sentido que Dios al crear nieve siempre la hará blanca, y si hay algo nombrado como “nieve negra”, esto será otra cosa a nieve.¹³⁸ Para muchos Vitoria rebaja el problema a una cuestión de palabras; y Vitoria concedería que se trata de una discusión de palabras si alguien afirmara: “Dios podría haber creado “nieve negra” en el sentido que él pudo haber creado “algo” con las propiedades de la nieve, pero negro en lugar de blanco”. En su comentario a la *secunda secundae* de santo Tomás la intención es que Dios no tiene por qué crear nieve blanca, porque no está sometido a ninguna necesidad; sin embargo, si crea nieve, tendrá ésta que ser blanca.

Entonces, ¿en qué sentido es Dios y el hombre libre? ¿De qué tipo es la necesidad en el orden del mundo? Para conciliar ambas cosas (libertad/necesidad), afirma Vitoria que “necesidad” significa aquello que es de un modo y no de otro, porque Dios así lo ha querido; y es irrelevante discutir si Dios se hubiese decidido de manera distinta. En eso reside la libertad de Dios; y para la necesidad del mundo, Vitoria concluye que una vez habiendo determinado Dios que esto o aquello es de un modo o de otro, no puede ni él mismo cambiarlo. Con esto, creyó Vitoria haber conciliado también

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ Vitoria, Francisco de, *Comentarios...*, *op. cit.*, vol. I, q. 1, a. I, pp. 6 y ss.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 248 y ss.

¹³⁷ *Supra* cita 44.

¹³⁸ Vitoria dice en *Relectio de homicidio*, núm. 5, p. 1100: “Dios no puede destruir el efecto de la causa formal mientras ésta exista”. *Relectio de homicidio*, núm. 4-6, pp. 1098-1102.

las posturas escotistas y tomistas: en el poder sobrenatural está presente la libertad absoluta de Duns Scoto, y en las creaturas la necesidad natural de los tomistas.

La perspectiva de la necesidad natural, bajo la cual argumenta en el *Comentario a la secunda secundae*, corresponde a una necesidad limitada, porque allí el análisis del universo antes de su creación queda excluido y porque la necesidad natural puede ser modificada a través de una potencia supra-natural (por ejemplo, milagro), mientras el derecho natural que rige al hombre constituye ley necesaria pero no en el sentido de una necesidad simple.

¿Cómo se entiende, entonces, la libertad humana? Para responder hay que analizar dos cuestiones documentadas en la obra de Francisco de Vitoria: una respecto al problema de la contingencia (porque ésta abre la posibilidad para la libertad humana, aunque no equivalga a ella), y otra respecto a la teoría de la gracia y su efecto sobre la voluntad del hombre (por ejemplo, si tiene un efecto de necesidad o simplemente de posibilidad hacia una determinada elección).

En el comentario a la *Suma* de Tomás de Aquino analiza Vitoria la cuestión de si la voluntad divina determina la necesidad que opera en el mundo.¹³⁹ El monje dominico divisa dos peligros en una respuesta afirmativa: la desaparición de la contingencia y, segundo, de la libertad humana. Una dificultad, además, asociada al nombre y movimiento de su contemporáneo alemán Martín Lutero. El reformador alemán había escrito contra Erasmo de Róterdam: "...Por lo demás, respecto a Dios, o en las cosas que atañen a la salvación o condenación, no tiene [el hombre] libre albedrío, sino que está cautivo, sometido y esclavo o de la voluntad de Dios o de la voluntad de Satanás".¹⁴⁰

Por ello Vitoria realiza una cuidadosa y mesurada ponderación de muchas propuestas sobre las posibles concepciones de necesidad y contingencia. Entre ellas se distinguen las siguientes: la del dominico Durando de San Porciano, quien un siglo antes del nacimiento de Vitoria había propuesto que ninguna creatura era en sentido alguno necesaria y que, entre aquellas creaturas no necesarias, algunas tienen lugar algunas veces y otras siempre,

¹³⁹ Vitoria, Francisco de, *Comentarios...*, *op. cit.*, vol. I, q. 18, a. I-IV, y vol. II, q. 24, a. pp. 291-296.

¹⁴⁰ Martin Luther (1483-1546), *Gesammelte Werke, De servo arbitrio, Berlin*, Digitale Bibliothek Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

según Dios lo quiera.¹⁴¹ Otra postura considerada por Vitoria afirmaba que la contingencia no se debía a Dios, sino al juego conjunto de *causas segundas*. Vitoria entrevió que atenerse a esta solución tendría la absurda consecuencia de aceptar que la necesidad o contingencia dentro del orden natural no sería propuesta por Dios, además que contradecía a santo Tomás, quien afirmó que Dios se sirve de las *causas segundas* aún cuando no produzca algo contingente.¹⁴² Por otro lado, el franciscano Duns Scoto había concedido al aquinante asumir, cuando se suponga algo contingente, no sólo que haya causa segundas contingentes, sino además, el deseo divino de que así suceda.¹⁴³ De esta forma, toda causa sería creada por Dios con necesidad, y no obstante, habría aquellas con el poder de causar algo necesariamente (por ejemplo, siempre y sin excepción) y otras con el poder de causar algo contingentemente (por ejemplo, algunas veces o excepcionalmente).

El problema de esta solución la puso de relieve el influyente dominico Tomás de Vio, Cayetano, quien se refirió al tema aludiendo precisamente a la causalidad propia del mundo de las creaturas. Cayetano hacía notar que si Dios creara un mundo contingente, la conducta humana sería contingente pero de ninguna manera libre. Con ello mostraba que la postura escotista no explicaba de forma alguna la libertad humana.¹⁴⁴

En el siglo XVI nadie podía pasar por alto la opinión del cardenal y diplomático del Vaticano Tomás de Vio, por ello Vitoria pregunta remitiéndose a este ponente y sus reflexiones: ¿de qué modo tiene lugar la libertad humana? Hay que tomar en consideración que en aquellos tiempos, la solución definitiva sobre los actos libres debía satisfacer 4 condiciones, a saber:

¹⁴¹ Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la secunda secundae...*, op. cit., vol. I, q. 8, a. VIII, pp. 99 y ss.

¹⁴² La teoría de la causalidad de Santo Tomás integra en la de Aristóteles la afirmación bíblica sobre la creación *ex nihilo*. Por ello, Tomás de Aquino emplea el concepto de causalidad eficiente tanto para el caso de la creación (pasar del no ser al ser) como para explicar el devenir. La causa eficiente *primera* se aplica al ser creado entero, mientras la causa eficiente *segunda* se aplica sólo al efecto en una parte del ser, aquel que sufre cambio o movimiento. San Tomás afirma en su obra *De ente et essentia* (c. 5): “Es imposible que la existencia de una cosa proceda de su naturaleza o de su forma, es decir, proceda a título de causa eficiente. En ese caso, una cosa se convertiría en su propia causa, se produciría a sí misma, lo cual es imposible. Es necesario que toda realidad, en la que la existencia es distinta de la esencia, haya recibido de otro esta existencia”.

¹⁴³ Sobre Duns Scoto, véase Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la secunda secundae...*, op. cit., vol. I, q. 2, a. I-V, pp. 61-67.

¹⁴⁴ La referencia de Vitoria a Tomás de Vio, Cayetano, es constante a lo largo de su comentario a la *secunda secundae*, op. cit., vol. I, q. 2, a. I-V, pp. 61-67.

1. Ser un acto del conocimiento divino (predeterminado).
2. Ser un acto que corresponda al orden natural (no-sobrenatural).
3. Ser un acto contingente, porque Dios no tiene necesidad del mismo.
4. Ser un acto libre (origen en la voluntad humana).¹⁴⁵

Vitoria tiene presente esto y el contexto histórico de su época (por ejemplo, reforma protestante y conquista de América), y ensaya una explicación dentro de estas condiciones que, sin embargo, no llega a tener el carácter de una solución definitiva. Vitoria asume la siguiente premisa: “Dios tiene que saber cuándo y cómo actúo de manera libre, ... porque es verdad que siempre actúo libremente, incluso cuando su voluntad impera o su cooperación, así como cuando yo de ninguna manera preciso de su cooperación”.¹⁴⁶

Y para justificarla, argumenta asombrosamente con los operadores lógicos del tipo “es verosímil”, “menos verosímil”, “es verdad que...” “no es el caso que...”, y otras formulaciones parecidas.¹⁴⁷ No obstante el avance argumentativo de Vitoria (cercano al de las lógicas plurivalentes de hoy día), el problema de su desarrollo reside en que presenta dos concepciones diferentes de la libertad, que en el curso de su argumentación llegan a oponerse.¹⁴⁸

La cuestión se formula en la siguiente pregunta: ¿cómo procede la libertad del hombre frente a sus inclinaciones naturales dadas por Dios? La única posible respuesta se extrae de los comentarios a la cuestión sexta *De causa fidei*¹⁴⁹ y a la cuestión vigésimo cuarta *De caritatis subjecto*.¹⁵⁰ Vitoria analiza allí la pregunta sobre si la voluntad puede ser determinada por algo exterior (por ejemplo, gracia divina o inclinación natural) o ser causa de sí misma. Al respecto, Vitoria se remite a Santo Tomás, quien dijo: “la

¹⁴⁵ Sobre las cuatro condiciones del acto libre humano, *idem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 190 y ss.

¹⁴⁷ La argumentación con estos operadores lógicos se encuentra en: Vitoria, Francisco de, *Comentarios, op. cit.*, vol. I, q. 10, a. VIII-X, pp. 190-200.

¹⁴⁸ Estos dos sentidos de libertad no son necesariamente contrarios ni mucho menos contradictorios; por eso mismo serán empleados, *mutatis mutandis*, más tarde por otros autores como libertad negativa y positiva, por ejemplo: Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft: Erstes Buch, Analytik der reinen praktischen Vernunft*, Von der Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft, §8. Lehrsatz IV. WBG-Verlag. Darmstadt, A 59. Sin embargo, en el curso de la argumentación de Vitoria llegan a oponerse.

¹⁴⁹ Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la secunda secundae...*, *op. cit.*, vol. I, q. 6, a. I-II, pp. 121-129.

¹⁵⁰ *Ibidem*, vol. II, q. 24, a. III, pp. 33 y ss.

voluntad no determina su fin, sino sólo los medios para alcanzarlos. Los fines son dados al hombre por Dios o la naturaleza”.¹⁵¹ La voluntad produce el acto dirigido al fin previamente definido; lo que no significa que la voluntad haya determinado el fin al que se dirige. Entonces, la solución que concilia necesidad con libertad asienta dos cosas: la inclinación al fin la dio Dios (naturaleza necesaria), pero no la elección de los medios (libertad).¹⁵²

La pregunta por qué la voluntad no puede ser considerada libre respecto de sus fines, como lo es respecto de sus medios, no tiene lugar: Santo Tomás, gracias a Aristóteles, a lo más entrevió el problema de la acracia, cuando la voluntad se niega a actuar para alcanzar el fin, no obstante cuente con todas sus facultades, metas e inclinaciones. En el caso del salamantino Vitoria, enfrentando facultades a inclinaciones, piensa que las inclinaciones naturales son más determinantes para la acción humana, debido a que ellas aluden al fin de la acción y también porque descubre un mayor número de acciones humanas que no precisan de la voluntad para su realización, como es el caso de los actos involuntarios.¹⁵³

Si se trasladan estas reflexiones al contexto de la *Relectio de postestate civili*, o sea al contexto de la filosofía política, será evidente que el problema de la libertad y la inclinación natural no puede ser entendido fuera del contexto de una bien elaborada teoría sobre la acción, que dé cuenta tanto del problema de la acracia como de la libertad, en sus dos sentidos distintos propuestos por el salamantino, a saber: uno negativo (someter la voluntad a la razón), y otro positivo (elegir los medios para acceder al fin), dentro de un contexto dominado por el orden y las inclinaciones naturales. Sin embargo, esta teoría no fue desarrollada por Vitoria. A esto se suma que Vitoria intentara -quizás compelido a fortalecer la unidad de los católicos frente a la amenaza cismática de la Reforma luterana- una solución conciliadora entre las partes en conflicto (tomistas, escotistas y nominalistas), aún cuando no contara con una teoría adecuada.

¹⁵¹ Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética nicomaquea de Aristóteles*, Libro III, *De lo voluntario y lo involuntario*. Lección VIII, Navarra, Editorial EUNSA, 2002, pp. 186 y ss., y en *Suma teológica*, I-II, q. 8-17. Sobre el mismo tema: Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la secunda secundae...*, op. cit., vol. I, q. 6, a. I-VI, pp. 121-129. El mismo tema se encuentra en Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Lib. I, c. 2.

¹⁵² Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la secunda secundae* de Santo Tomás de Aquino, vol. I, q. 2, a. VII, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934, pp. 69 y ss.

¹⁵³ Sobre los actos involuntarios o reflejos, véase Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la secunda secundae...*, op. cit., vol. XXIV, q. 3, a. II, pp. 32 y ss.

Con ello propició Vitoria que sus discípulos se vieran obligados a resolver dos importantes tareas: una, sobre la libertad de la voluntad y su relación con la necesidad natural a vivir dentro de un orden social, y otra, sobre la legitimidad del ejercicio del poder político. Ellos entendieron que si bien el orden natural explica el origen de la sociabilidad humana, no legitima el poder del Estado. Por ello, escindirán uno de otro; por un lado, la causalidad natural operando dentro de un “estado natural”, y por otro lado, la legitimidad del poder del Estado descansando en un acto de la voluntad humana o contrato social.

Vitoria no llegó a un desarrollo moderno de la teoría del Estado debió a las dificultades inherentes a los conceptos “necesidad”, “contingencia” y “libertad”, tal y como se encontraban en los planteamientos escolásticos de tomistas, escotistas y nominalistas. Si para Vitoria, conciliar la inclinación natural con la libertad significaba conciliar las distintas escuelas en conflicto —frente a las críticas luteranas—, entonces, era muy difícil llegar a una solución satisfactoria del problema.

Por el lado de la conquista española y el problema de la libertad y derecho a dominio de los indígenas americanos, como para Vitoria el legitimador del poder del Estado es Dios y no el hombre, sí tiene relevancia la referencia a la inclinación natural que conduce al hombre a una vida social, así como a aceptar un poder o autoridad, siempre y cuando sean ambos concordantes con la recta fe católica. De ahí la imposibilidad para Vitoria de justificar un orden y autoridad social sin el conocimiento del Dios de la “verdadera fe”, excluyendo la justificación de un orden y autoridad social indígena y su correspondiente derecho a dominio. Problema éste que si bien sería discutido por sus discípulos, y daría lugar al desarrollo de las teorías del contrato social, no restituiría la autoridad y derecho a dominio de los indígenas frente a los conquistadores españoles.

VIII. DOMINGO DE SOTO Y EL CONCEPTO DE DOMINIO

El concepto de dominio fue utilizado en dos sentidos por la Escuela de Salamanca: uno propio y otro análogo. El único con derecho a dominio en sentido propio es Dios; mientras el hombre posee dominio sobre las cosas en sentido análogo. Esta diferencia de sentidos (propio/análogo) la heredó la Escuela de Salamanca de Santo Tomás de Aquino,¹⁵⁴ quien ya había reparado

¹⁵⁴ Tomás de Aquino, “Tratado sobre el hombre”, *Suma teológica*, I, q. 75-102, y en el caso de los salamantinos: Soto, Domingo de, *Relecciones y opúsculos...*, op. cit., núm. 16, p. 111.

en la diferencia entre el dominio limitado del hombre sobre las cosas y el dominio absoluto del creador sobre sus creaturas.

Santo Tomás distinguió también otros dos sentidos de *dominio humano*: un dominio en sentido fuerte, como opuesto a esclavo, y otro sentido débil, entendido como sometimiento al soberano, necesario para la gobernabilidad y dirección de los súbditos a su fin natural.¹⁵⁵ Para santo Tomás, la razón de esta diferencia se encuentra en los dos estados del hombre, de inocencia y de culpabilidad, antes y después del pecado original. En estado de inocencia, antes del pecado original, no se podía hablar de dominio de unos hombres sobre otros, pero en estado de culpa, después del pecado original, sí es posible y hasta necesario el dominio de unos hombre sobre otros.¹⁵⁶

La elucidación del término *dominio humano* la continuó Soto refiriéndose al derecho del hombre sobre sí mismo, y fue formulada de la siguiente manera: ¿Puede cada cual disponer de sí como le plazca, hasta el punto de disponer de la propia vida?¹⁵⁷ La respuesta de Soto fue negativa: por un lado, porque el dominio sólo tiene efecto dentro de un orden jerárquico y, por tanto, no aplica para uno frente a sí mismo. Por otro lado, sólo Dios tiene dominio sobre la vida de los hombres, y el hombre nunca tendrá derecho a suicidarse, así como tampoco de matar a sus subordinados. Sin embargo, el dominio humano sí otorga derecho a la esclavización. Y aquí es donde surgen las complicaciones: si el hombre no tiene derecho a dominio como Dios, ¿por qué tiene derecho a esclavizar a otros hombres? Si Dios creó a todos los hombres iguales y en libertad, entonces ¿cómo puede esto conciliarse con la justificación de la esclavitud? Además, si esclavizar significa negar la libertad de decisión voluntaria, se impedirá de esta forma la responsabilidad moral del agente, ¿cómo puede permitirse la anulación de la libertad, y su carácter moral, si esto es condición de posibilidad de la salvación?

Estas preguntas quedaron sin respuesta satisfactoria, porque la realidad política/económica de la esclavitud en el siglo XVI y XVII rebasó a la justi-

¹⁵⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. pp. 75-102, y entre los salamantinos, Soto, Domínguez de, *Relecciones y Opúsculos...*, op. cit., núms. 1-2, p. 73-77, y núm. 28, p.139.

¹⁵⁶ Tomás de Aquino afirmó en su *tratado sobre el hombre*: “El dominio tiene doble aceptación. La primera es lo opuesto a la servidumbre, y en este sentido domina el que tiene un siervo. La segunda se refiere a cualquier modo de tener alguien sujeción, y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible”. *Suma teológica* I, q. 75-102.

¹⁵⁷ Soto, Domingo de, *Relecciones y opúsculos...*, op. cit., núms. 35-36, pp. 165 y ss.

ficación metafísica.¹⁵⁸ Como Soto no podía justificar la esclavitud en la doctrina cristiana que concede libertad e igualdad natural a todos los hombres, solamente tenía al alcance otra opción para justificarla, a saber: apelar a la “guerra justa” y sus derechos derivados. “Con todo, nuestra conclusión es: La servidumbre legal es lícita. (...) Según el segundo modo, la servidumbre ha sido introducida por el derecho de guerra, como se encuentra en la Instituta, De iure personarum, § Servi.”¹⁵⁹

IX. LA GUERRA JUSTA Y EL DERECHO A DOMINIO

El asunto preeminente de derecho internacional o de gentes en tiempos de Soto era el de la “guerra justa”, fuera ésta por razones económicas, políticas o religiosas.¹⁶⁰ Por un lado, se pensaba en aquellos tiempos que la riqueza de una nación residía en el oro y plata;¹⁶¹ si no se encontraba en el propio territorio, entonces era menester arrebatárselo a los países vecinos, ¿cómo? Mediante la guerra.¹⁶² Por otro lado se hallaban las razones mixtas (económico-religiosas), como la necesidad de derrotar a los sarracenos para lograr la expansión comercial de Europa Occidental en el mediterráneo, asegurando el predominio religioso-cristiano y marítimo-comercial.¹⁶³ Por

¹⁵⁸ Para el doctor Carro la superación de la metafísica medieval la llevó a cabo la Escuela de Salamanca cuando tuvo que interpretar a Santo Tomás a la luz del descubrimiento y conquista de América. Véase la introducción a la obra de Soto *De iustitia et iure* (t. I, c. VIII, p. LIII). Sobre el tema de la esclavitud en la era moderna véase Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, t. I: *La nueva división europea del trabajo*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 120-125.

¹⁵⁹ Como ya se dijo (véase *supra*, nota 6), Soto acepta dos tipos de esclavitud. Sin embargo, aquella que deriva de la guerra justa es la más importante para él, porque trata de la esclavitud en sentido propio al no contar con la conformidad del esclavizado. Véase Soto, Domingo, *Relecciones y opúsculos*, *op. cit.*, t. I, 1964, pp. 131-133.

¹⁶⁰ La guerra es la situación habitual de los pueblos europeos entre los siglos XVI-XIX: fuera se tratara de la guerra religiosa contra sarracenos o protestantes; fuera se tratara de la guerra para arrebatarse oro y plata o para mantener la vanguardia en el comercio; fuera se tratara de la guerra como pasatiempo de los monarcas. Ver: Parker, Geoffrey, *Europa en crisis 1598-1648. La sociedad europea y el Estado*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 50-85.

¹⁶¹ Sobre el tema del oro y plata como fuente de riqueza de las naciones en la era moderna véase Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, t. II: *La lucha en el centro. Segunda fase 1689-1763*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 341 y ss.

¹⁶² Sobre el tema de la guerra como factor económico de las naciones en la era moderna véase Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, t. I, *op. cit.*, pp. 187 y ss.

¹⁶³ Sobre la expansión religiosa y comercial de Europa occidental, véase Parker, Geoffrey, *Europa en crisis 1598-1648. La sociedad europea y el Estado*, México, Siglo XXI,

último, puede mencionarse la Reforma protestante y los enfrentamientos entre iglesias que dieron lugar a conflictos como la Guerra de los Treinta Años (1618-1648).¹⁶⁴ En cada caso, el vencedor de una “guerra justa” podía tomar esclavos. Pero ¿qué se entendía exactamente por “guerra justa”?

Para responder a esta pregunta, la Escuela de Salamanca se valió principalmente de los argumentos de Francisco de Vitoria desarrollados en su *Relección* sobre el derecho de la guerra,¹⁶⁵ que si bien nunca atajaron un conflicto bélico injusto, sí distinguieron y describieron los distintos tipos de guerra y ofrecieron su justificación correspondiente.

Lo primero que hay que decir es que para Vitoria la guerra es la última opción racional para dirimir un conflicto entre dos pueblos. Segundo, que para Vitoria la guerra no es esencialmente algo reprochable, aunque no por eso exenta de análisis y justificación.¹⁶⁶

Vitoria refiere las reglas expuestas por Santo Tomás en la Suma,¹⁶⁷ éstas son:

1. La guerra debe ser declarada por una autoridad legítima
2. La razón de la declaración debe ser justa
3. La intención de la guerra debe ser justa, esto es, el bien de la comunidad.

Según Tomás de Aquino¹⁶⁸ una guerra justa debe cumplir con estas tres condiciones a la vez, todas ellas mutuamente implicadas. Vitoria, sin embargo, no considera seriamente la última condición, porque su interés es esencialmente jurídico y no moral. En este sentido, la guerra es justa para Vitoria cuando existe una injuria previa o cuando se procede en defensa contra un ejército agresor, considerando en este caso dos problemas: el comportamiento ante la población civil y el comportamiento ante el ejército enemigo. No se justifica, en principio, la muerte de inocentes (civiles

1981, pp. 50-85.

¹⁶⁴ Sobre el tema de la Guerra de los 30 años véase Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, t. I, *op. cit.*, pp. 233 y ss.

¹⁶⁵ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas*. Relección *De iure belli*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1960.

¹⁶⁶ *Idem*.

¹⁶⁷ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 40, a.1, y Vitoria, Francisco, *Comentarios...*, *op. cit.*, q. XL, artículo I-IV (*De bello*), pp. 279 y ss.

¹⁶⁸ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II q. 40, a. 1 ad 3.

desarmados), sin embargo se justifica como consecuencia de los sucesos bélicos, que pueden ser:

1. Durante la trifulca en la toma de una ciudad
2. Cuando no se distinguen soldados de civiles
3. Cuando el ataque es con artillería
4. Cuando la muerte de civiles es necesaria para vencer al ejército enemigo.¹⁶⁹

Por otro lado, Vitoria niega la muerte de civiles bajo pretexto de evitar represalias futuras, como en el caso de asesinar a los niños que más tarde pudieran tomar las armas para vengar a sus mayores. Con relación a la guerra justa se menciona el caso de la esclavización de los vencidos; su justificación la analizó Vitoria formulando la siguiente pregunta: ¿Pertenece todas las cosas al vencedor de la guerra?¹⁷⁰

Vitoria menciona algunos criterios tangenciales, como distinguir entre cosas móviles e inmóviles, y asienta como criterio rector del botín la *proporcionalidad*. Lo que quiere decir que se justifica tomar prisioneros en proporción a las pérdidas, siempre y cuando no se les mate, porque ésa no es la finalidad de la guerra, sino la victoria. Entonces, como la justificación del botín de guerra es proporcional a las pérdidas y al fin de la guerra, sí se podrán tomar prisioneros y esclavizarlos.

De esta manera, el discípulo de Francisco Vitoria, Domingo de Soto, verá en la esclavización una alternativa moralmente justificada a la muerte de los prisioneros de guerra, y citará, como antes Vitoria, al derecho romano y a su hermano de orden Petrus Palude¹⁷¹ para justificar el cambio de propiedad como consecuencia de una guerra justa.

Esta misma opinión, recurrente en varios pensadores dominicos de la época, no debe dar la impresión de una coincidencia general; Bartolomé de Albornoz (siglo XXVI), contemporáneo de los problemas que aquejaron a Vitoria y a Soto, negó el derecho a la esclavización a través de una guerra

¹⁶⁹ Vitoria, Francisco, *Comentarios...*, *op. cit.*, vol. II, q. XL, a, pp. 1 y ss., pp. 279-293.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 286 y ss.

¹⁷¹ Petrus Palude, (1280-1342) escribió al respecto en su obra *Scriptum in quartum librum Sententiarum iuxta textum Petri Lombardi* (69r). En: <http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es/>. Sobre su influencia posterior ver: Koch, Joseph, Durandus de S. Porciano. O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhundert I. Teil: Literargeschichtliche Grundlegung. Münster/W. 1927.

justa¹⁷². Primero, distinguió entre tomar un botín, tomar esclavos y el trato a prisioneros de guerra. Después, cuestionó la posibilidad de discernir entre una guerra justa e injusta, por tanto, entre un prisionero legítimo e ilegítimo. Y finalmente, Albornoz concluyó negando la posibilidad de que haya argumentos para justificar una guerra y llamarla justa, como la posibilidad de tomar justificadamente prisioneros-esclavos.¹⁷³

En contra alegó Soto la protección de la vida de los vencidos vía esclavización, aunque limitando los derechos del señor sobre el esclavo: el señor no puede matar al esclavo a capricho, si bien detenta el *derecho de uso*. De esta manera Soto fue más lejos que su maestro Vitoria al refutar a Albornoz justificando la esclavitud como consecuencia de la falta cometida, en el caso particular de la guerra, y en general, por culpa del pecado original. En este sentido, Soto sí consideró la esclavitud como un asunto de derecho natural (antes que de gentes), aunque *per accidens*.

“De donde la servidumbre no es natural según el primer modo, porque la naturaleza pretende la libertad; pero accidentalmente es natural, esto es, ha sido dada como pena por razón del pecado. Por lo cual la pena del enemigo es que sea siervo”.¹⁷⁴

X. CONCEPCIÓN JURÍDICA DE LA ESCLAVITUD

Considerar la esclavitud como un asunto de derecho natural *per accidens* significa que para Soto la concepción jurídica de la esclavitud asume elementos teológicos y jurídicos con el fin de distinguir, por un lado, entre dominio divino y dominio humano, y, por otro, para distinguir entre derecho natural

¹⁷² Las ideas sobre el comercio de esclavos de Bartolomé de Albornoz se encuentran en su obra *Arte de los contratos* (Segunda parte, *De los contratos reales: De la vendida de esclavos.*), publicada en 1573. Albornoz, Bartolomé de, *Arte de los contratos*, Madrid, Biblioteca de autores españoles, vol. 65, 1929, pp. 232 y ss.

¹⁷³ Bartolomé de Albornoz afirma en su obra *Arte de los contratos*: “...Este trato es en dos maneras, uno de los que por su propia autoridad arman para ir a aquellas partes, y robar esclavos que traen, o compran de los otros que han robado, esto es cosa clara que es contra conciencia, porque es guerra injusta, y robo manifiesto... Que sé yo si el Esclavo que compro fue justamente captivado... A qualquiera Negro le aconsejara que antes viniera entre nosotros a ser Esclavo, que quedar por Rei en su tierra, mas este bien suio no justifica, antes agrava mas la causa del que le tiene en servidumbre..., solo se justificara en caso que no pudiera aquel negro ser Christiano, sin ser esclavo, mas no creo que me daran en la Lei de Iesu Christo, que la libertad de la Anima se haia de pagar con la servidumbre de el Cuerpo ...”, *ibidem*, pp. 232 y ss.

¹⁷⁴ Soto, Domingo de, *Relecciones y opúsculos...*, *op. cit.*, núm. 25, p. 133.

y derecho de positivo (derecho de gentes). En el primer caso es diferente el dominio humano al divino, porque mientras uno no crea obligaciones por parte del dueño, el otro sí lo hace. Por ejemplo: Dios, que es el señor y domina sobre todas las cosas, no tiene obligaciones frente a sus creaturas; pero el tener un cuerpo y dominio sobre él, sí crea obligaciones frente a ese cuerpo.

Con respecto al caso de distinguir entre dos tipos jurídicos, la concepción jurídica *iusnaturalista* entiende el dominio natural como el derecho a disponer de algo o alguien con autoridad.¹⁷⁵ Con base en la estrecha relación entre tener derecho y tener autoridad,¹⁷⁶ Soto afirmó la legitimidad de dominar sobre alguien cuando se tiene autoridad. ¿Qué significa “tener autoridad”? ¿Por qué algunos derechos se ejercen sólo cuando se la posee? Por parte de la primera pregunta, tener autoridad significaba poseer la capacidad de usar una cosa sabiendo dirigirla a un fin; y la segunda pregunta tiene sentido, porque Soto advirtió que el hijo tiene derechos frente a los padres, pero sin autoridad o “dominio” sobre ellos.¹⁷⁷ Por ello la pertinencia de aclarar la forma en que “derecho a dominio” supone cierta superioridad o autoridad.

A parte de esto, Soto entiende la necesidad de allanar la cuestión sobre si “tener derecho a dominio” implicaba tanto el tener derecho sobre el beneficio o usufructo como sobre la cosa misma; por ejemplo, si tener derecho a dominio facultaba tanto para el uso como para la posesión. Soto resolvió estas dificultades definiendo jurídicamente el derecho a dominio, primero, con relación a la *ley vigente*; esto con el fin de eludir una dificultad adyacente, a saber: que un ladrón se convirtiera en señor (o tuviera dominio) sobre algo robado¹⁷⁸. Sin embargo, el *derecho a dominio con adhesión a la ley vigente* no ayudaba a distinguir plenamente entre “uso natural” y “dominio legal” con base en el derecho natural, porque se reconocía la posibilidad de que alguien pudiera usar algo sin tener el derecho a poseerlo, como el caso extremo del asno que *usa* el forraje para alimentarse sin que ello implique su *derecho* a poseerlo. Por eso Soto agregó a las anteriores una última definición de *dominio*, entendido ahora como “ejercicio de la libertad” (además de como derecho legal).

Esta definición de dominio a parte de otorgar el derecho a dominio en forma de derecho subjetivo, y distinguir entre posesión y uso¹⁷⁹, respondía

¹⁷⁵ *Ibidem*, núm. 2, p. 77, y núm. 28, pp. 139 y ss.

¹⁷⁶ *Ibidem*, núm. 2, p. 77, y núm. 37-39, pp. 171-177.

¹⁷⁷ *Ibidem*, núm. 38, p. 175.

¹⁷⁸ *Ibidem*, núm. 2, p. 79.

¹⁷⁹ Como es el caso de los alimentos: alguien puede usar/consumir algo sin poseerlo como en el caso del asno que necesita forraje para comer y, por eso, puede usar/consumir

al problema sobre quiénes tienen derecho a dominio con autoridad: y éstos eran únicamente los hombres con capacidad racional para el ejercicio de la libertad, excluyendo a cualquier ser sin uso de razón como los animales, niños, dementes o salvajes. El hombre con “derecho al ejercicio de la libertad” debe estar en condiciones de darle a las cosas el uso adecuado de acuerdo no sólo con su deseo sino, además, con su razón.

La consecuencia de esta formulación para la *ética de la conquista*¹⁸⁰ era la justificación a despojar a los naturales de América de sus propiedades y de su libertad; porque al poner en tela de juicio la racionalidad de los indios,¹⁸¹ quedaba en duda su derecho a dominar y poseer territorios, como también a su derecho a “poseerse” a ellos mismos.

...determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstando nada en contrario.¹⁸²

Así, legalidad y legitimidad eran unificadas mediante la capacidad de poder dirigirse libre y racionalmente con respecto a aquello que se reclamaba como dominio. Lo que derivaba en derecho a uso y posesión con autoridad y excluía la posibilidad indígena de justificar su derecho a dominio a través de la voluntad divina,¹⁸³ por ejemplo, diferenciando entre dominio natural,

el forraje, lo que no quiere decir que por ello al asno le pertenezca el forraje. Sobre la diferencia entre uso y usufructo, véase Soto, Domingo de, *Relecciones y Opúsculos...*, op. cit., núm. 3, p. 81, y núm. 5, p. 85 y ss.

¹⁸⁰ *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, vol. XXV, capítulo I: *Polémica sobre la ética de la conquista*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, pp. 67 y ss.

¹⁸¹ Ciertamente, el papa Pablo III había promulgado en 1537 la bula *Sublimis Deus* donde quedaba asentado la racionalidad y derecho a libertad de los naturales del Nuevo Mundo. Sin embargo, esto no evitó los reiterados cuestionamientos sobre la condición natural de los indígenas, como fue prueba la Junta de Valladolid de 1550-51 donde se enfrentaron Bartolomé de Las Casas a Ginés de Sepúlveda sobre el mismo tema.

¹⁸² Bula *Sublimis Deus* del papa Pablo III, del 2 de junio 1537.

¹⁸³ Sobre el derecho divino al dominio, por haber sido Dios quien se los dio a los indígenas americanos, véase Soto, Domingo de, Domingo de Soto son: *Relecciones y Opúsculos*

civil y divino; porque si bien el dominio divino —como se dijo— no creaba obligaciones para el dueño (Dios), el segundo y tercero sí, y como un ser de poca o nula racionalidad no se encuentra en condiciones de cumplir con las obligaciones que demanda el dominio, no puede justificarse su derecho a dominio.

En razón de esta definición de dominio como *capacidad racional individual de... o poder subjetivo a disponer racionalmente de...*, es por qué se considera al salamantino Domingo de Soto precursor de los derechos subjetivos en Occidente.¹⁸⁴ Aunque también debe quedar claro que el interés del dominico fue impedir la justificación de cualquier posesión por entes no racionales, reduciendo el derecho a dominio a la capacidad de dirigir racionalmente el comportamiento y la servidumbre a la condición natural (*per accidens*).

XI. ESCLAVITUD NATURAL *PER ACCIDENS*

Como se ha visto, Domingo de Soto analizó el problema de la esclavitud en relación al derecho a dominio y al ejercicio de la libertad. Para Soto, como para Vitoria y Tomás de Aquino, el hombre debe ser entendido como un ser libre por el simple hecho de haber nacido libre.¹⁸⁵ Como este es un dato del derecho natural, no puede ser obviado o negado, pero tampoco puede ser armonizado con la esclavitud (con el derecho a esclaviza). De ahí que la otra posibilidad de hablar de esclavitud fuera en el ámbito del derecho positivo. Sin embargo, ya se vio en párrafos anteriores que Soto no sigue esta vía e intenta justificar la esclavitud natural del hombre pese a reconocer la creación del hombre como un ser libre.

El planteamiento del problema dice así: ¿puede ser un hombre señor de otro hombre? ¿Puede tener un hombre dominio sobre otro?¹⁸⁶ Para respon-

los..., *op. cit.*, núm. 30, p. 151, y núm. 32, p. 159.

¹⁸⁴ Soto afirma que el fundamento del derecho (a dominio) del hombre es haber sido creado a imagen de Dios. Sin embargo, al referirse al caso del ebrio sin dominio sobre sus acciones, fundamenta el derecho a dominio en la facultad de autodomínio; *ibidem*, núm. 11, p. 103. También véase *supra* 2.

¹⁸⁵ “El hombre es creado libre, como se encuentra en el Eclesiástico, 15: Le puso el señor en la mano de su albedrío; pues bien, por la libertad el hombre es señor (...)”. Soto, Domingo de, *Relecciones y opúsculos...*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 127, y Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, t. II, lib. IV, q. II, a. 2, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, pp. 288 y ss.

der a esa pregunta, Soto distingue entre esclavitud natural y legal, y caracteriza la esclavitud natural de la siguiente manera:

La natural [por ejemplo, esclavitud] es aquella que ejercen los hombres de ingenio más despierto sobre los que lo tienen más torpe y rudo. Porque de la misma manera que (como dice Cómico), en el hombre el alma aventaja al cuerpo, así también, dentro del género humano, hay hombres que aventajan en mucho a otros. Por cuya causa la sabia naturaleza dotó a unos hombres de ingenio para mandar, a otros en cambio les dio miembros y nervios robustos para servir.¹⁸⁷

Para Soto existen “diferencias naturales” entre los hombres que justifican la esclavitud de unos por otros. Estas diferencias no son étnicas o raciales, sino que tienen que ver con las capacidades del entendimiento. Evidentemente no es claro si las diferentes capacidades del entendimiento tengan que ser clasificadas bajo el derecho natural o el derecho de gentes, porque Soto no niega que la manera de medir las capacidades intelectuales supone un criterio cultural como lengua, religión verdadera, hábitos y costumbres “civilizados”.¹⁸⁸

Entonces, para Soto, los indios americanos pueden ser esclavizados y tenidos por esclavos naturales en razón de su situación retrógrada tanto cultural como cognitiva. El problema con esta justificación de la esclavitud es que incurre en la *falacia naturalista* al traducir las diferencias naturales en diferencias normativas. Ciertamente Soto hace la aclaración, a través de una argumentación artificiosa, que en el caso de la esclavización por barbarie, el *señor* de la relación es el esclavo, porque es quien se favorece al aprender del hombre civilizado, mientras el hombre civilizado es el *siervo*, porque tiene la obligación de ocuparse de la educación del bárbaro.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Soto, Domingo de, *De la justicia y del derecho*. t. II, libro IV, q. II, a. 2, Madrid, Instituto de Estudios Políticos. 1967, p. 288, y del mismo, *Relección De Dominio*, núm. 24, p. 129.

¹⁸⁸ Soto, Domingo de, *De la justicia y del derecho*, t. II, libro IV, q. II, a. 2, Madrid, Instituto de estudios Políticos. 1967, p. 290.

¹⁸⁹ “Por tanto, ¿con qué derecho retenemos el Imperio ultramarino que ahora se descubre? En verdad, yo no lo sé. En el Evangelio tenemos: Id, predicad el Evangelio a toda creatura (Mc. 16); donde nos es dado el derecho a predicar en todo lugar de la tierra y, consiguientemente, nos es dado defendernos de cualesquiera que nos impidiesen la predicación.”, en: Soto, Domingo de, *Relecciones y opúsculos (Relección De Dominio)*, t. I, Salamanca, Editorial San Esteban, 1964, núm. 34, p. 163. Como se dijo en la nota 4 la importantísima obra de Soto sobre el derecho a evangelizar a los pueblos paganos (por ejemplo, *De ratione promulgandi Evangelium*) se encuentra perdida hasta el día de hoy.

Porque el que es señor por naturaleza, no puede hacer uso para su provecho propio de los que son naturalmente siervos, como si fueran cosas de su propiedad, sino que ha de servirse de ellos como de hombres libres e independientes para provecho y utilidad de ellos mismos, instruyéndolos, por ejemplo, y formándolos en las costumbres.¹⁹⁰

De esta manera, la esclavitud debe ser entendida como una responsabilidad pedagógica del conquistador por el conquistado; asistencia pedagógica por la que el conquistador tiene derecho a recibir un pago que será precisamente el usufructo del trabajo del conquistado.¹⁹¹

Soto supone que debido al beneficio que recibe el conquistado, éste sentiría progresivamente a ser esclavo y estaría en conformidad con su sometimiento. Lo que convertirá a la esclavitud en una práctica correcta, lejos del uso de la violencia y negación forzada de la libertad, o sea, en una especie de “servicio natural”, ajena al concepto de propiedad o dominio absoluto y pérdida del derecho natural a la libertad.¹⁹²

El problema reside en que si Soto considera las diferencias de comportamiento desde el punto de vista moral-normativo, debería aceptar la esclavitud solamente dentro del derecho positivo de gentes y reflexionar en su justificación como resultado de la guerra justa contra los bárbaros. Para ello hay que recordar que Domingo de Soto consideró, como la mayoría de los miembros de la Escuela de Salamanca, que las guerras y la división de las cosas en propiedad privada son resultado del pecado original; por tanto, no son algo esencialmente malo, sino inevitable debido a la caída del hombre. Sin embargo, pese a que la mayoría de los pensadores salamantinos aceptaron el concepto de guerra justa y sus consecuencias legales de derecho a dominio con autoridad, hubo muchos problemas al justificar la guerra de conquista con base en el concepto de guerra justa.

¹⁹⁰ Soto, Domingo de, *De la justicia y del derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, t. II, libro IV, q. II, a. 2, 1967, p. 290.

¹⁹¹ *Idem*.

¹⁹² El fenómeno del “esclavo feliz”, llamado así por Marx, se puede encontrar en el libro del Éxodo (16, 2-4), donde aparecen las quejas del pueblo judío a Moisés: “Toda la comunidad de los israelitas murmuró contra Moisés y Aarón en el desierto. Decían: “¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en el país de Egipto cuando nos sentábamos junto a la olla de carne y comíamos pan hasta hartarnos! Nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea”. También en los títulos relativos a los esclavos (Ex. 21, 5-7) se habla del hombre que goza de su esclavitud: “Si el esclavo declara: “Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos; no deseo salir libre”, su amo lo llevará ante Dios y, arrojándolo a la puerta o a la jamba, le horadará la oreja con una lezna; y será su esclavo para siempre.”

Haciendo a un lado la aclaración y justificación de la relación superior/inferior, o autoridad/sometimiento, el concepto de guerra justa no se aplicaba a los indígenas en razón de su misma inferioridad: ¿cómo justificar una guerra, y su consecuente derecho a dominio, si los contendientes eran inferiores al español? Y si no hay derecho a esclavizar en razón de una guerra justa, sólo queda la razón de esclavitud natural; pero como la bula *Sublimis Deus* (1537), y más tarde la Junta de Valladolid (1550-1551), había zanjado la cuestión sobre la pretendida inferioridad natural, restaba únicamente el derecho a dominio basado en la necesidad de una autoridad y el sometimiento a la misma como condición de la educación cristiana. Pero incluso en esta situación se presentaba el siguiente problema, a saber: si no hay guerra justa contra indios debido a su inferioridad (por ejemplo, no representan amenaza alguna), defender la esclavitud a costa de conservar la vida y educarla, conlleva poner el valor de la vida sobre el valor de la libertad, y con ello negar a la libertad su valor como bien *natural* absoluto.¹⁹³

Si, por otro lado, se alegaba la esclavitud legal positiva, entonces se perdía el componente de autoridad, porque en ese caso el señor se impone por la fuerza y recibe todos los beneficios de la esclavitud; y con el beneficio unilateral, el señor se rige por las leyes del usufructo de la propiedad privada, según las cuales la esclavización (en caso de una guerra justa), y su justificación, descansa únicamente en la necesidad de supervivencia o legítima defensa.¹⁹⁴

Se concluye que como los indios de América habían sido considerados entes racionales,¹⁹⁵ el derecho a dominio sobre los indígenas y sus riquezas no se justificaba en el *derecho natural*, en sentido aristotélico de *naturale-*

¹⁹³ Soto, Domingo de, *op. cit.*, p. 289.

¹⁹⁴ Como en el caso cuando uno mismo se entrega a la esclavitud por carecer de recurso para la supervivencia o cuando somete al bárbaro para su educación religiosa y salvación, véase *idem*.

¹⁹⁵ Primero con la bula del papa Pablo III, *Sublimis Deus*, y después en la llamada “Junta de Valladolid” (1550-51), donde Soto fungió como juez y se resolvió la disputa entre Ginés de Sepúlveda y Las Casas respecto a la racionalidad de los indígenas del *Nuevo Mundo*; lo que los convertía en sujetos de derecho, partícipes de la libertad legal, por tanto, de ser protegidos por la ley y a retener su dominio original. Lo que se confirma -según Soto- de dos formas: primero, “Nadie es señor de alguna cosa a no ser que esté en su potestad usarla; ahora bien, entre las creaturas sólo el hombre tiene, por el libre arbitrio, esta potestad; por tanto.”; Soto, *Relección De Dominio*, núm. 10, p. 101. Y segundo, “porque por el hecho de que son infieles no pierden sus bienes ni el dominio de jurisdicción que tienen, de la misma manera que no se pierde a causa de los mayores pecados, como lo prueba Santo Tomás en la *Secunda Secundae*, q. 10, a. 10”. Soto, *Relección De Dominio*, núm. 32, p. 159.

za de la cosa, sino en su estado *accidental* de ignorancia. Entonces, para Soto la esclavitud se justificada por el derecho natural *per accidens*. Con ello persiste la concepción de un tipo de “esclavitud natural” debido a la inferioridad *per accidens* de los indígenas (por ejemplo, ignorancia); segundo, la inferioridad natural *per accidens* no anula la libertad como atributo esencial de todos los hombres; tercero, la esclavitud natural *per accidens* se diferencia de la esclavitud positiva (resultado de la guerra justa) en que en la primera se obliga al señor a educar y sacar de la ignorancia al bárbaro, y en la segunda sólo hay beneficio unilateral del vencedor.

El *derecho natural a dominio*, empleado por Soto al caso de los indios americanos, devenía una especie de esclavitud natural (*per accidens*), con finalidad pedagógica, por tanto, un derecho a dominio con autoridad y responsabilidad.