

# LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES Y EL ARISTOTELISMO POLÍTICO DE LA CONQUISTA\*

CHRISTIAN SCHÄFER  
UNIVERSIDAD GIESSEN  
ALEMANIA

## Resumen:

En el primer libro de su *Política*, Aristóteles presenta su famosa (y, según hoy nos parece, escandalosa) teoría de la esclavitud natural. En mi artículo, trataré de dar una exhaustiva explicación de esta teoría y de investigar su aplicación al caso de los indígenas del Nuevo Mundo en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda.

**Palabras claves:** Aristóteles; Juan Ginés de Sepúlveda; esclavitud natural.

## Abstract: *Aristotle's Politics and the Political Aristotelianism of the Conquest.*

In the first book of his *Politics*, Aristotle puts forward his famous (and as to nowadays readers: shocking) theory of natural slavery. In this article, I try to explain this theory at length and to examine its application on the American Indians in 16<sup>th</sup> century author Juan Ginés de Sepúlveda.

**Key words:** Aristotle; Juan Ginés de Sepúlveda; natural slavery.

En lo que sigue, intento hacer un análisis de algunas centenarias tradiciones y de dependencias filosófico-históricas que se dan entre ciertas propuestas aristotélicas del primer libro de la *Política* y el uso que de ellas se hizo durante el siglo XVI en la así llamada “querrela de la Conquista”, es decir, en la disputa sobre la licitud y justificación de la toma de posesión española del Nuevo Mundo.

Por supuesto que es un campo demasiado amplio para discutirlo en un margen tan limitado como lo es un artículo de revista. Así que voy a enfocar un sólo aspecto del tema mencionado –un aspecto significativo, según creo, e interesante, según espero: es la doctrina de la natural esclavitud de los pueblos bárbaros planteada explícitamente por Aristóteles y retomada prácticamente *ad verbum* casi dos mil años después por los defensores de la cabal justicia de la Conquista española del Nuevo Mundo, en especial por el notable humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda.

---

\* El presente artículo es una versión corregida y adaptada de una conferencia homónima que tuve el placer de dar el 19 de abril del año 2001 en la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá. Agradezco a Andrés Quero Sánchez, de la Universidad de Regensburg, su revisión y corrección del texto.

## 1. Aristóteles

En el primer libro de su voluminosa *Política*, que sirve de introducción y fundamento a la doctrina político-social de la obra entera, Aristóteles analiza en primer lugar los “mecanismos” de la administración doméstica, la *οἰκονομία*, poniendo especial interés en las diferentes clases de mando que en ella se pueden ver y de las que, posteriormente, va a deducir o distinguir las diferentes formas de gobierno posibles en los organismos comunales más extensos, como las ciudades y los estados.

Las tres clases de mando que Aristóteles encuentra en la *οἰκονομία*, son: la del marido sobre la esposa, la del padre sobre el hijo, y la del amo sobre el esclavo (*Pol* 1253b8ss). El mando que ejerce el amo sobre el esclavo recibe el nombre de despotismo, palabra derivada del griego *δεσπότης*, amo, y ha de entenderse todavía sin las connotaciones estrechamente políticas que hoy en día conlleva el término: esto es, de tiranía estatal, de presuntuoso abuso del poder, etc. Para denominar las otras dos formas de mando doméstico falta una terminología adecuada, le parece a Aristóteles, ya que vocablos como ‘conyugal’ y ‘paternal’ definen la condición de la relación entre los individuos en cuestión, pero no la condición de mando de uno sobre otro dentro de la misma.

De todos modos, Aristóteles deja a un lado, por lo pronto, el examen de estas dos formas “anónimas” de mando. Volverá sobre ellas en otra ocasión<sup>1</sup> para explicar, por ejemplo, que en muchos aspectos (no en todos) la monarquía hace eco, a nivel estatal, de lo que a nivel doméstico es el mando del padre sobre los hijos.

En cambio, Aristóteles más bien se detiene en definir, en explicar y en justificar casi exclusivamente la forma de mando que existe entre amo y esclavo. Dentro de esta relación despótica, el esclavo se define como “alguien que, siendo ser humano, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro” ser humano (*Pol* 1254a13ss).<sup>2</sup> Esta forma de pertenecerle a otro ser humano, Aristóteles la explica como una relación asimétrica de posesión por parte del amo. ¿Qué es una relación asimétrica de posesión? Aristóteles define la posesión (*κτησις*) como una parte específica de la propiedad, a saber, los instrumentos<sup>3</sup> que

<sup>1</sup> Gigon 1997: 277 (nota a *Pol* 1260b13-20) remite a testimonios antiguos según los que también pueden haber existido unos tratados aristotélicos especializados sobre estas dos formas de mando desatendidas aquí.

<sup>2</sup> Se cita según la traducción de Manuela García Valdés en: Aristóteles 1988.

<sup>3</sup> La definición aristotélica del ‘instrumento’ (teoría que omito por falta de espacio) es precedida por la teoría de la esclavitud (en *Pol* 1253b23ss). Para un buen análisis del concepto (un análisis tal vez más justo que cualquier análisis mío del tema podría ser), cf. Pellegrin 2001: 40ss.

son de la pertenencia de un individuo. Que esta relación de posesión sea asimétrica, le consta a Aristóteles, porque el dueño de un instrumento puede bien, aunque tal vez menos cómodamente, vivir sin estos instrumentos; estos instrumentos poseídos en cambio no pueden existir plenamente como tales sin ser usados por su dueño. Pertenecen, por lo tanto, de una manera tan íntima a su dueño que prácticamente forman parte de él. Para ilustrar esta relación asimétrica de posesión, Aristóteles aduce el ejemplo de la mano que es mano en un sentido pleno y verdaderamente contundente en cuanto está unida al ser humano al que sirve como instrumento, mientras que cortada y separada del cuerpo, éste sigue con vida y en su condición esencial (de cuerpo humano), y ella no. Lo mismo pasa, dentro del esquema aristotélico, con el esclavo que, aunque distinto de su amo, por su condición natural se encuentra inseparablemente ligado o remitido a su dueño.<sup>4</sup> Éste va a seguir siendo amo por su condición natural, aunque carezca de esclavos. El esclavo, por el contrario, sin el amo ya no es nada. Dice Aristóteles: "Por eso, el amo es dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente" (1254a), de modo similar como la mano le pertenece al cuerpo.

Ahora bien, puede parecernos razonable que un instrumento reciba su cabal y única definición y razón de ser del uso que otro haga de él. O, tal vez mejor dicho, de su relación frente a quien le usa para cierto propósito.<sup>5</sup> Pensemos en los ejemplos de un programa de computación caído fuera de uso desde hace varias generaciones de productos Microsoft y de un cuchillo tan desafilado que ya no le sirve a nadie. Ambos dejan de ser instrumentos y dejan de ser lo que solían ser. Estos objetos, para tener algún valor y sentido deben estar *en uso* como instrumentos. Si no, pierden su razón de ser al momento de ya no cumplir con su finalidad esencial. Del mismo modo, nos parecería aceptable

---

<sup>4</sup> En verdad, sólo el esclavo es una "posesión" y la mano no. Porque aunque la mano sea un instrumento, sería necesario que sea un instrumento separado (*χωριετόν*) para poder ser poseído: *Pol* 1254a16s. Muy notable, otra vez, la observación de Pellegrin (2001: 42), quien resalta el siguiente aspecto positivo de la definición del esclavo como 'instrumento animado inseparable': el lazo entre amo y esclavo, dice, en Aristóteles es seguramente más estrecho que entre el jefe moderno y su empleado, y sin duda no ha habido ningún esclavista sureño de los EE.UU. quien jamás haya pensado de su esclavo negro como una parte (si bien separada) de su propio cuerpo. Curiosamente, al degradar al esclavo, Aristóteles también lo acerca a su amo.

<sup>5</sup> Me parece que en esto tiene razón Pellegrin (2001: 57). Allí se destaca que, según Aristóteles, la existencia natural del esclavo no solamente se explica por el uso que se le da, sino también por su *relación* con el amo. No le corresponde a la naturaleza del esclavo que produzca zapatos; pero sí le corresponde naturalmente que produzca calzado para su amo a fin de que éste a su vez pueda desplegar sus facultades naturalmente correspondientes. Esto se clarificará en lo que sigue sobre la teoría aristotélica de la teleología.

que en el contexto de la convivencia de algunos animales con los seres humanos, estos animales sean vistos como ciertos “instrumentos animados”, por ejemplo en el caso de los animales domésticos. La vaca lechera, sin ser usada como instrumento y con cierto propósito por su amo, o sea sin ser ordeñada por ejemplo, va a perecer, y el perro de raza casero, una vez abandonado en la estepa a sí mismo, posiblemente también. ¿Será eso lo que nos quiere decir Aristóteles con respecto al esclavo?

Pero, ¿podríamos consentir que se pueda dar semejante anonadamiento de la esencia, de la razón de ser por desinstrumentalización, en un ser humano? ¿Que el caer fuera de uso de un ser humano signifique la pérdida de su propósito vivencial? ¿Cómo se le ocurre a Aristóteles que la relación asimétrica de posesión se pueda dar por naturaleza (*φύσει*)<sup>6</sup> entre dos seres humanos?

Sabemos que hubo, en efecto, frente a esta postura de la esclavitud natural, fuertes críticas contemporáneas a Aristóteles, como la del sofista Alcidas, quien sostuvo que la esclavitud era un fenómeno puramente legal, de derecho positivo solamente y que obedecía más a las conveniencias, convenciones y malicia humanas que a algún estado natural de las cosas. La respuesta de Aristóteles a estas dudas sobre si pueda haber tal cosa como una esclavitud por naturaleza de ciertos seres humanos con respecto a otros de naturaleza señorial y que los utilicen como instrumentos animados, le lleva a elaborar una doctrina que bien podríamos calificar como una “ontología” de amo y esclavo:

Según Aristóteles, cada unión de elementos aptos para constituir un conjunto<sup>7</sup> y orientada hacia un fin o una autorrealización común, presupone una jerarquización de dichos elementos constituyentes. Dice literalmente: “En todo lo que consta de varios elementos, y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparece siempre el [elemento] dominante y el dominado” (*Pol* 1254a). Esto se ve, de acuerdo con Aristóteles, en los seres vivos, compuestos de alma (elemento dominante) y cuerpo (elemento dominado), y en los seres inteligentes, en los que el elemento racional domina los apetitos irracionales. Esto, por lo menos, según el deber ser de las cosas. Existe, claro está, el caso inverso, o sea el caso de un individuo dominado más por las inclinaciones corporales que por el alma y sometido más a los apetitos que al dictamen de la razón; pero tal condición se calificaría, como lo pone de relieve Aristóteles inmediatamente, de “dispo-

<sup>6</sup> En que sea por naturaleza, Aristóteles insiste repetidas veces: *Pol* 1254a13; a14s; a17, etc.

<sup>7</sup> La expresión utilizada en este contexto por Aristóteles, *ἐν τι κοινόν* (*Pol* 1254a29), significa, más o menos, ‘alguna unidad común o compartida’, resaltando así que se trata de varios elementos que se juntan para formar una unidad.

sición vil y contra naturaleza”, ya que semejante inversión, y también tan sólo la igualación de la relación jerárquica de los elementos es perjudicial para la finalidad común de todos en cuanto elementos del conjunto de la “unidad común” (*Pol* 1254a).

Como para Aristóteles esta graduación jerárquica de elementos constituyentes de una unidad común se da indiferentemente de la condición de elementos continuos (como cuerpo y alma, hombre y mano) o separados (como hombre y animal casero), el mismo esquema mantiene vigencia para las diferentes uniones de elementos que constituyen las bestias y los hombres en una granja, donde los seres humanos dominan a los animales; o el marido y la esposa en la unión matrimonial; o el padre con los hijos en la unión familiar. De hecho, en todas estas formas de constituir un conjunto, lo esencial es que el dominio de ciertos elementos sobre otros esté orientado hacia una finalidad común y que a la vez salgan ganando en algo todos los elementos integrantes. Así, los humanos como elementos dominantes administran la granja de tal modo que no sólo el conjunto de la estancia florezca económicamente, sino que también a los animales se les brinde seguridad, salud, alimento, refugio, etc. En la familia, los padres, dominando a los demás miembros de la familia, proveen el fin común de procreación y digna convivencia, mientras que la prole saca provecho de este dominio patriarcal en forma de tutela, educación, etc.

En este cuadro de superioridades e inferioridades naturales, traducidas a diferentes formas de dominio dentro de un conjunto de elementos dispares y naturalmente basadas en que salga ganando cada uno de estos elementos por dominar o dejarse dominar, apuntando hacia un fin común orientado por el provecho del conjunto, –en este sistema, digo, cabe también la doctrina aristotélica del amo y del esclavo. Según Aristóteles, el dominio del amo sobre el esclavo se sitúa metódicamente entre el dominio del hombre sobre el animal doméstico, y el dominio del marido sobre la mujer. Con los animales domésticos, el esclavo comparte la utilidad para el amo, la constitución robusta del cuerpo y la necesidad de ser guiado en sus trabajos por su incapacidad de autoiniciativa racional (*Pol* 1254b24ss).<sup>8</sup> (Nótese que por eso Aristóteles define al esclavo y al animal doméstico como un *instrumento* animado, o sea como un utensilio que de por sí no puede nada si no depende del manejo por parte de otro que lo sepa usar para un fin determinado). Con la mujer, el esclavo comparte la condición de ser humano, o sea de ser incontestablemente racional, pero también, la natural falta de dominio sobre sí mismo y la ineptitud para con la vida política (*Pol* 1255b20ss; a 29ss).

El trato que se le debe impartir al esclavo es, por ende, de dominio y de manejo como instrumento de trabajo, y esto en forma de posesión

<sup>8</sup> Cf. Gigon 1997: 265, nota a 1253b9-12.

asimétrica, como también le corresponde a un animal doméstico. A diferencia de estos animales brutos, sin embargo, en el mando al esclavo hay que tener en cuenta su condición de ser humano, o sea, de animal racional no bruto. Por ésta, el esclavo, al igual que la mujer o los niños, puede ser partícipe de la razón de su amo (o de su marido o padre, respectivamente), sin estar en pleno uso de esta razón señorial. Este caso de razón percibida, pero no poseída (*Pol* 1254b22s: *αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ παθῆμασιν ὑπηρετεῖ*), se da, para dar un ejemplo, cuando Aristóteles dicte un tratado filosófico o una moción de ley a un esclavo escribano. El esclavo, por orientación percibida o participada, o sea por inteligencia y razón compartidas por parte de su amo, podrá escribir al dictado los pensamientos del filósofo (lo que no puede hacer el animal bruto); pero, según la doctrina expuesta aquí, difícilmente es imaginable que vaya a estar en condiciones de concebir tales pensamientos por sí mismo.

Un breve resumen antes de proseguir. Según Aristóteles, el esclavo es definido como un ser humano, que como instrumento animado forma parte de la propiedad de otro ser humano. Más aún: el esclavo por esencia depende de tal modo del amo que se le puede considerar “una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo” (*Pol* 1255b11sq). Que esta posesión asimétrica que el amo ejerce sobre el esclavo sea natural, se desprende de dos consideraciones: en primer lugar, que conviviendo en unión natural, ya sea a nivel doméstico o estatal, el dominio del amo sobre el esclavo es de óptimo provecho para el conjunto que forman, como para cada uno de los dos individualmente.<sup>9</sup> Y segundo, que el provecho para el esclavo se puede dar solamente en una forma despótica de mando, no en una patriarcal o política, ya que por naturaleza el esclavo, si bien se trata de un ser humano, es incapaz de determinar su propia vida racionalmente, y depende para ello de la participación de la razón (del *λόγος*, más precisamente) de su amo, circunstancia que ennoblecerá su vida. Aristóteles concreta, por tanto, que entre los seres humanos, “para uno, es conveniente y justo ser esclavo, y para otro, dominar; y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza le dotó” (*Pol* 1255b6ss).

Por supuesto que tal aseveración ha sido impugnada más de una vez en el transcurso de la historia. Los métodos de crítica han sido muy diversos e ingeniosos a la vez, y tenían que serlo. Casi todas las críticas filosóficas modernas, que se han pronunciado, comparten y se apoyan en la observación de Montesquieu (en su *Espíritu de las Leyes* XV 7) que Aristóteles no demuestra los principios que defiende sobre

<sup>9</sup> Es el ‘interés común’ de amo y esclavo que Aristóteles describe más de una vez (cf. *Pol* 1255 b 4-15, etc.). Aquí, como en toda la filosofía aristotélica, la finalidad, el *τέλος*, parece que viene a ser lo que determina la *φύσις*, la naturaleza o la esencia.

la esclavitud (cf. Aristóteles 1988: 59, n. 48).<sup>10</sup> Es decir, que la ontología de amo y esclavo planteada por Aristóteles carece de causas explicativas, ya que nunca rinde cuentas del *por qué* de tal significativa desigualdad de racionalidad entre un grupo humano y otro, sin negarle, por otro lado, la humanidad, la condición de ser racional, a ninguno de los dos.

Sin embargo, una lectura detenida de la *Política* de Aristóteles puede descubrir los fundamentos en los que el Estagirita pudo haber pensado para darle base y sustento a su escandalosa teoría sobre la esclavitud natural. Quisiera tratar de esclarecerlos, ya que nos servirán para comprender la elaboración de la teoría aristotélica en la Conquista de América.

Como punto de partida, hay que tener en mente que Aristóteles muy pocas veces piensa en o emplea causas eficientes, y mucho menos materiales, para demostrar sus posturas científicas. Montesquieu en cambio, tratando de indagar las posibles causas de una justificación de la esclavitud natural en Aristóteles, pensó, al igual que nosotros lo haríamos en el siglo II después de Darwin, que para dar sustento a las aseveraciones aristotélicas debería encontrarse una circunstancia o condición material, biológica, ya sea étnica o personal, que obrara de tal modo dentro de ciertos seres humanos, que serían verificablemente inferiores a otros en cuestión de inteligencia, uso de ciertas facultades plenamente humanas, etc.

No existe, sin embargo, manera ni método de detectar tal limitación eficiente, tal defecto efectivo, específico a ningún grupo humano, y mucho menos se lo puede hallar en los escritos aristotélicos. Por ende, no hay, en la opinión correcta de Montesquieu y de sus seguidores, justificación alguna para considerar a un grupo humano "menos válido" con respecto a otro. Y bajo este punto de vista están en lo cierto cuando subrayan que no se puede encontrar tal justificación en Aristóteles. (Señalemos a propósito y entre paréntesis que el fenómeno del racismo, o sea, el planteamiento según el cual existe un desnivel cualitativo entre las variedades en que se considera dividida la especie humana por ciertos caracteres hereditarios visibles o medibles, es un fenómeno muy reciente, que no cabe aplicar del todo a Aristóteles. Será necesario volver sobre el tema muy pronto). Montesquieu enton-

---

<sup>10</sup> Escribe Montesquieu textualmente (Montesquieu 1951, vol II, XV 3): "*Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature, et ce qu'il dit ne prouve guère*". Esta frase se encuentra en un capítulo precedido por un análisis de los orígenes de la esclavitud, que Montesquieu, muy al estilo de su época, encuentra en las costumbres legales, causas religiosas, y el "*mépris qu'une nation conçoit pour une autre, fondé sur la différence des coutumes*" (Ibd.). Como Montesquieu ve bien, estas no son las causas que Aristóteles aduce. Me parece que tal vez por ello, en XV 8 ataca, intuyendo bien el argumento aristotélico subyacente, pero ocultándolo, la utilidad de la esclavitud, aunque tan sólo para su propia época, no para la aristotélica.

ces tiene razón en esto: bajo este punto de vista no hay justificación antropológica de la esclavitud en Aristóteles ni en ningún otro lugar, ni la puede haber sin caer en un racismo de índole social-darwinista, como diríamos hoy. Podríamos añadir así mismo que si hubiera tal limitación eficiente de las facultades racionales, por ejemplo, en un cierto grupo de dementes o enfermos mentales, no la consideraríamos natural, sino una lamentable depravación de una condición natural, y los afectados por tal limitación serían más bien merecedores de cuidado y de cariño especial, y ciertamente no deberían ser esclavizados.

La intención de Aristóteles, sin embargo, y también su forma de argumentar, era otra. Como en la mayoría de sus problemas filosóficos, el discípulo de Platón contempla más bien las causas finales de las cosas, ya que le parece que sólo éstas brindan explicaciones plenamente satisfactorias. Un ejemplo: la disposición natural de que los animales de presa tengan los ojos por delante y juntos, y de que los animales de huida los tengan muy separados de ambos lados, situados casi en las sienes de su cabeza, se explica mejor por el para qué que por el por qué de tal disposición. Las fieras tienen los ojos adelante y acercados para que puedan de este modo enfocar mejor posibles presas y medir distancias; animales cuya supervivencia depende de poder fugarse a tiempo, tienen los ojos bien separados a fin de que puedan cubrir un ángulo de vista más extenso, óptimamente acercado, en lo posible, a los 360 grados, para ininterrumpidamente rastrear su alrededor y percibir a sus enemigos. Las disposiciones naturales están fundadas, por ende, en un fin que los determina de tal modo que para entenderlas a cabalidad basta haber entendido su finalidad. En palabras de Platón: no entendemos las cosas al contemplar su constitución física o material, sino al darnos cuenta de que son como son, justamente para que sean de la mejor manera posible.<sup>11</sup>

Para comprender la disposición natural de la desigualdad en excelencia entre los seres humanos que Aristóteles plantea, o sea, para comprender la servidumbre natural de algunos hombres y el señorío por naturaleza de otros, bastaría entonces explicar el para qué de tal condición natural. Para esto, Aristóteles procede del siguiente modo:<sup>12</sup>

La finalidad de todo ser humano es, en la ética aristotélica, la felicidad –en el mejor de los casos, la *ευδαιμονία* o completa dicha viven-

<sup>11</sup> Cf. la teleología que Sócrates alega contra las posturas de Anaxágoras en *Fedón* 97c-99d.

<sup>12</sup> Pierre Pellegrin tiene toda la razón en decir que el principio fundamental que sostiene el primer libro de la *Política*, es un principio teleológico, o sea un principio del para qué de la sociedad; cf. Pellegrin 2001: 38. El problema de la desigualdad humana en el contexto del *τέλος* político en la obra de Aristóteles también ha sido expuesto desde un punto de vista muy notable por Michael Davis. Cf. Davis 1996: 6-11.



cial.<sup>13</sup> Alcanzar la felicidad, a su vez, depende de circunstancias propicias que nos faciliten perseguirla. Circunstancias básicas como salud, belleza, fortuna (en el doble sentido de la palabra), pero también circunstancias de convivencia social, ya que el hombre como “animal político” (*Pol* 1253a2-3) se ve por naturaleza insertado en una comunidad cuyo fin es facilitarle a cada uno el camino a la mayor felicidad posible, o mejor dicho, tal vez, facilitarle a cada uno todo lo que sea necesario para alcanzar la meta de su autorrealización existencial.<sup>14</sup> El que cada uno pueda, dentro de y gracias a un sistema político-estatal, aspirar a su mejor autorrealización posible, depende, según Aristóteles, de la autarquía del estado en el que vive, es decir, de la autosuficiencia política y económica de la comunidad, en las que, como diríamos hoy en día, radica su “soberanía”. Pero no sólo eso: en Aristóteles, el concepto de autarquía y el concepto de la perfección natural de una cosa, el *τελείον*, son inseparables. La autarquía, en el ámbito de lo político, es la realización del para qué.<sup>15</sup>

De tal modo, la organización social y la convivencia facilitan el *τελείον* y a la vez ponen términos al fin de la existencia humana, la felicidad. Por ello, Aristóteles pensó que la ética era parte de la ciencia política, y no al revés (*EN* 1180b-1181a). La indispensable autarquía estatal nace, para concluir, de la disposición natural de sus elementos que ya conocemos: “que cuando muchas cosas se ordenan a una [como los elementos que forman el conjunto de una comunidad política se ordenan a la autarquía de ésta], siempre se ha de hallar naturalmente una que a todas las otras encamine, ordene y rijan”.<sup>16</sup>

Como lo más natural para el hombre es el afán de alcanzar la felicidad de un modo propicio a su naturaleza y en la medida que las circunstancias lo admiten (*EN* 1095a), considerando además que el animal político no puede obtener esta felicidad sin convivencia política, y como además queda claro que para esto es indispensable la autarquía política y que ésta, a su vez, depende de la jerarquización de sus elementos constituyentes, o sea de los hombres, en esclavos y amos, Aristóteles concluye que es imposible que la condición de esclavo

<sup>13</sup> Un detallado resumen de la felicidad en relación a la polis y del valor que ésta, a su vez, tiene para la felicidad (el “*Glückswert der Polis*”) se encuentra en Höffe 2001: 28ss.

<sup>14</sup> Según Aristóteles, el esclavo está excluido de la *ευδαιμονία* (*Pol* 1280a31ss, etc.); hay, sin embargo, una especie de mejor y más alta forma de autorrealizarse como esclavo, una autorrealización suprema (que compete a todos los seres, según la doctrina aristotélica de la entelequia); ésta, en un ser racional, como lo es el esclavo, bien puede denominarse una forma de felicidad.

<sup>15</sup> Cf. Pellegrin 2001: 44: “*In diesem Sinne ist ‘autark’ beinahe gleichbedeutend mit ‘vollkommen’ oder ‘vollendet’*”.

<sup>16</sup> Me sirvo aquí de la síntesis de la postura aristotélica que con estas palabras hace Bartolomé de Las Casas. Cf. Las Casas 1958: 384.

vo de algunos hombres no sea natural. Parafraseando y resumiendo lo dicho por Carlos García Gual, podríamos decir: la vida política está encaminada a obtener el bienestar y la vida feliz del hombre, lo cual requiere tener previamente cubiertas las necesidades materiales, inmediatas de la subsistencia física. Para ello hay que admitir que haya seres humanos que son por naturaleza incapaces de vivir como hombres libres y que por ende pueden dedicarse sin grave daño a esa satisfacción de la base material comunitaria (Aristóteles 1993a: 29).

En otras palabras: si la finalidad, la omniexplicativa causa final de cada obrar humano, es naturalmente la felicidad, entendida como el estado de ánimo propio y propicio al ser humano,<sup>17</sup> y si esa felicidad personal depende del ordenamiento estatal, y este es natural y debe proporcionar la subsistencia física. Aceptadas, pues todas estas premisas, a Aristóteles le resulta impensable que no haya quienes estén por naturaleza tan limitados en su facultad de raciocinio, de tal manera que su mayor felicidad dentro de la organización comunitaria no consista en servir a otros que disponen de un mayor dominio de la razón, teniendo estos primeros que ejecutar trabajos físicos. Sólo así se produciría la felicidad de los esclavos por naturaleza al hacer lo que hacen y al ser mandados, ya que esto corresponde con su condición natural. Sólo entonces habría una óptima conjugación de elementos subordinados, dedicados a cubrir el campo de las necesidades básicas y de los elementos gobernantes dentro del estado. Y sólo con eso se obtendrá un estado ordenado, estable y autárquico que a su vez garantice la felicidad de cada uno.<sup>18</sup>

En el siglo xx, el escritor anglosajón Aldous Huxley elaboró una idea (a primera vista) básicamente semejante en su aclamada novela futurista *Brave New World*, o *Un mundo feliz*. La supuesta felicidad de este nuevo mundo de ciencia ficción ideado por Huxley, se apoya justamente en la utopía de una sociedad global cuyos integrantes, por ma-

<sup>17</sup> Cf. Höffe 2001: 24: la polis es la forma de convivencia social que encamina al hombre a ser lo que debería ser ("*eine Gesellschaftsform, die dem Menschen zu sich selbst verhilft*").

<sup>18</sup> Anota Julián Marías en su introducción a la *Política* (Aristóteles 1951: XXXVII): "Por último, lo verdaderamente operante en el pensamiento político de Aristóteles es, como hemos visto, su raíz filosófica, que lo lleva a cifrar en el destino de la *polis* la posibilidad de felicidad humana. Pero lo importante es esto: si bien es cierto que Aristóteles hace una tipología de las posibles formas de vida humana (*βίαι*) y encuentra que hay una en sí misma superior a las demás, y que es la vida teórica, y aunque considera la vida del individuo y la felicidad esencialmente ligadas a la *polis*, sus esperanzas respecto de ésta son muy limitadas, y sustituye el ideal abstracto de una *πολιτεία* que sea la mejor en absoluto por lo que podríamos llamar un ideal restringido o negativo en que lo que se pide a la *πολιτεία* son dos cosas: desde el punto de vista del individuo, que permita el desenvolvimiento de la vida personal y, por consiguiente, haga posible la felicidad, aunque no se confíe en que positivamente la produzca ni garantice; desde el punto de vista de la *polis*, que exista efectivamente y que sea *estable*, que tenga *seguridad*".

nipulación biológica, pertenecen a diversos estratos genéticamente determinados y están felices por genética: unos, con una capacidad mental reducida al mínimo, pero físicamente aptos al trabajo corporal, cuya máxima felicidad consiste en bregar incansablemente sin tener que pensar o proyectar su vida más allá de su existencia y necesidades físicas; otros por manipulación genética un poco más listos y que estén contentos con trabajos burócratas mecanizados, felices de tener que realizar trabajos físicos ni de asumir responsabilidades de dirigentes; y finalmente existen algunos, cuyo genoma ha sido optimizado de tal manera que sean sumamente inteligentes y líderes natos. La novela, a propósito, trata de un forastero, una especie de Mowgli de esta sociedad mundial, quien es el único que se da cuenta de lo dudoso de tal concepto de convivencia de seres enteramente felices por estratificación genética.

Pero con esto ya nos apartamos de la enseñanza aristotélica, que seguramente se rige por fundamentos naturales e ideales éticos enteramente distintos a los que impulsaron a Huxley. La esclavitud natural, en Aristóteles, se explica, pues, por la causa final de toda existencia humana: la felicidad, amenazada por el trabajo dedicado a las necesidades básicas y los mecanismos más naturales de convivencia humana, gobernación y el sometimiento al mando. Y como le consta a Aristóteles que la asociación de seres humanos se da por compulsión natural, siendo nosotros animales políticos por naturaleza, el sometimiento de unos a otros no puede ser por libre voluntad o por reconocimiento de que así sea mejor. En la *Política*, Aristóteles explícitamente rechaza la idea de un libre contrato social a la base del estado, idea que contradice enteramente su propio planteamiento del animal político por naturaleza. Así, el sometimiento tiene que ser compulsivo y convenientemente insertado por la naturaleza misma en ciertos humanos. Por la misma naturaleza que, según Aristóteles, funciona totalmente de acuerdo con el principio teleológico de disponer las cosas de la forma que sea mejor para ellas (cf. Gigon 1997: 264; nota a *Pol* 1252a30-4). La argumentación aristotélica, dice Pierre Pellegrin con toda razón, se sirve deliberadamente de dos aspectos complementarios de lo que es por naturaleza, o sea el aspecto de lo necesario, y el aspecto de lo mejor o más propicio (cf. Pellegrin 2001: 49).

Ahora bien, Aristóteles no piensa que la esclavitud por naturaleza sea perceptible físicamente o en visibles expresiones biológicas, y con ello volvemos sobre la cuestión de un posible racismo a la base de la doctrina esclavista del Estagirita. Es verdad que en Aristóteles encontramos una especie de tipología del ser humano en cuanto esclavo. Dice, por ejemplo, que a los esclavos por naturaleza, la misma naturaleza, que teleológicamente todo lo dispone a lo óptimo, los provee de un apropiado grado de resistencia física, para que sirvan para el trabajo. También alude a la tendencia de que los esclavos naturales fre-

cuentemente se quedan atrás frente a hombres libres en postura o compleción (*Pol* 1254b27-39).<sup>19</sup> Dice asimismo que obviamente los pueblos de esclavos naturales se dan con preferencia en ciertas zonas climáticas como en el norte de Europa y en Asia (*cf.* *Pol* 1285a19-24; 1327b20ss, etc.). Pero al fin y al cabo todo esto es muy marginal y Aristóteles insiste en que es más bien la fenomenología de la forma de vivir de los griegos en comparación con la de los pueblos bárbaros lo que hace visible tal diferencia natural entre hombres libres y esclavos por naturaleza. En las comunidades griegas, las *πόλεις*, los ciudadanos viven en condiciones de libertad cívica, autorrégimen e igualdad ante la ley, ejercitando sus facultades al máximo en un proyecto de vida autodeterminado. Entre los bárbaros, en cambio, la forma de gobierno predominante es el despotismo de un señor absoluto sobre súbditos faltos de derechos subjetivos y serviciales hasta el extremo. A Aristóteles, le consta que esta fenomenología política proporciona un reflejo natural de la condición humana que por naturaleza tienen los integrantes de dichos sistemas: no es por meras contingencias históricas que los bárbaros vivan sometidos a gobiernos despóticos. Es así, porque los bárbaros no pueden existir sino en un rígido régimen despótico; o sea, viven así por cierta falta natural de razón que exige que se les gobierne de tal modo y que demuestra, por lo tanto, que son esclavos por naturaleza.

A pesar de todo eso, insisto, Aristóteles no era racista, y mucho menos en el sentido que la palabra tiene hoy en día. Y esto más que nada porque su fenomenología físico-social del esclavo natural no depende necesariamente, y sin admitir posibles excepciones de lineaciones genealógicas, de pertenencia a un género humano destacado por ciertos rasgos físicos o por cierto condicionamiento biológico. El mismo Aristóteles subraya (muy a diferencia de un racista moderno y muy a diferencia de la genética social de Huxley) que sus observaciones sobre el físico y sobre el modo de convivencia de los bárbaros admite excepciones. Un bárbaro puede, según el caso, ser físicamente igual a un griego, y en ciertos casos, mejor (*Pol* 1254b27ss). Y muy en contra de la tendencia del racismo moderno siempre un tanto darwinista (y, por ende, siempre pensando en géneros y siglos), Aristóteles por lo menos parece que discute la posibilidad de un cierto ennoblecimiento de una persona individual, de su educación y afirmación en la libertad, de su transformación de un ser nacido en condición natural de esclavo en un ser humano merecedor de mayores libertades.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> El problema de la teoría de las fisionomías en Aristóteles es discutido en Cartledge 1993: 125. Hay una buena reseña de los tópicos griegos acerca de la constitución física de los pueblos bárbaros en Bäbler 1998: 17-22.

<sup>20</sup> *Pol* 1260b3-7 presupone, obviamente, una posible educación en lo ético; *cf.* la nota al respecto en Gigon 1997: 277. Nótese también, para la misma cuestión, el número de esclavos que Aristóteles pone en libertad a través de su testamento: el

Con todo, Aristóteles no se apoya mucho en estas fenomenologías físicas, geográficas o culturales del esclavo. Para él, lo importante es la finalidad que impulsó a la naturaleza disponer que haya seres humanos que dependan de la razón de otros.<sup>21</sup> Más que por una fenomenología física o biológica, Aristóteles se interesa por la explicación de cómo alguien puede ser un animal racional y al mismo tiempo no estar en pleno uso de su condición racional.

Aristóteles aborda este problema a partir de su doctrina sobre las virtudes. Una virtud es, en general, una disposición interior que nos hace obrar correctamente. Hay, según los escritos éticos del Estagirita, dos especies de virtudes, las éticas, que rigen y optimizan el comportamiento de los seres humanos, y las dianoéticas, que rigen y optimizan las facultades deliberativas de los seres humanos. Las virtudes éticas llevan a la recta acción, o simplemente a actuar correctamente en ciertas circunstancias, como la justicia, la valentía, la moderación. Las dianoéticas proporcionan un pleno uso de la razón en cuanto ésta rige la acción (de la razón práctica, podríamos tal vez decir), tal como la prudencia y la sabiduría. Ambas especies de virtudes dependen de la facultad racional humana. La justicia y la moderación, aunque no sean virtudes “estrictamente” deliberativas, son hábitos propios de los seres racionales, y mucho más la prudencia. Animales no racionales, en cambio, ni son valientes, ni justos, ni prudentes, ya que su comportamiento obedece a una disposición instintiva y no podrían ser ni actuar de otro modo. El león no es valiente ni la serpiente inteligente, sino que ambos son como son por predeterminación genética y no pueden ser o actuar de otra manera, lo cual excluye toda sospecha de que aquí se trate de virtudes. Estas presuponen algún tipo negativo de alternativa, como la cobardía o la estupidez.

En los seres humanos, le parece a Aristóteles que se pueden determinar, de caso en caso, grupos de seres racionales quienes disponen de las virtudes éticas –pero no así en cuanto a las virtudes dianoéticas– y quienes disponen de ambas especies de virtudes en un sentido completo. Los niños, por ejemplo, pueden disponer de ciertas virtudes éticas, en la medida en que ya dispongan del uso de la razón: podríamos con todo derecho exigir a los niños que sean, en la medida de lo posible para ellos, justos en el trato con sus hermanos; que se porten valientes a la hora de ir al dentista; que sean moderados cuando hagan su lista de pedidos para Papá Noel. No les podemos exigir, en cambio, el despliegue vivencial de las virtudes deliberativas, de las facultades regentes de un proyecto maduro y autónomo de vida, es

---

texto del testamento, conservado en Diógenes Laercio V 11-16, se encuentra convenientemente reproducido en Barnes 1995: 2ss.

<sup>21</sup> Esta finalidad o este propósito de la ‘madre naturaleza’ se expresa en antropomorfismos aristotélicos como *βούλεται φύσις* (‘la naturaleza quiere’, o ‘deliberadamente obra’, etc.): *Pol* 1254 b 27.

decir, que sean sabios, por ejemplo, o que sean capaces de asumir un mandato político. Por eso, en cuanto al pleno uso de la razón práctica, los niños dependen del uso plenamente maduro de la razón del cual disponen los adultos. Dice Aristóteles: "Puesto que el niño es imperfecto [todavía], es evidente que su virtud no es en relación con su estado actual, sino en relación a su madurez y su guía [es decir, su padre]. Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el amo" (*Pol* 1260a31ss).

El niño, entonces, dispone de virtudes éticas, pero sólo en cierto modo, y a falta de facultades deliberativas depende de sus padres todavía, hasta desarrollar plenamente las virtudes. Porque es justamente la facultad de deliberación (como la define Aristóteles en *EN* 1112b11ss) la que nos proporciona el pleno conocimiento del fin apropiado de nuestras acciones y de los medios por los cuales alcanzarlo. Algo semejante al caso de los niños ocurre, según el primer libro de la *Política* de Aristóteles, con los esclavos por naturaleza. Se trata de seres racionales y con cierto uso de las virtudes éticas como la valentía, la moderación, la diligencia, etc., pero en cuanto a la facultad deliberativa dependen de su amo.<sup>22</sup> Vista la finalidad última de la convivencia humana anteriormente explicada, para Aristóteles queda obvia la causa de tal disposición natural, y querer ahondar más en sus razones, le parece tan descabellado como el querer indagar en el por qué de la disposición natural de la falta de las facultades dianoéticas en los niños pequeños. Las cosas, una vez más, son así por naturaleza, porque así es mejor y tiene sentido (*cf.*, al respecto, la nota a 1255b4-15 en Gigon 1997: 271).

Para concluir: la esclavitud legal, es decir, la esclavitud avalada por el derecho positivo significa que existen seres humanos que, como tales, pertenezcan legítimamente a otros, los cuales pueden disponer de ellos como instrumentos animados. O mejor dicho: son manejados en todos los aspectos de su vida por medio de la razón de sus amos. La esclavitud legal es solamente la expresión legislativa de una condición natural establecida (*Pol* 1255a3ss). Fue esta condición, la que establece la cabal pertenencia de un ser humano como instrumento, que más tarde llevó a los juristas romanos a categorizar a los esclavos legalmente como *res*, cosas, y no como personas. Y fue esta categorización deshumanizante que aún más tarde sería el punto de partida de la crítica cristiana de la esclavitud. El cristianismo, lejos de querer

---

<sup>22</sup> Dice Aristóteles en *Pol* 1327b36ss que es obvio que haya personas que tienen que ser dirigidas hacia la virtud por otros, pero que para esto es necesario que tengan naturalmente capacidades racionales y éticas. Algo semejante se ve en Platón, quien, en su diálogo *Menón* (82b-86c) describe una demostración efectiva de la dependencia de la razón (indudablemente presupuesta) de un esclavo de la ayuda de Sócrates quien lo guía. Dos buenos estudios sobre el problema de la esclavitud en Platón se encuentran en: Vlastos 1981.

cambiar las estructuras sociales vigentes, o de revolucionar políticamente por medio de preceptos y de contrapropuestas, abogará por un cambio de actitud personal hacia el esclavo; un cambio, cuyo fin será el reconocimiento del esclavo como un ser personal y dotado de una dignidad personal fundamental, de ciertas libertades naturales y de ciertos derechos subjetivos inalienables – pero ya no como instrumento y pertenencia animada, que legalmente no sobrepasa la categoría de ‘cosa’.

Aristóteles, por supuesto, está muy lejos de tales planteamientos y tiene otra opinión al respecto. Siendo la esclavitud en algunos hombres un estado natural, es cosa legítima reducir a tales seres humanos también a esclavos en el sentido legal. Para efectuar esto, aconseja o la caza de hombres (*θηρευτική κτητική*) o la esclavización de los vencidos en una guerra justa, radicando la justicia de las guerras, a su vez, entre otras cosas, en que sean conflictos militares llevados a cabo contra pueblos naturalmente siervos (*Pol 1255b37ss*). Este asunto específico, sin embargo, lo trata en otra parte de la ciencia política, la *crematística*, o la ciencia de cómo conseguir y acumular bienes.

## 2. Un breve intermedio

Quiero con esto concluir mi breve e incompleto esbozo de la ontología del amo y del esclavo en Aristóteles. En el transcurso de la historia, estas propuestas aristotélicas han tenido una acogida muy diversa. Por un lado, la enseñanza sobre la guerra justa y la servidumbre legitimada por esta siguió teniendo un fuerte impacto. La encontramos de manera modificada en Cicerón (v.g., *De officiis* I 34-40), quien la consagra en el ámbito romano, y prácticamente no fue seriamente contradicha durante los próximos siglos. También en la era cristiana se mantiene como una costumbre difícil, y a veces imposible de erradicar.

Por otro lado, ciertas fuentes secundarias nos informan que el mismo Aristóteles había escrito un tratado llamado *Sobre las colonias*, en el cual reiteraba su enseñanza sobre la esclavitud natural de los bárbaros, aplicándola a los pueblos conquistados por Alejandro Magno. Éste, en su juventud, había sido discípulo de Aristóteles. El tratado sobre las colonias aconseja a Alejandro que dentro de su vasto imperio rija a los griegos y macedonios como un rey, y a los bárbaros como un déspota oriental, considerando la naturaleza de esclavos de los bárbaros. Alejandro no le hizo caso a su antiguo maestro; su propio proyecto de convivencia entre griegos y bárbaros fue más bien de fundición étnica, intercambio cultural e igualdad política (cf. Gigon 1997: 23).

Tampoco la filosofía cristiana patristica y escolástica recoge la doctrina aristotélica de la servidumbre natural, ya que contradice en aspectos fundamentales la antropología cristiana. Según esta, el hombre

en un principio, es decir, en su estado creacional descrito en el libro del *Génesis*, es un ser libre, de modo que la esclavitud por naturaleza era una quimera, y la esclavitud legal fue considerada más como el resultado del estado pecaminoso de la humanidad alejada de Dios que el reflejo de un estado natural. Asimismo, San Pablo hace entender que, sea cual fuese el estado legal de un ser humano, todos los hombres son iguales en dignidad y en respeto como personas a los ojos de Dios, que es lo que importa (*Col.* 3:22ss y 4:1ss; *Gal.* 3:28). Ante tales posturas bíblicas, la explicación aristotélica de una desigualdad de fondo en los hombres por falta o por excelencia de sus facultades deliberativas pierde su valor ya en los primeros siglos de la era cristiana.<sup>23</sup>

### 3. Sepúlveda

Las cosas cambian, sin embargo, en la época hoy denominada el *Renacimiento*, con su casi indiscriminada reverencia humanista hacia los autores clásicos –reverencia que a veces evoca tragicómicamente la coetánea entrega irracional de la Reforma al texto bíblico en un intento de explicarse la vida *sola scriptura*– y con la casi simultánea aparición de pueblos bárbaros hasta entonces desconocidos para los europeos, en los grandes descubrimientos de los siglos xv y xvi.

En este específico momento cultural, tal vez el escocés John Mair haya sido el primero quien, en su tesis de doctorado en la Sorbona de 1510, se apoyó en las enseñanzas antes expuestas de Aristóteles para emplearlas en una justificación filosófica de la conquista española del Nuevo Mundo. Esta aplicación del aristotelismo político a la realidad histórica del siglo xvi fue, en su tiempo, a la vez duramente criticada por unos y entusiásticamente aplaudida, retomada y elaborada por otros. Las voces críticas como Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Domingo de Soto y otros tratadistas de la así llamada ‘Escuela de Salamanca’<sup>24</sup> se llevaron, finalmente, la victoria. Sin embargo, dejaremos de lado a éstos, para analizar el pensamiento del tal vez más famoso emulador de Aristóteles en cuestiones de la natural servidumbre de los bárbaros transferida al problema de la conquista del Nuevo Mundo: Juan Ginés de Sepúlveda, destacado humanista cordobés, educado académicamente en Italia, amigo por correspondencia de Erasmo de Rotterdam, traductor de Aristóteles, y sucesivamente secre-

<sup>23</sup> Esto, *ut in pluribus*. Hay que enfatizar que la idea de la esclavitud natural fue combatida también, y con argumentos no tan diferentes a los del cristianismo, por algunas corrientes filosóficas paganas predominantes en la época del tardío Imperio Romano.

<sup>24</sup> Los argumentos más incansablemente esgrimidos y las posiciones más destacadas son convenientemente explicadas en Beuchot 1997.



tario del Papa Clemente VII., confesor del Emperador Carlos V., historiador oficial de la Corona Española, y preceptor del Infante de España, el posterior rey Felipe II.<sup>25</sup>

En la llamada 'querrela de la Conquista', o sea en la controversia sobre la justificación de la conquista del Nuevo Mundo y sobre el trato que se debía impartir a los pueblos descubiertos, Sepúlveda establece su postura en un tratado denominado *Demócrates segundo o Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.<sup>26</sup> Este tratado, escrito en latín y compuesto alrededor del año 1542,<sup>27</sup> fue elaborado con muchísima erudición a la manera del humanismo florentino. En él contrapone, en forma de diálogo, las dudas contemporáneas referentes al tema de la Conquista, formuladas por un personaje ficticio, el alemán Leopoldo, y las respuestas a estas dudas, expuestas de manera muy superior por otro personaje ficticio, el humanista Demócrates, cuyo parecer es un fidedigno reflejo de la opinión de Sepúlveda mismo. Esto lo sabemos, porque posteriormente, en la Gran Disputa de Valladolid mantenida en los años 1550 y 1551 entre Sepúlveda y su gran adversario Las Casas, Sepúlveda aduce y defiende las enseñanzas del *Demócrates* como las suyas.

Para sostener y explicar la cabal justicia de la Conquista y del sometimiento de los indígenas americanos, Sepúlveda se basa en tres fuentes como autoridades:

1. La *Biblia*, aludiendo en primera instancia a la sangrienta guerra santa y a la erradicación de los infieles pueblos autóctonos por mandamiento de Dios cuando Israel invadió la tierra prometida;

2. San Agustín y otros padres de la Iglesia, quienes enseñaron la divina sanción de la guerra contra los infieles,<sup>28</sup> y

<sup>25</sup> La mejor biografía, la más detallada, en todo caso, sigue siendo la de Ángel Losada (Losada 1973).

<sup>26</sup> Sepúlveda 1996. Sobre sus intenciones al escribir el tratado, Sepúlveda escribe en el prólogo de su obra: "En tanta discordia, pues, de pareceres entre los varones más prudentes y eruditos [Sepúlveda se refiere a la querrela de la Conquista], meditando yo sobre el caso, hubieron a venirme a las mientes ciertos principios que pueden, a mi juicio, dirimir la controversia, y estimé que cuando tanto se ocupaban en este negocio público, no estaba bien que yo me abstuviera de tratarle, ni que yo solo continuase callado mientras los demás hablaban; especialmente cuando personas de grande autoridad me convidaban a que expusiese mi parecer por escrito, y acabase de declarar esta sentencia mía a la cual ellos habían parecido inclinarse cuando me la oyeron indicar en pocas palabras" (*Demócrates*: 45s). Anteriormente, Sepúlveda ya había editado el *Demócrates* [primero] sobre problemas generales de la guerra justa. El *Demócrates segundo* se puede considerar una aplicación de esta problemática generalizada al caso específico de la intervención militar española en las Américas y a las consecuencias que contrae.

<sup>27</sup> La fecha tendría que ver, según toda semblanza, con la declaración de las así llamadas Leyes Nuevas, promulgadas en 1542 y muy favorables a la causa y la manera de ver las cosas de Las Casas y de otros defensores de los indios.

<sup>28</sup> La teoría agustiniana de la guerra justa sigue siendo objeto de polémicas

3. Aristóteles en su dicotomía antropológica entre amos y esclavos por naturaleza, con la justificación implícita de una campaña militar de subyugación de los unos contra los otros.

Las razones bíblicas y patristicas parecen a menudo dudosamente empleadas por Sepúlveda, y son descartadas con mucho peso doctrinal por Bartolomé Las Casas en la Gran Disputa de Valladolid.<sup>29</sup> Pero de todos modos, éstas no fueron, en el fondo, más que coadyuvantes para el argumento principal de Sepúlveda, o sea para el argumento derivado de la *Política* de Aristóteles.

Hay que destacar que muy posiblemente Sepúlveda era, a la sazón, el mejor conocedor de la filosofía aristotélica en España. Poco antes de componer su *Demócrates*, había traducido al latín y comentado –entre otros escritos aristotélicos– la *Política*. Esta traducción anotada es hasta hoy considerada por ciertos filólogos como la mejor y más fidedigna versión, no sólo de su época, sino de las siguientes también.<sup>30</sup> Asimismo hay que resaltar que el humanista clásico Sepúlveda, a diferencia de la corriente dominica de Las Casas y de los integrantes de la escuela de Salamanca, reiteradamente trató de rescatar a Aristóteles de toda interpretación *a posteriori*, enfocando el texto original y su sentido primario. Ante esta postura de un cada vez más estricto purismo clasicista, el aristotelismo de los adversarios de Sepúlveda parece, en aspectos fundamentales, forzosamente torcido y un tanto en pie de guerra con el tenor y el espíritu antiguo de la obra aristotélica a fin de reconciliarla con el cristianismo de la época por las buenas o por las malas.

Nada de esto se encuentra en el devoto seguidor de Aristóteles, Sepúlveda. Éste, al citarlo en sus obras, lo suele hacer casi literalmente, y a veces por páginas enteras. Cuando lo parafrasea, obviamente lo hace con el mayor empeño y con el cuidado de conservar en lo posible el sentido original que cree haber detectado en Aristóteles.<sup>31</sup> En lo referente a la justificación filosófica de la Conquista, esto significa que Sepúlveda sigue a Aristóteles prácticamente al pie de la letra, afirmando que la condición de una esclavitud natural de los pueblos bárbaros, en este caso, de los indios recién descubiertos, es la condición que reclama una conquista y un sometimiento a un régimen despótico

---

disputas. Es difícil encontrar un estudio equilibrado sobre el tema. Uno de los más leídos sigue siendo: Russell 1972; el capítulo sobre San Agustín corresponde a: 15-26. Un *locus classicus* de la ‘doctrina’ agustiniana sobre la guerra justa es, p. ej., la *Ciudad de Dios* XIX 7.

<sup>29</sup> Cf. Las Casas 1997, I: 337-459.

<sup>30</sup> Cf. Pérez-Luño 1995: 191s, y el recuento de Julián Marías, en: Aristóteles 1951: LXV.

<sup>31</sup> El estratégico retorno sepulvedariano al ‘verdadero Aristóteles’ se desprende muy bien de las citas y de los comentarios que aduce Pérez Luño 1995: 195, y es discutido por Hanke 1959: 31s.

(*ηεριλις*)<sup>32</sup> que es implantado por hombres y pueblos superiores. De este modo, en Sepúlveda reaparecen los antiguos paralelismos aristotélicos de la razón y de los instintos, del alma y el cuerpo, del padre y los hijos, etc. para explicar la jerarquización natural que también se aplica a señores y esclavos. Dice Sepúlveda:

Y así vemos que en las cosas inanimadas la forma, como más perfecta, preside y domina, y la materia obedece a su imperio; y esto todavía es más claro y manifiesto en los animales, donde el alma tiene el dominio, y es como la señora, y el cuerpo está sometido, y es como siervo. Y del mismo modo, en el alma, la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y está sometida; y todo esto por derecho y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual. [...] A esta ley están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre los hijos, es decir: los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. (*Demócrates*: 83s)<sup>33</sup>

Dos aspectos en esta obvia elaboración de las tesis aristotélicas se destacan. Primero, el ejemplo de la sobreposición de la forma sobre la materia que no aparece en Aristóteles. En Sepúlveda, en cambio, es fundamental. Sin contradecir en el fondo la posición de Aristóteles, el hecho de que Sepúlveda haya incluido la superposición valorativa de la forma sobre la materia como un elemento adicional en la lista de las jerarquizaciones binómicas naturales es, en cierta manera, revelador. Es justamente la relación de forma y materia, tomada de la metafísica aristotélica, que tal vez mejor defina y seguramente mejor exprese la autopercepción de ciertos pensadores de la época ante la hazaña española en las Indias: coincide con la postura renacentista de que el humanismo es más y mejor que la humanidad, y de que nadie, por ende, nace como ser humano plenamente entendido, sino que la condición humana se forma a través de un largo proceso pedagógico-cultural. Según el punto de vista de Sepúlveda y de muchos otros

<sup>32</sup> Con la palabra *heril* (*ηεριλις*), Sepúlveda traduce la palabra griega 'despótico' al latín.

<sup>33</sup> La palabra latina *servus* empleada por Sepúlveda, podría significar 'siervo' (como aquí en la traducción de Menéndez y Pelayo) o 'esclavo'. De la categorización hecha por Sepúlveda en *Demócrates*: 171ss, sin embargo, se desprende que Sepúlveda estaba pensando en esclavos en el sentido aristotélico. O sea, en esclavos como posesión animada. También, en el texto castellano de la Gran Disputa, la palabra utilizada por Sepúlveda es 'esclavo'. Sobre el tema cf. también Hanke 1959: 59s.

humanistas, el indígena americano no dista mucho del hombre precultural aún desactivado en cuanto a su verdadera forma o entelequia humana; se le considera un ser humano sin haber sido formado en cuanto a sus facultades verdaderamente humanas, un hombre en potencia, cuya condición, al igual que la materia sin forma, remite a un proceso de formación y, más aún, lo reclama. La forma apropiada que se ha de implantar a los bárbaros del Nuevo Mundo es, según Sepúlveda, la cultura europea traída por los españoles.<sup>34</sup> Será, por lo tanto, justamente el sometimiento y la entrega total de los indígenas americanos a los españoles lo que los convertirá en seres humanos en el sentido pleno de la palabra.<sup>35</sup>

En segundo lugar, y esto se desprende de lo que acabo de explicar, Sepúlveda, a diferencia de Aristóteles (¡lo cual es notable en él!), no encuentra mayores problemas ni reparos en señalar los signos visibles de la inferioridad natural de los indios y de su deplorable condición de bárbaros, motivo de su dependencia total en un sometimiento completo a un régimen despótico que, despojándolos de sus libertades civiles, los guíe y les supla la razón que les falta para llevar sus propias vidas humana y dignamente:

Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos en entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean. (*Demócrates*: 85)

---

<sup>34</sup> En este contexto, la enseñanza hylemorfista está aplicada a cosas inanimadas, no a seres humanos. La concepción de un 'continente vacío' y necesitado de formación, de ser saciado o llenado de forma, fue elaborada más detalladamente en: Subirats 1994.

<sup>35</sup> Me conforta mucho haber encontrado esta misma teoría de la relación entre humanismo y guerra de expansión extraeuropea en un autor cuyo genio admiro sobre manera y cuyo revelador libro sobre la civilización europea guardo con reverencia: Brague 1993. Sospecha Brague, y con acierto, según creo, que debe haber una mutua relación entre un divulgado sentido renacentista de inferioridad cultural vigente ante los heroes de la antigüedad y el deseo correspondiente de conquistar y dominar pueblos culturalmente inferiores a los europeos. Dice Brague literalmente: "*La colonisation, et l'humanisme européen depuis la Renaissance italienne –deux événements qui, à l'échelle de l'histoire de civilisations, sont contemporains– ne seraient-ils pas liés par des rapports de compensation? On pourrait se risquer à dire que l'ardeur conquérante de l'Europe a longtemps eu, parmi ses plus secrets ressorts, le désir de compenser, par la domination de peuples prétendus inférieurs, le sentiment d'infériorité par rapport à l'Antiquité classique que l'humanisme venait en même temps toujours raviver*" (Brague 1993 : 44).

Otros indicios de la barbarie de los indios que aduce Sepúlveda, bien informado por sus numerosos amigos colonizadores en las Indias, son: la idolatría de los indígenas, su canibalismo, su falta de escritura y de artes refinadas:

Pues aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es éste argumento de prudencia humana, puesto que vemos a las bestias, y a las aves, y a las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente. [...] Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que [los bárbaros del Nuevo Mundo] no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón. (*Id.*, 109)<sup>36</sup>

Y finalmente, tampoco podía faltar en Sepúlveda el consabido argumento aristotélico de que los bárbaros de todos modos ya vivían desde siempre bajo gobiernos despóticos, y que la opresión por parte de sus propios monarcas tiránicos aguantada por siglos era la mejor prueba de que se trataba de pueblos de esclavos por naturaleza:

[t]ienen de tal modo establecida su república, que nadie posee individualmente alguna cosa [...] porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atendidos a su voluntad y capricho y no a su libertad, y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de un modo voluntario y espontáneo es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros. (*Id.*, 109s)<sup>37</sup>

Es esta completa falta de autarquía personal y estatal en los sistemas políticos indígenas, o sea, aristotélicamente hablando, la falta total de la finalidad y razón última de ser de estos imperios y gobiernos, lo que justifica su abolición y destrucción. Y es la flagrante incapacidad de autorregirse diagnosticada por Sepúlveda en los indios, sus metódicas aberraciones éticas en materia de canibalismo, idolatría, sodomía, etc., lo que justifica convertirlos en siervos y, bajo ciertas circunstancias (*cf. Id.*, 165ss, 171ss, etc.),<sup>38</sup> esclavizarlos. Y no sólo eso: el diagnóstico sepulvedariano entero que está tan marcado por un

<sup>36</sup> Un argumento muy parecido sobre los asiáticos, a quienes se les califica como esclavos naturales por su falta innata de sentido y despliegue de libertad, aunque sean buenos artesanos y provistos de cierto raciocinio, se encuentra en Aristoteles, *Pol* 1327b27-29.

<sup>37</sup> *Cf. Aristóteles Pol* 1285a19-22.

<sup>38</sup> Las circunstancias enumeradas por Sepúlveda son: contumaz resistencia a la labor civilizadora de los colonos, perfidia contra los nuevos señores, rebelión una vez aceptada la religión cristiana y el mando imperial, etc.

profundo aristotelismo político, apunta hacia la necesidad de esclavizar a tales seres humanos que obviamente carecen de la capacidad de concebir y llevar a cabo un proyecto de vida propio, digno y plenamente humano.

El ideal político propuesto por Sepúlveda para el caso, es, por supuesto, enteramente aristotélico: los españoles serán los encargados, como señores de los indígenas, de suplirles a éstos la razón que les falta para regir sus vidas, de proporcionarles un proyecto de vida que ellos mismos nunca podrían tener. En el tratado de Sepúlveda nada o poco se lee sobre la enseñanza aristotélica de las virtudes éticas y dianoéticas. Pero, aunque Sepúlveda no la mencione explícitamente, se encuentra palpablemente en la base de su doctrina indigenista. Por otra parte, hay que señalar que Sepúlveda, esto sí, tiene menos reparos que Aristóteles en insistir en los signos visibles de la esclavitud natural de los bárbaros en contraste con la excelencia de los españoles:

Compara ahora [las] dotes de prudencia, ingenio, templanza, humanidad y religión [de los españoles], con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. (*Id.*, 105)

En verdad Sepúlveda, a diferencia de Aristóteles, o, mejor dicho, exagerando los planteamientos de éste, insiste en que a los bárbaros del Nuevo Mundo – además de las facultades deliberativas – incluso carecen en buena parte de las virtudes éticas fundamentales, como la valentía, virtud de la que, por lo menos, disponían los bárbaros de la antigüedad, como los escitas. Los indios

[j]uzgaban de ningún precio la victoria si no saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos, ferocidad que entre ellos es tanto más portentosa cuanto más distan de la invencible fiereza de los escitas, que también se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás estos indios [a diferencia de los escitas] tan cobardes y tímidos, que [...] muchas veces, miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres delante de muy pocos españoles. (*Id.*, 105s)

Y esta también es la causa por la que Sepúlveda comete el extremo de los errores, sabiamente evitado por Aristóteles, de comparar a los bárbaros del Nuevo Mundo con animales brutos:

[...] que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en pru-

dencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a seres humanos. (*Id.*, 101)

La propuesta del humanista cordobés se puede resumir de la siguiente forma: hay que someter a los indígenas del Nuevo Mundo a la fuerza. Este sometimiento va a ser de provecho tanto para los españoles, quienes podrán desplegar sus facultades señoriales, como para los indios que serán tratados según su condición de esclavos naturales y serán guiados por las capacidades deliberativas de otros a un mejor estilo de vida inalcanzable para ellos por sí mismos en vista de sus flagrantes incapacidades racionales. En palabras de Sepúlveda:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo? (*Id.*, 133)

Por eso y pensando muy aristotélicamente, la campaña militar de España en el Nuevo Mundo será una guerra justa: una guerra cuyo fin será la expresión legal y política de un estado natural de cosas, o sea que lo más perfecto y lo que ha sido hecho para mandar, gobierne y que domine a los inferiores por naturaleza.

De ahí surge el programa político que Sepúlveda planteará ante el Consejo de Indias en la Gran Disputa de Valladolid del 1550/51, a saber:

1. Proseguir con la Conquista, ya que se trata de una guerra justa.
2. Abolir los sistemas políticos existentes entre los indígenas y substituirlos por el dominio de los españoles.
3. Hacer diferenciaciones en cuanto al gobierno de los grupos existentes en las Colonias así constituidas: a los españoles, gobernarlos como hombres libres según el régimen cívico del que ya gozaron en España. A los indígenas, imponerles un gobierno despótico (*ηερλις*), o sea un gobierno de amos sobre esclavos, según la teoría aristotélica:

Tanta diferencia, pues, como la que hay entre pueblos libres y pueblos que por naturaleza son esclavos, otra tanta debe mediar entre el gobierno que se aplique a los españoles y el que se aplique a estos bárbaros: para los unos conviene el imperio regio, para los otros el heril (despótico). (*Id.*, 173)<sup>39</sup>

<sup>39</sup> A la cita le sigue otra vez una comparación al estilo aristotélico con las formas de mando doméstico.

4. Admitir atenuaciones en el trato a los indígenas, a saber: tratar a los mansos y dispuestos a dejarse guiar por las buenas, como siervos de condición libre, según el sistema español de la encomienda ya establecido por aquel entonces en las Américas, y del cual Sepúlveda es partidario. Y, en contraste, tratar a los rebeldes y tercios como esclavos en el sentido antiguo de la palabra (*Id.*, 172s),<sup>40</sup> que también encontramos en Aristóteles: es decir, como seres humanos que, como instrumentos animados, forman parte de la propiedad de otro ser humano para su propio bien.

#### 4. Teoría e historia

Hay que resaltar que la teoría de Sepúlveda acerca del dominio español sobre los indios nunca pasó a formar parte de la política oficial ni de la legislación españolas; estas fueron más bien benévolas y siempre *buscaron* por lo menos la justicia en el trato a los indígenas del Nuevo Mundo.

Entre los motivos históricos por los que no triunfaron estas propuestas de Sepúlveda, y por los que hoy en día nos parezcan tan horripilantes, figura en primer lugar la acérrima resistencia con la que el dominico Fray Bartolomé de Las Casas se opuso a las tesis de John Mair, de Sepúlveda y de sus simpatizantes. Fue Las Casas quien, a la sazón promovido a obispo de Chiapas en México, no del todo, pero sí en lo fundamental, se llevó la victoria en la Gran Disputa de Valladolid. Esta junta, convocada por el emperador Carlos V (y a la vez rey Carlos I de España) ante el Real Consejo de Indias, el más alto organismo político de los asuntos de las Américas, debía determinar el futuro modo de proceder de España en el Nuevo Mundo y el trato a impartir a los indios. Aunque hasta el día de hoy falte una evaluación terminante y aceptada de la Gran Disputa, creo que hay que inclinarse por la opinión consagrada por generaciones de historiadores que Las Casas supo imponer su punto de vista en la mayoría de las cuestiones bases de esta crucial conferencia. Refutó los supuestos argumentos bíblicos de Sepúlveda y logró desacreditar en buena parte el aristotelismo más moderno y filológicamente más correcto de su adversario, negando en lo fundamental el dogma renacentista de la ejemplaridad y la posibilidad de aplicación de las tesis clásicas a la situación del siglo XVI, dogma tan encarecidamente defendido por Sepúlveda. Aunque Las Casas no pudo lograr la abolición total del sistema de la encomienda, en cuanto a su valor ético, supo ponerlo gravemente en duda y convencer al Real Consejo que necesitaba ajustes y atenuaciones a favor de los indios encomendados. Pero seguramente el mayor logro

<sup>40</sup> Sepúlveda habla de *servi seu mancipia*, especificando de este modo el sentido de *servus*: *mancipium* significa, en el latín de los juristas, la posesión (de una cosa).



de Las Casas y de los integrantes de la así llamada 'Escuela de Salamanca' fue la convincente desaprobación de cada intento de partir la humanidad en dos y de afirmar superioridades e inferioridades innatas entre grupos humanos, el señorío natural de unos y la esclavitud o servidumbre por naturaleza de otros. Frente a eso, Las Casas y otros ilustres pensadores españoles de la época afirman, respaldados por bulas papales<sup>41</sup> y otros pronunciamientos pontificios y académicos a favor de sus tesis, que en un principio, o sea en su estado natural conferido por Dios en la creación del hombre, los seres humanos gozan de igual dignidad y derechos. En cuanto a las cuestiones aristotélicas sobre la esclavitud natural de los bárbaros, y del dominio que un ser humano pueda tener sobre otro,<sup>42</sup> la fracción dominica argumentará con la Biblia, con la tradición tomista, sobre todo con su gran exegeta Cayetano, y con el hecho de que, como Las Casas dictaminó en cierta ocasión ante el emperador, Aristóteles, por más reputación que disfrutaba entre los eruditos, después de todo era un pagano que murió hace dos mil años y que desde entonces ardía en el infierno. Las Casas, muy al contrario de Sepúlveda, no era un hombre renacentista del molde italiano del que había salido su adversario, y carecía de la casi piadosa y hasta cegadora reverencia hacia la antigüedad clásica y sus héroes de letras. Carecía asimismo del afán renacentista de revivir la antigüedad en el presente, de emplearla como ejemplo para los problemas actuales. Y tuvo la suerte de encontrar en España un clima intelectual propicio a su punto de vista, es decir un entorno intelectual que más que asimilar incondicionalmente el espíritu renacentista de la época, siempre estuvo muy atento a mantener cierta continuidad con el legado medieval y con el catolicismo escolástico que había formado su pasado cultural.<sup>43</sup> En más de un aspecto, el Siglo de Oro español se desacopló de las tendencias radicalmente renovadoras y humanistas de la época, como las que Sepúlveda había asimilado en Italia. De hecho, durante la Gran Disputa de Valladolid, más de una vez se alude, por parte de Las Casas y en las dudas del Consejo de Indias mismo, al sospechoso clacisismo renacentista de Sepúlveda alegando en su contra que él era 'sólo' un doctísimo humanista, mientras que el aristotelismo escolástico y teológicamente interesado de Las Casas les pareció más confiable y culturalmente más aceptable a los integrantes del Consejo de Indias.<sup>44</sup> Esta carta, el obispo y experto en pastoral indígena Las Casas, supo jugar reiteradamente en contra de su letrado adversario.

<sup>41</sup> Sobre todo, *Sublimis Deus*, del año 1536 (Las Casas 1991).

<sup>42</sup> Cf. Beuchot 1997: 42-9 y Gómez-Müller 1991.

<sup>43</sup> Cf., p. ej., las breves observaciones al respecto en: Comella 1998: 72.

<sup>44</sup> Carro 1944, II: 329s, anota, tal vez un poco ingenuamente, pero con cierta razón: "Aristotélico fue Santo Tomás de Aquino y sus discípulos, pues el filósofo

Con todo, en lo que sigue de siglo a la Gran Disputa, Las Casas logró, con la ayuda de la orden dominica y de las universidades de Salamanca y Alcalá, que se prohibiera la impresión y la divulgación del tratado sepulvedariano sobre las justas causas de la guerra contra los indios, que terminó por figurar en el índice de libros prohibidos de la Inquisición Española.<sup>45</sup> La primera edición impresa del tratado data del mil ochocientos noventa y dos, y fue elaborada a base del único manuscrito conservado conocido en aquél entonces.

Aunque Sepúlveda hizo algunos desanimados intentos de defender su postura, escribiendo, entre otras cosas, una *Apología* de sus tesis indianas, el aristotelismo político de la Conquista con esto sufrió su primera y decisiva derrota. Tal vez Sepúlveda pudo haber soñado con que él, como preceptor del Infante de España podía lograr en Felipe II lo que su tan venerado Aristóteles no pudo cumplir en el príncipe de Macedonia: convencerlo de la ontología de amos y esclavos que llevaría a dar una base filosófica a la dominación despótica de los pueblos bárbaros conquistados. En este intento, sin embargo, Sepúlveda fracasó como había fracasado Aristóteles: la historia de las colonias del imperio español, al igual que las del imperio greco-macedonio de la antigüedad, tomó otro rumbo que el propuesto por los filósofos.

## Bibliografía

- Aristóteles (1951). *Política*. (trad. J. Marías). Madrid.  
 (1957). *Aristotelis Politica* (ed. W. D. Ross). Oxford.  
 [Pol] (1988). *Política* (trad. M. García Valdés). Madrid.  
 (1993a). *Política*. (ed. C. García Gual y A. Pérez Jiménez). Barcelona.  
 [EN] (1993b) *Ética Nicomáquea* (trad. J. Pallí Bonet). Madrid.  
 Bähler, B. (1998). *Fleissige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen*. Stuttgart.  
 Barnes, J. (1995). "Life and Work (of Aristotle)". En: Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge.  
 Beuchot, M. (1997). *La querrela de la Conquista*. México.  
 Brague, R. (1993). *Europe, la voie romaine*. Paris.

---

griego bien merecía estos honores; pero el aristotelismo de los humanistas tiene otro sello. Para decirlo en dos palabras, bien podemos afirmar que los teólogos del XIII, con Alberto Magno y Santo Tomás a la cabeza, lo cristianizan, y los humanistas se paganizan, aunque no todos en el mismo grado. No fue el Renacimiento una escuela de buenas costumbres, ni de ideas cristianas, en la mayoría de los casos y en la mayoría de las naciones. Tras el fervor por los clásicos griegos y latinos de la gentilidad, con los filósofos se propagó más de la cuenta un espíritu pagano, que penetró en todas partes [...]"

<sup>45</sup> Cf. *Id.*, 326ss.

- Carro, V. (1994). *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Madrid.
- Cartledge, P. (1993). *The Greeks. A Portrait of Self and Others*. Oxford.
- Comella, B. (1998). *La Inquisición Española*. Madrid.
- Davis, M. (1996). *The Politics of Philosophy*. London.
- Gigon, O. (1997). *Aristoteles: Politik*. München.
- Gómez-Müller, A. (1991). *Sobre la legitimidad de la conquista de América*. En: *Ideas y Valores* 85-86: 9-15.
- Hanke, L. (1959). *Aristotle and the American Indians*. London.
- Höffe, O. (2001). "Aristoteles politische Anthropologie". En: Höffe, O. (ed.), *Aristoteles, Politik*. Berlin.
- Las Casas, B. de. (1958). *Tratado comprobatorio del Imperio soberano*. En: *Biblioteca de Autores Españoles, Las Casas V* (ed. J. Pérez de Tudela Bueso). Madrid.
- (1991). *Sublimis Deus*. En: Las Casas, B. de, *America Pontificia Primi Saeculi Evangelizationis* (ed. J. Metzler). Vaticano.
- (1997). *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas* (ed. L. Hanke & M. Giménez Fernández). México.
- Losada, A. (1973). *Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid.
- Montesquieu, Ch.-L. (1951). *Oeuvres complètes* (ed. R. Caillois). Paris.
- Pellegrin, P. (2001). "Hausverwaltung und Sklaverei". En: Höffe, O. (ed.), *Aristoteles, Politik*. Berlin.
- Pérez-Luño, A.-E. (1995). *La polémica de Nuevo Mundo*. Madrid.
- Russell, F. H. (1972). *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge.
- Sepúlveda, J. G. de. [Demócrates] (1996) [1941]. *Democrates Alter sive De justis belli causis apud indios* (ed. bilingüe por M. Menéndez y Pelayo). México.
- Subirats, E. (1994). *El continente vacío*. México.
- Vlastos, G. (1981). *Platonic Studies*. Princeton.