

El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas

Juan Pablo SERRA

El pensamiento del siglo XVI en España es uno de esos temas cuya importancia es ampliamente reconocida en los manuales de Historia de la Filosofía pero nunca suficientemente estudiada. Puede que sea por ir a contracorriente de la corriente humanista imperante en Europa o por la tendencia teologizante de sus escritos. Pero lo cierto es que sigue siendo tarea de especialistas el estudio de la obra de los jesuitas Luis de Molina (1533-1600), Francisco Suárez (1548-1617) y Juan de Santo Tomás (1589-1644) o la de los dominicos de la Escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria (1480-1546) Domingo de Soto (1494-1560) y Domingo Báñez (1528-1604).

Es por ello que resulta encomiable la labor que pacientemente viene desarrollando la Línea Especial de Pensamiento Clásico Español de la Universidad de Navarra, tanto de traducción y edición de obras del Siglo de Oro español, como de publicación de estudios sobre autores y temas relacionados con la escolástica tardía. Este es el contexto donde se encuadra el libro que nos ocupa, fruto de la investigación realizada por el mejicano Víctor Zorrilla para su tesis doctoral y convenientemente remozado y «adelgazado» para la ocasión¹.

Bartolomé de Las Casas (1484-1566) es un autor que aparece más en libros de Historia que de Filosofía y cuya importancia, por tanto, se asocia más a su biografía. Una vida marcada por su ingreso en la Orden de Predicadores (1521), su defensa de la racionalidad los indios —decisiva para que Carlos V promulgara las Leyes Nuevas (1542) donde se abolía el sistema de la encomienda—, su

1 ZORRILLA, V.: *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas*. Cuadernos de pensamiento español n.º 38, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, 174 págs.

nombramiento como obispo de Chiapas (1543), su participación en la disputa de Valladolid (1550-1551) —donde cuestionó la legitimidad de la guerra contra los indios con fines evangélicos— y, en general, su insistencia en la necesidad de la evangelización pacífica, una orientación decisiva para la labor misionera de los jesuitas en el siglo XVII.

En el plano filosófico, sin embargo, el legado lascasiano se ha visto ensombrecido por el de Francisco de Vitoria, quizá porque — pese a sostener ambas tesis muy parecidas sobre el respeto a los indios— el primero lo hizo de un modo apasionado y hasta virulento en las descripciones de los excesos colonizadores, mientras el segundo —que, paradójicamente, nunca pisó tierras americanas— lo hizo desde el rigor y el matiz más académico. Precisamente, si por algo destaca el trabajo objeto de esta reseña es por presentar a Las Casas como un pensador sistemático, escolástico y, en menor medida, renacentista. Este podría ser el tema general del libro, que muestra como ciertos principios doctrinales (*la religiosidad natural de todo hombre*), aristotélicos (*el hombre es zoon politikon*) y tomistas (*la distinción entre el orden natural y el sobrenatural*) explican suficientemente la obra y actos de Las Casas. Lo que, por otra parte, es lo mejor que dio de sí la escolástica española del Siglo de Oro, al mostrar la virtualidad de la tradición aristotélico-tomista aplicada a los problemas políticos, económicos y sociales de su tiempo.

La tesis del libro se resume en su introducción (pp. 10-11), donde se expone que, siguiendo a Las Casas, el ser humano, por ser racional, es naturalmente social (y, por tanto, libre, religioso y productor de cultura). Aunque nunca del todo a causa del pecado original, esta sociabilidad natural se manifiesta en todas las sociedades históricas, sobre todo en las que reciben el Evangelio. Lo cual comporta una serie de deberes a la hora de transmitir el mensaje evangélico: un método digno de la evangelización, implantar leyes adecuadas y cumplirlas, así como respetar la libertad y propiedad de los evangelizados.

El punto de partida para demostrar esta tesis se desarrolla en el capítulo I con la concepción lascasiana del *estado natural*, que «no alude primariamente, pues, a algún período histórico, real o idealizado, ni a la esencia humana en su existir fáctico, sino a la Íntima configuración que le viene al hombre en virtud de su naturaleza racional y social» (p. 27). Esta concepción, claramente tomista, se apoya en el reconocimiento de la legítima autonomía y valor propio del orden natural, así como en la convicción de que la naturaleza humana no está del todo viciada, esto es, que el hombre —aunque no haya conocido el Evangelio— es capaz de actos moralmente valiosos (pp. 28-29).

A continuación, en el capítulo II, Zorrilla pasa a describir los que, para Las Casas, son rasgos de la naturaleza humana que, por ser esenciales, están también presentes en el estado natural (pp. 29-45).

En primer lugar, estaría la *racionalidad*, nota definitoria de *todos* los individuos de la especie humana, también de los indios, cuya racionalidad se manifiesta en la prudencia. Para Las Casas no sólo no hay gradación en la pertenencia a la especie humana, sino que es imposible que la naturaleza —y, por ende, su Creador providente— yerre de manera sistemática haciendo a algunos hombres menos racionales que otros (p. 31). Incluso aunque encontráramos pueblos en estado cuasi-salvaje o pre-político, eso no da motivo para pensar que carezcan de racionalidad, pues la vida civilizada se aprende, no se nace con ella, y los hombres han de ser «invitados, persuadidos y amorosamente instruidos en los usos de la vida civil y política, no forzados ni coaccionados violentamente a adoptarlos, pues la persuasión, en cuanto instrumento argumentativo dirigido a la razón y a la voluntad, respeta la índole propiamente racional de aquel a quien se dirige» (p. 33).

En segundo lugar, se encuentra la *sociabilidad*, cuya raigambre en la naturaleza humana legitima el dominio e instituciones indígenas, cuyas comunidades son políticas pues, siguiendo a Aristóteles, la sociedad no precisa tanto estructuras físicas cuanto la congregación pacífica de familias que trabajan para satisfacer sus necesidades físicas, morales y espirituales. De la naturaleza humana procede también el *dominio*, tanto sobre los seres inferiores —que se denomina propiedad— como sobre los hombres —que se denomina jurisdicción—. A los seres humanos pertenece la *libertad*, pues por naturaleza la criatura racional no se ordena a otra como fin. También la *religiosidad* proviene de la naturaleza humana, que tiende a preguntarse por la causa del orden que rige la naturaleza y se inclina a adorar a Dios, del que tiene conciencia a partir de la propia precariedad. De ahí que «la noción de un dios, y de la necesidad de ofrecerle culto a través del sacrificio, es universal y compartida por todos los hombres» (p. 42). Por último, la *cultura* es una exigencia de la naturaleza social del hombre y resultado del ingenio aplicado a la adaptación al medio físico.

Así, se llega al capítulo III, donde se explica (pp. 47-49 Y 59) que, dado que los indios son plenamente racionales —en tanto que son sociales y crean sociedades—, están perfectamente capacitados para recibir el Evangelio pacíficamente. El indio es hombre y, por tanto, naturalmente libre, más allá de que sus costumbres sean buenas o malas. Ahora bien, el rasgo más importante del esta-

do natural es la ausencia de toda influencia de la revelación por ignorancia invencible. Y, sin la gracia sobrenatural, los pueblos caen en costumbres desviadas de la recta razón, como muestra la Historia.

Aún así, Las Casas quiso probar que los logros culturales, jurídicos y políticos de los indios superaron los de otros pueblos en estado natural, y que sus costumbres no eran tan irracionales. Para ello dedicó gran parte de su *Apologetica historia* (1553) al estudio comparado de los pueblos indígenas con los griegos, romanos y demás pueblos indoeuropeos conocidos de la antigüedad. Y llegó a dos grandes conclusiones. En lo que se refiere a la religión (pp. 50-55), vio que los indios adoran a dioses más virtuosos que los antiguos, que tienen templos tan dignos como los de las sociedades antiguas, que sus sacerdotes son cultos y sacrificados y que tienen rituales majestuosos. En lo que se refiere a su organización política y costumbres (pp. 56-57), concluyó que los indios cumplen los requisitos de la vida social —se establecen como comunidad unida por un vínculo de paz, guiada hacia el bien común y proveída de lo necesario para subsistir— y sus gobernantes actúan con prudencia al protegerlos de peligros como la muerte de sus miembros, los delitos de los propios ciudadanos y las agresiones de los enemigos. Por lo demás, sus ritos funerarios demuestran racionalidad y sentido de trascendencia.

El capítulo IV comienza matizando —contra las interpretaciones de Maravall y Abellán— que Las Casas *no* es un utopista, pues no ensalza indebidamente al indio salvaje en estado natural (pp. 74-78). Para Las Casas, sin la gracia, las características humanas positivas no llegan a ser virtudes. Además, su defensa se basa en un conocimiento directo —no imaginado— de los indios y su atención se fija en la vida política de los indios, no en su vida «dispersa» y natural. A continuación, corrige también la opinión de Tzvetan Todorov (pp. 78-81), para quien el respeto que Las Casas profesa hacia la religión indígena sería muestra de un relativismo cultural que daría el mismo valor de verdad a todas las religiones. Interpretación que se refuta entendiendo que a Las Casas le interesan más las personas que su cultura o religiosidad y leyendo la propia obra lascasiana, donde se sostiene explícitamente que «todo hombre que sin noticia es de su Criador no es hombre, sino bestia, y debemos dar gracias a quien antes que a ellos de tan profundas tinieblas en admirable lumbré de su fe nos llamó» (*Apologetica historia*). Un último matiz a añadir se encuentra en las conclusiones del libro, donde Zorrilla explica que Las Casas tampoco es precursor de la teología de la liberación porque —aunque denuncia injusticias y se preocupa por los oprimidos— entiende que el pecado del que hay que «liberar» no es el ajeno sino el propio (pp. 143-144).

El quinto capítulo se centra en los deberes de los cristianos para con los indios, que Las Casas definió admirablemente en la *Apología* (1550) que escribió para la disputa de Valladolid contra Juan Ginés de Sepúlveda (c. 1490-1573), capellán, cronista oficial y jurisconsulto de Carlos V. Sepúlveda había escrito *De las justas causas de guerra contra los indios*, cuya publicación logró impedir Las Casas y donde justifica la guerra contra el indio basándose en que éstos son siervos por naturaleza, lo que se ve en el modo de vida bárbaro, su atraso material y sus vicios graves, como la idolatría y los sacrificios humanos. Según Sepúlveda, los hombres que son tardos de entendimiento deben someterse en justicia y por su propio bien a las naciones o príncipes que son naturalmente señores por su prudencia y talento «para que, con el ejemplo de su virtud y prudencia, abandonen la barbarie y abracen un mejor género de vida. Y, si rechazan este imperio, pueden ser obligados a aceptarlo por las armas» (p. 88). Siempre y cuando, eso sí, los pueblos superiores no sometan a los bárbaros por lucro sino para mostrar a los descarriados «el recto camino y apartarlos, aun contra su voluntad, de su propia perdición» (p. 89).

Contra Sepúlveda, Las Casas matizará en la *Apología* que no es lícito desarraigar la idolatría ni castigarla, porque la Iglesia no tiene jurisdicción sobre los infieles, porque es una práctica que no facilita la eficacia de la predicación, porque no se puede castigar la inclinación natural a adorar dioses y, sobre todo, porque no se debe predicar recordando los pecados sino ofreciendo perdón. Tal como se preguntaría Domingo de Soto, «¿cómo podría sernos lícito atacar violentamente a los infieles para castigar aquellos pecados cuyo perdón, inmediatamente después, vamos a predicar y conceder con la máxima benevolencia?» (p. 92). Por otra parte, Las Casas puntualizará que hay circunstancias atenuantes para los sacrificios humanos, a saber, que es una costumbre inveterada, que el culto a Dios es un elemento de conservación de la república (todo ciudadano debe dar su vida por el bien de la comunidad) y que el culto a la divinidad exige una ofrenda adecuada a su perfección (razón formal del sacrificio).

La razón natural, en efecto, conduce al conocimiento de la existencia de un Ser supremo —al que todo se le debe— y adorarle mediante el sacrificio de algo a la altura de su dignidad y perfección. «Y, siendo la vida humana lo más valioso que tienen los hombres, es comprensible que, en algún momento se pueda plantear la posibilidad, la conveniencia o incluso la necesidad de sacrificar víctimas humanas a Dios» (p. 97). Paradójicamente, esto sólo ocurre en pueblos con un alto concepto de la divinidad. «El mayor conocimiento de los atributos divinos tiene, a su vez, consecuencias a nivel práctico, pues un Dios al que se le conocen

mayores bondades y perfecciones merece ser honrado con sacrificios más costosos y excelentes» (p. 97).

El capítulo VI defiende la postura lascasiana acerca de la predicación pacífica, que se basa en la persuasión del entendimiento y la atracción de la voluntad, por lo que resulta el medio idóneo para remover los impedimentos, disponer mejor a recibir la fe y pasar del estado natural al sobrenatural (de la gracia) (p. 103). A favor de la predicación pacífica, Las Casas ofrece dos clases de argumentos. En el plano natural, parte de la tendencia del hombre a la verdad. Así, si las cosas tienden al bien propio según su naturaleza y las verdades relativas a la fe no pueden conocerse sino voluntariamente —mediante razonamiento y en un cierto período de tiempo— es necesario que la fe se transmita de modo «que la razón discorra desde algo conocido a algo por conocer, que el entendimiento juzgue y sentencie que aquello es bueno y que lo presente a la voluntad como tal; finalmente, que éste se le aficione y se decida a realizar los actos oportunos de amor, deseo y gozo» (p. 105). El predicador debe ser retórico, "empleando métodos suavemente persuasivos del entendimientos y excitativos de la voluntad ... con el fin de atraer la atención y simpatía de sus oyentes, enseñando, deleitando y conmoviendo sus ánimos, para así haceros más dóciles a la predicación" (p. 106). y se lleva a la fe de modo similar a la ciencia, mediante un maestro al que se cree y que es instrumento que enseña a base de argumentos humanos, concreciones prácticas y repetición. Por otra parte, en el plano sobrenatural, la predicación pacífica se apoya en el testimonio de los antiguos patriarcas, profetas y reyes del Antiguo Testamento (que enseñan de un modo *paternal*), el ejemplo de Cristo y las instrucciones a sus apóstoles sobre la predicación (sencillez, ayudar sin cobrar, rectitud de intención, desear la paz), el testimonio y palabras de los apóstoles, la autoridad de los santos y los decretos de la Iglesia (pp. 108-111).

Este sexto capítulo termina justificando que los indios *de hecho* pueden pasar al estado sobrenatural (pp. 112-125). Primero, porque han alcanzado un nivel de desarrollo histórico que se advierte en su organización política y en sus ritos cultural es, en la presencia civilizadora de la religión. Y, segundo, porque «en las Indias hay condiciones físicas favorables a la formación de buenos entendimientos en los indios», si bien estos factores físicos «pueden favorecer o retardar, pero nunca determinar, el despliegue de la razón» (p. 116).

En el séptimo y último capítulo del libro se muestran las implicaciones jurídico-políticas del estado natural lascasiano. El tema de los límites al poder y el

dominio español sobre las Indias se discutió ampliamente en el Renacimiento. ¿Hasta dónde manda el Papa y hasta dónde el emperador? Las respuestas ofrecidas variaron desde la teocracia (el Papa manda sobre lo temporal) hasta el cesarismo (el emperador manda sobre el Papa), pasando por la *vía media*, que distingue y legitima los órdenes natural y sobrenatural, limita la potestad papal a lo espiritual y defiende que potestad civil es natural y necesaria para la vida social. «La fuente de la potestad civil es Dios en cuanto Creador; la fuente de la potestad sobrenatural es Dios en cuanto Redentor» (p. 129). Las Casas participaría de esta *vía media*, aunque con algunos tintes teocráticos —tal como se deduce de su *Tratado comprobatorio*— pues, para él, el Papa puede forzar a obedecer a los fieles, mientras que a los infieles sólo puede invitarlos a hacerlo con la persuasión. Pero, al mismo tiempo, está obligado a extender la fe cristiana, por lo que puede encargar a un príncipe cristiano evangelizar algún reino de infieles e incluso darle jurisdicción, sin «pisar», eso sí, a los que ya estaban. Este es el único punto donde el pensamiento lascasiano recibe una severa crítica del autor de este trabajo, que subraya que «otorgar potestad suprema a un príncipe cristiano sobre los reinos de los infieles para procurar la predicación, como pretende Las Casas, va más allá, claro está, de la legítima defensa de los derechos de la Iglesia [...]. Las Casas falla al llevar hasta sus últimas consecuencias, en todos los ámbitos, el principio tomista de la separación de los órdenes natural y sobrenatural que él mismo adopta cabalmente en el resto de su obra» (p. 138).

Por último, tras resumir las principales conclusiones alcanzadas a lo largo del trabajo, Zorrilla resume el valor del pensamiento de Las Casas, que se ofrece «como digno representante de la cultura hispánica en uno de sus rasgos más notables y valiosos, a saber, su integración» (p. 145). Pues, en efecto, el mestizaje cultural se hizo *a la hispánica*, «según los criterios, moldes y categorías de la cultura hispánica, la cual fungió, desde el inicio, como instancia crítica desde la cual se valoraban los distintos aspectos de las culturas indígenas para asumir cuanto en ellas hubiera de valioso, subsanando lo defectuoso y rechazando lo inaceptable» (p. 145).